
Cres cat Sci entia
Vita Exco latur

Commentar

über den

Brief Pauli an die Römer

von

Friedrich Adolph Philippi,

Doctor und ord. Professor der Theologie zu Rostock.

Zweite verbesserte Auflage.

Frankfurt a. M. und Erlangen,

Verlag von Heyder & Zimmer.

1856.

Schnellpressendruck bei L. Dietzsch in Darmstadt.

Der Hochwürdigen

Theologischen Facultät

zu

Erlangen

als Zeichen des Dankes

für die beim hundertjährigen Jubiläum der Friederico-Alexandrina ihm verliehene Doctorwürde

in erneuter Widmung

Der Verfasser.

Vorrede zur ersten Auflage.

Zu allen Zeiten hat aus leicht begreiflichen und oft erörterten Gründen unter allen Schriften des Neuen Testamentes vornehmlich der Römerbrief die Thätigkeit der Exegeten von Augustin bis Melanchthon, von Origenes bis Olshausen, von Pelagius bis Fritzsche nach allen Richtungen hin in Bewegung gesetzt. Besonders die neuere Zeit hat eine bedeutende Produktivität in dieser Hinsicht entwickelt. Im Jahre 1824 gab Tholuck aufs Neue der exegetischen Erforschung unseres Briefes einen dankenswerthen Anstoss. Von da an sind so viel Commentare zum Römerbriefe erschienen, als Jahre seitdem verflossen sind. So hat sich denn eine fast überreiche und gewiss sehr lehrreiche Literatur um unseren Brief gleichsam herum gelagert, worunter denn freilich auch einige Tertiärbildungen und diluviale Anschwemmungen sich finden. Dieser Thatsache gegenüber kann nun einem Ausleger, der sich noch einmal auf dieses Feld begeben will, von vorneherein der Muth entsinken. Will er Ueberflüssiges leisten, oder traut er sich zu, auch jetzt noch Bedeutendes, bisher unbekannt und ungesagt Gebliebenes ans Licht zu fördern? Vor allen Dingen nun kommt es darauf an, dass er sich seines Zweckes und Zieles klar bewusst sei, dass er ein, wenn auch bestimmt umgränztes Bedürfniss aufgefunden habe, welches bisher noch unbefriedigt geblieben ist, und dem er zu genügen gedenkt. Ein solches hat aber dem Verfasser eigene, wie fremde Erfahrung mannigfach nahe gelegt. Es ist noch die Aufgabe übrig, die gründlichen exegetischen Forschungen und Leistungen der neueren Zeit der Kirche anzueignen, der Kirche, die auf dem Worte Gottes gegründet und aus dem Römerbriefe, als dessen Kerne und Mittelpunkte hervorgewachsen ist. Sie provocirt,

mit unerschütterlicher Energie, und in dem sicheren und hohen Bewusstsein eines gottverliehenen und unverlierbaren Besitzthumes, auf ihr reines und lauteres Wortverständniss der heiligen Schrift: sie ist also in hohem Grade bei der Frage betheiligt, inwiefern die fortgeschrittene Kenntniss der Sprachgesetze und die derselben entsprechende Auslegungskunst in den dadurch gewonnenen Resultaten mit ihrem Schriftverständnisse sich im Einklange befinde, vornehmlich aber mit ihrem Verständnisse desjenigen apostolischen Briefes, dessen Lehrinhalt das Centrum ihrer gesammten Glaubensanschauung bildet, das Fundament, auf dem und mit dem ihr gesammter Glaubensbau steht oder fällt, des Römerbriefes nämlich, als der mit Recht sogenannten clavis et methodus universae scripturae. Ich vermag nicht zu verstehen, mit welchem Rechte eine solche Frage der Kirche an die Wissenschaft, oder die Stellung derjenigen Theologen, welche mit der beide Theile befriedigenden Lösung dieser Frage beschäftigt sind, eine befangene oder beschränkte genannt zu werden verdient. Es ruht diese Behauptung doch immer nur auf der, wenn auch im Bewusstsein weitverbreiteter Zustimmung mit grosser Sicherheit vorgetragenen, dennoch durch Nichts erwiesenen, ja im fortschreitenden Processe ächter exegetischer Wissenschaft, wie von den gründlichsten Forschern immer allgemeiner anerkannt wird, sich als immer unhaltbarer erweisenden Voraussetzung, dass die Reformation, selbst nur in ihren specifischen Lehren, wirklich nicht den Sinn der Schrift, entweder gar nicht oder nicht genau, getroffen habe. Mit der Wahrheit dieser Voraussetzung fällt aber auch die Berechtigung zu der daraus gezogenen Folgerung. Welcher Astronom möchte sich wohl erkühnen, das Kopernikanische Weltsystem, das doch auch zum feststehenden Resultate und zur wissenschaftlichen Voraussetzung geworden ist, eine hemmende Schranke freier astronomischer Forschung zu nennen? Ist es nicht vielmehr die Basis, der Hebel, ja der Möglichkeitsgrund festgegründeten Fortschrittes astronomischer Erkenntniss? Aber auch der Himmel der Schrift hat seinen Kopernikus gefunden, der seine verschlungenen Räthsel löste, indem er die Sonne der Gerechtigkeit der schwankenden und trüglichen Bewegung, in welche der irdische Sinn und Menschenmeinung sie versetzt hatte, entriss, und sie fest und unbeweglich in das Centrum stellte, um welches immer neu entdeckte, von ihr das Licht empfangende Planeten kreisen. Die Lehre von der justificatio sola fide ist und bleibt seitdem nicht nur articulus

stantis et cadentis ecclesiae, sondern auch articulus stantis et cadentis theologiae. Und sie ist nicht nur hinzugebrachte Hypothese zur Erklärung des Schriftproblems, sondern in der Schrift selbst enthaltenes und aus ihr entnommenes Axiom. Die reichen Schätze kirchlicher Glaubenserkenntniss aber, welche die evangelische Theologie auf dieser Leiter mit der Leuchte des heiligen Geistes kühn in die Tiefe fahrend, aus dem Schachte des göttlichen Wortes hervorgeholt hat, sollen der Kirche nicht mehr entrissen werden. Wenn es wahr ist, dass alle Systeme menschlicher Weisheit gleich zerbrochenen Schlüsseln vor der Pforte der Wahrheit liegen: so ist es doch eben so wahr, dass die aus dem Worte, welches die Wahrheit ist, geschöpfte kirchliche analogia fidei der längere Zeit verlorene, nun aber wiedergefundene, rechte Schlüssel ist, der, wenn auch vom Roste angelaufen, dennoch das alte, wohlbekannte Schloss leichter schliessen wird, als alle zierlichere neue, aber nach falschem Modell gefertigte Schlüssel. Man lasse sich nur die Mühe nicht verdriessen, es mit jenem zu versuchen, und er wird das inwendige Heiligthum erschliessen, in dem die Herrlichkeit Gottes geschaut wird, die im Dunkeln thronet. Die Schrift hat aber kein doppeltes Angesicht, eins für die Kirche und eins für die Wissenschaft; sondern es ist ein und derselbe klare und feste Blick, der sie beide trifft, wenn sie ihm nur Stand halten. Aber freilich, was unserer Theologie mangelt, das ist die unerschütterliche Laiengewissheit, die da weiss, an wen sie glaubt, und was sie an dem Worte ihres Gottes hat. Darum kömmt sie auch nicht aus dem einfältigen, gläubigen und mit der Schrift verwachsenen Laienverständnisse und dem damit zusammenhängenden kirchlichen Gemeindebewusstsein aus der Schrift heraus an die wissenschaftliche Erforschung derselben heran, sondern sie vermeint umgekehrt durch die Wissenschaft in die Schrift zu dringen, und ihre Resultate mögen deshalb der theologischen Schule sehr viel, werden aber stets der christlichen Gemeinde sehr wenig bedeuten. Für den Theologen aber, der die heilige Schrift als Exeget zu behandeln hat, sehe ich nun allerdings, wenn er sein nicht im Auditorium oder am Schreibtische, sondern in der Schule der Anfechtung, die auf das Wort merken lehrt, gewonnenes Schriftverständniss als das wahre zu erweisen gedenkt, nur einen Weg. Er muss das, was der Geist durchs Wort ihn gelehrt hat, als wirklichen Sinn des Wortes durch gewissenhaften Gebrauch der gottgeordneten Mittel darthun. Der Geist Gottes hat in mensch-

licher Sprache geredet, er will also auch nach den Gesetzen menschlicher Sprache ausgelegt und verstanden sein. Es giebt kein anderes Mittel wissenschaftlichen Schriftverständnisses, als gründliche grammatisch-logische Auslegung. Keine Theosophie, keine spekulativ-mystische Einlegung vermag sie zu ersetzen. Denn die Exegese sucht nicht den Geist des Auslegers, sondern den Sinn des Wortes in Erfahrung zu bringen. Hier gilt es, den freien Flug zu hemmen und auf vorgezeichnetem, wenn auch oft engem und mühsamen Pfade sicheren Schrittes einherzugehen. Die dadurch sich erzeugende, unvermeidliche Trockenheit der Form birgt dennoch den süssen Kern geistlicher Schrifterkenntniss unter der harten Schale des verständigen und sprachlichen Zergliederungs- und Verknüpfungsprocesses.

Der vorliegende Commentar ist zunächst aus wiederholt gehaltenen Vorlesungen über den Römerbrief entstanden. Liegen dieselben auch hier gründlich um- und durchgearbeitet vor, so hatte ich doch um so weniger Veranlassung an der Art und dem Maasse des Gegebenen tief eingreifende und radikal umgestaltende Veränderungen vorzunehmen, als ich auch gegenwärtig noch Studirende der Theologie mir gerne vorzugsweise als meine Leser denke, und einer grade auf ihrer Seite mir oft entgegentretenden Verlegenheit bei dem Studium des Römerbriefes zu Hülfe kommen möchte. Der Faden zu dem Commentarenlabyrinthe, den ich ihnen zu bieten versuche, soll sie aber nicht vom Durchwandern desselben zurückhalten oder es ihnen als unnütz darstellen, sondern sie zu demselben ermuthigen und befähigen. Das wissenschaftlich lernende Publikum, welches ich vorherrschend ins Auge fasste, nöthigte mich nun allerdings mancherlei aufzunehmen und mitzutheilen, was dem gelehrten und lehrenden Publikum hinlänglich bekannt ist, oder was dasselbe auch anderwärts zu finden weiss. Auch hat mein im Anfange ausgesprochener Zweck, die mannigfachen Schätze des exegetischen Wissens und Erkennens der Kirche anzueignen und ihren forschenden Söhnen zu vermitteln, mir das Recht gegeben, wie die Pflicht auferlegt, so viel für diesen Zweck mir nöthig und brauchbar schien, mir zuzueignen und zu übertragen. Dankbar erkenne ich in dieser Hinsicht, wie viel ich meinen Vorgängern und in linguistischer Beziehung namentlich Fritzsche und Meyer verdanke. Doch wird der Kenner der hier einschlagenden Literatur hoffentlich deshalb nicht die durchgehende Selbstständigkeit meiner Arbeit im Ganzen verkennen,

In der Anführung der abweichenden Auffassungen habe ich nicht absolute Vollständigkeit erstrebt, sondern nur eine Charakterisirung derjenigen Meinungen, für die im Texte selbst ein mehr oder weniger nahe liegender Anknüpfungspunkt vorhanden schien, und die deshalb eine besondere Berücksichtigung erheischten. Die Aufzählung von Autoritäten für oder wider schien mir unter solchen Umständen unnöthig, wo nicht hemmend. Man wird überhaupt in der seltneren Nennung meiner Quellen und Gewährsmänner kein absichtliches Verschweigen finden wollen. Ich denke, der Nutzen, den ich damit hätte erzielen können, wird hinlänglich durch den Schaden, den ich mir dadurch selbst zugefügt habe, ins Gleiche gesetzt. Denn indem ich das Fremde, es als kirchliches Gemeingut behandelnd, nicht bezeichnete, habe ich eben damit auch nicht gesucht, das Eigene als eigenes hervorzuheben, überall nur mit der Sache, nicht mit der Person beschäftigt, und die Zwecke meiner Leser, wie ich dieselben mir dachte, nicht die meiner Kritiker im Auge behaltend.

So gehe denn auch dieser Versuch schüchtern in die Welt, und wage es mit den bösen und guten Gerüchten. Vielleicht dass auch er noch seine Stätte findet, und manchem Forscher und Liebhaber des göttlichen Wortes einen Dienst zu leisten im Stande ist.

Ich schliesse mit den Worten des trefflichen Bengel: Verbum Dei quomodo mundus accipiat, dudum constat: ego si id ut Verbum Dei, quemadmodum confido, tractavi, me non aliter accipi postulo. Etiam cultores saepe veritatis ea, quibus haud assuevere, tardius admittunt. Cum pridem audierunt, *Hoc est:* quaerunt denique, *Quid est?* cumque Demonstratio defluxit, Postulata sibi proponi queruntur. Nonnulli obitu demum suo veritati, in parte non agnita, officere desinunt. Veruntamen non frustra laboratur: dum alii praeter opinionem desunt, alii praeter opinionem se dedunt vel dedent. Lux crescit indies: per adversa ad victoriam enititur veritas: multis de rebus posteritas aliter judicabit. *O DEUS*, Tuo judicio stat caditve, quicquid stat vel cadit: quod per me operari dignatus es, tuere: lectorum et mei miserere. Tibi est Gloria et esto in perpetuum.

Dorpat, am neunten Sonntage nach Trinitatis 1847.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Da ich in dem in der ersten Auflage dieses Werkes niedergelegten Verständnisse paulinischer Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre, welches kein anderes als das meiner Kirche ist, von Tage zu Tage mehr befestiget worden bin: so wird man bei dieser zweiten sorgfältig durchgesehenen Auflage meines Commentares zum Römerbriefe, abgesehen von mancherlei Zusätzen, Rechtfertigungen und Besserungen im Einzelnen, keine völlige Umgestaltung der Arbeit erwarten dürfen. Es lag nicht in meinem Zwecke, jede frühere und auch jetzt noch wiederholte Auffassung, namentlich dogmatisch weniger bedeutsamer Stellen, gegen dawider erhobene Einwendungen zu vertheidigen. Ich habe geprüft, und wo ich gar nicht oder doch nicht völlig überzeugt ward, oft den früheren Text, namentlich da, wo die in ihm enthaltene Argumentation mir immer noch unwiderlegt schien, ohne Weiteres stehen gelassen. Es gereicht mir zur freudigen Genugthuung, jetzt einen so ausgezeichneten Exegeten, wie Meyer (in der zweiten Auflage seines Commentares über den Römerbrief) grade in der Auffassung der Kap. III — V enthaltenen Centrallehren unseres Briefes mit mir in völliger Uebereinstimmung zu sehen. Diese Erscheinung drückt den von mir in der Vorrede zur ersten Auflage ausgesprochenen Principien das Siegel der Bestätigung auf. Um so weniger kann ich der subjektivistischen Umsetzung der objektiven, biblisch-kirchlichen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre in Hofmann's Schriftbeweis (Zweite Hälfte. Erste Abtheilung.) zustimmen.*) Möchte es diesem gelehrten und scharfsinnigen Schriftforscher, der

*) Vgl. z. B. S. 212 f. S. 221 ff. S. 247. S. 333 ff.

doch gewiss auch mit seiner Theologie unserer gemeinsamen Kirche und ihrem Bekenntnisse zu dienen sucht, gelingen, sich dieser centralen Grundlehre des Heiles in ihrer evangelischen Einfalt, Tiefe und Lauterkeit zu bemächtigen, und danach mit den reichen wissenschaftlichen Gaben und Kräften, die ihm vor Anderen verliehen sind, den Gesammtbau seines originalen, doch singulären Lehrsystemes umzuschaffen und der biblisch-kirchlichen Glaubensanalogie entsprechender zu gestalten. Wahrlich ich wollte dann einer der Ersten sein von denen, die sich freudig und dankbar lernend zu seinen Füssen setzten. Möchten aber auch wir Alle, die wir eines Bekenntnisses sind, wiederum mit erneutem Ernste und in selbstbewusster Entschiedenheit die lutherische Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre, die wahrhaftig und wirklich auch die biblische und paulinische Lehre ist, zum alleinigen Mittelpunkte unseres Glaubens, unseres Lebens und Zeugnisses und zur ausschliesslichen Norm unseres theologischen Forschens und Erkennens machen. Dann würden wir bald wieder zur Einheit auch in der Beantwortung aller derjenigen Fragen zurückgeführt werden, die uns in dieser letzten, betrübten Zeit zu trennen und das Band unserer Gemeinschaft zu zerreissen drohen. Das walte Gott!

Rostock, am Sonntage Quasimodogeniti 1855.

Der Verfasser.

Einleitung.

Die erste Nachricht von dem Bestehen einer christlichen Gemeinde in Rom bietet uns der Römerbrief selbst. Da er nun über Ursprung und Gründung derselben keine bestimmten Aufschlüsse giebt, auch der in der Apostelgeschichte K. 28. enthaltene Bericht über das erste Auftreten Pauli in Rom, eben so wie die aus der römischen Gefangenschaft geschriebenen paulinischen Briefe, diesen Gegenstand mit Stillschweigen übergeht, die späteren Erzählungen der Kirchenschriftsteller aber sich als unhaltbar erweisen: so ist die Geschichte der Entstehung der Römergemeinde in ein Dunkel gehüllt, das nur durch wahrscheinliche Vermuthungen aufgehellt werden kann. Auf dem ersten Pfingstfeste zu Jerusalem waren nach AG. 2, 10. auch ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, advenae Romani, zugegen, welche das erste apostolische, kirchengründende Zeugenwort des Petrus mit anhörten. Möglich, dass auch unter diesen zur Festfeier in der jüdischen Metropole versammelten römischen Juden oder Proselyten einige zu den drei Tausenden gehörten, welche an jenem Tage hinzugethan wurden, die dann, nach Rom zurückgekehrt, die ersten Keime des Evangeliums dort hinüber trugen und in den abendländischen Boden verpflanzten. Auch später konnte leicht neue Aussaat hinzugebracht werden, da bei dem regen und allgemeinen Weltverkehre, den Rom in jener Zeit unterhielt, bei der ununterbrochenen Verbindung, in welcher die römische Synagoge mit dem jerusalemischen Tempel stand, bei den häufigen Geschäfts- und Pilgerreisen römischer Juden besonders nach Jerusalem und umgekehrt, die Kunde von dem erschienenen Messias Israels vornehmlich durch Judenchristen schon frühzeitig nach Rom gebracht worden sein mochte. Dies kann möglich, nicht unwahrscheinlich, ja wohl gar in hohem Grade wahrscheinlich gefunden werden, aber selbst wenn es unumstösslich gewiss wäre, so würde ein solches Faktum doch noch keineswegs zur Erklärung des Bestehens einer selbstständigen, unter sich zusammenhängenden, organisirten Gemeinde, wie der Römerbrief sie voraussetzt, ausreichend sein. Denn sporadisches Laienzeugniss ist von gemeindestiftender Thätigkeit wohl zu unterscheiden, welche nach den Berichten des N. T. überall nur von evangelischen Lehrern, von den Aposteln oder den mit ihnen in Verbindung stehenden und von ihnen abhängigen Apostelschülern und Apostelgehülfen ausging. Die römische, in fortschreitender Ausbildung vorliegende Tradition nennt nun bekanntlich den Apostel Petrus als Gründer der römischen Gemeinde. Er soll schon im zweiten Regierungs-

jahre des Kaisers Claudius (42 n. Chr.) nach Rom gekommen und daselbst fünf und zwanzig Jahre lang bis zu seinem Tode erster Bischof gewesen sein. Indess dies ist nur als eine von der protestantischen Theologie mannigfach und hinlänglich widerlegte, auch von vorurtheilsfreien Katholiken als unbegründet erkannte Sage zu betrachten, mit der, von allem Anderen abgesehen, schon die Existenz, wie der Inhalt des Römerbriefes in entschiedenem Widerspruche steht. Denn wenn es nach Röm. 15, 20. Pauli Grundsatz war, das Evangelium nur da zu verkündigen, wo der Name Christi noch nicht genannt ward, um nicht auf einen fremden Grund zu bauen, vgl. 2. Cor. 10, 15. 16., so würde er sich nicht, vorausgesetzt, dass die Römergemeinde Petri Stiftung und Eigenthum war, schon vor der Abfassung des Römerbriefes öfter vorgesetzt haben, nach Rom zu kommen, um auch dort sein Apostelamt auszurichten, Röm. 1, 13. 15, 22. vgl. AG. 19, 21. Diesen Vorsatz hatte er doch sicherlich nicht früher gefasst, als er den europäischen Boden betrat. Dies geschah aber erst etwa 10 Jahre nachdem, jener Sage zufolge, Petrus als Apostel und Bischof der Römer aufgetreten war. Da nun von da ab Paulus, seinen eigenen Grundsätzen gemäss, Rom nicht mehr als Zielpunkt seiner apostolischen Wirksamkeit ins Auge fassen konnte, so konnte er es überhaupt niemals, und muss also in den angeführten Stellen entweder sich selbst oder die römische Sage Lügen strafen. Selbst die Abfassung eines seine persönliche Wirksamkeit vertretenden Briefes muss uns unter solchen Umständen als undenkbar erscheinen, noch dazu eines Briefes, der in keiner Weise auf die vorausgegangene und fortdauernde Lehrthätigkeit Petri Rücksicht nimmt und sich zu ihr in Beziehung setzt, ja der nicht einmal bei den vielen Grüssen, die K. 16. enthält, welche eine genaue Bekanntschaft mit Lehrern und Gliedern der römischen Gemeinde voraussetzen lassen, einen Gruss für den, jener Sage zufolge, damals in Rom residirenden Bischof Petrus enthält. Hat nun Petrus die römische Gemeinde nicht gestiftet, — (eine andere davon unabhängige Frage ist die, ob er nicht in späterer Zeit in Rom gewesen und daselbst den Märtyrertod gestorben sei?) — so hat sie auch kein anderer Apostel gestiftet, weil kein anderer von der Geschichte namhaft gemacht wird, und der gegen Petri Stiftung angeführte Grund auch gegen die Stiftung jedes anderen spricht. Es muss nun aber als sehr wahrscheinlich bezeichnet werden, dass diejenigen evangelischen Lehrer, welche die in Rom etwa schon vorgefundenen, zerstreuten Christen sammelten, ihre Zahl durch Verkündigung des Evangeliums mehrten, einen eigentlichen christlichen Gemeindeverband herstellten und unter ihre Leitung und Pflege nahmen, die demnach als die eigentlichen Gründer der Römergemeinde zu betrachten sind, Schüler des Apostels Paulus waren. Schon an sich ist es natürlich, dass die Gemeinde der heidnischen Welthauptstadt Rom ihre Existenz wenigstens der mittelbaren Thätigkeit des Heidenapostels verdanke, dem die Gründung der ersten christlichen Kirche in Europa als eine besondere Sphäre seiner eigenthümlichen Berufsthäthigkeit zugewiesen war, der demnach in seinen Schülern und Gehülfen einen Absenker dieser seiner Thätigkeit nach Rom verpflanzte, während den übrigen Aposteln und also

auch den mit ihnen im Zusammenhange stehenden apostolischen Männern die Heidenwelt, wie der europäische Wirkungskreis ferner lag. Auch enthält der Römerbrief selbst einige nicht unwichtige Momente der Bestätigung dieser Annahme. Denn unter dieser Voraussetzung erklärt sich am leichtesten die Abfassung unseres Briefes, da Paulus so am wenigsten in fremde Arbeit eintrat, vielmehr sich aufgefordert fühlen musste, dem unter seinem geistigen Einflusse erzeugten Glauben der römischen Gemeinde gleichsam sein apostolisches Siegel aufzudrücken und sie so durch zusammenhängende Entwickelung der evangelischen Lehre gewisser Massen aufs Neue zu gründen. In der That lässt sich sagen, dass wenn die übrigen Heidengemeinden sich der Stiftung durch persönliche Anwesenheit und Predigt des Apostels erfreuten, der Römergemeinde dafür ein ausreichendes Aequivalent durch den Inhalt und die Bedeutung des an sie gerichteten Briefes, gleichsam ihrer nachträglichen Stiftungsurkunde, geboten war. Demnach könnte auch diejenige Kirche sich mit grösserem Rechte die ächte römische nennen, welche recht eigentlich auf die im Römerbriefe enthaltene apostolische Lehre gegründet ist, als die, welche sich auf die fabelhafte Stiftung durch die Person des Petrus stützt. Ueberdies dürfte das sechszehnte Kapitel unseres Briefes in dem Aquila und der Priscilla, die eine Gemeindeversammlung in ihrem Hause hielten, dem Epänetus, der ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας, dem Andronikus und Junias, den συναιχμαλώτοις Pauli (abgesehen von dem doppeldeutigen ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις), dem Urbanus, dem συνεργὸς des Apostels, eine Anzahl von Personen nachweisen, die als frühere Schüler und Gehülfen Pauli, damals in Rom als Vorsteher und Leiter der Gemeinde in besonderem Ansehen standen, und also wohl auch ohne Zweifel bei der eigentlichen Gründung der Gemeinde besonders betheiligt waren. Auch 16, 17., wo eine Billigung der Lehre, welche sie überkommen haben und eine Verwahrung derselben gegen judaistische Irrlehrer enthalten ist, deutet auf den paulinischen Charakter dieser die römische Gemeinde ursprünglich gründenden Lehre hin, vergl. 6, 17. Vergl. auch Meyer Comment. z. Römerbr. Zweite Aufl. Einleit. §. 2.

Was nun die Zusammensetzung der Römergemeinde betrifft, so ist gewiss, dass sie, wie wohl alle Christengemeinden ausserhalb Palästinas, eine aus Judenchristen und Heidenchristen gemischte Gemeinde war. Nur im Hinblick auf die Judenchristen konnte Paulus 4, 1. Abraham als τὸν πατέρα ἡμῶν bezeichnen, und die K. 14. charakterisirte Richtung deutet entschieden auf judaistische Skrupulosität und Befangenheit. Die Heidenchristen aber werden 11, 13. 25. 28. 30. ausdrücklich angeredet, während aus 15, 7 ff. hervorgeht, dass die Gemeinde aus beiden Bestandtheilen componirt war. Eben so lässt sich von vorne herein vermuthen, dass die Zahl der Heidenchristen überwiegend gewesen sein wird, denn dies kann als das gewöhnliche, wenn nicht ganz constante Verhältniss der christlichen Gemeinden in den Heidenländern bezeichnet werden, in denen wohl reine oder vorherrschend heidenchristliche, schwerlich aber reine oder auch nur

überwiegend judenchristliche Gemeinden sich vorfanden. Dass in Rom das Verhältniss kein anderes war, geht schon aus K. 9—11. unseres Briefes hervor. Denn es müsste der Römergemeinde sehr befremdlich vorgekommen sein, dass der Apostel die Gläubigen aus Israel als ein λεῖμμα κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος bezeichnet, im Gegensatze zu der reichen Fülle der Gläubigen aus der Heidenwelt, wenn vor ihren Augen und in ihrer Mitte das umgekehrte Verhältniss sich herausgestellt hätte. In der That aber war zu Rom die Zahl der Heidenchristen so vorherrschend, dass Paulus die Gemeinde, sie a parte potiori benennend, geradezu als eine Gemeinde der Gläubigen aus der Heidenwelt anreden konnte, wie er dies 1, 5. 6. 13—15. (vgl. die Auslegung dieser Stellen) thut. Eben so sagt er 15, 15. 16. er habe ihnen geschrieben als λειτουργὸς Ἰησοῦ Χριςοῦ εἰς τὰ ἔθνη. Vgl. Neander Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel 4te Aufl. Hamburg 1847. Bd. I. S. 452—457. Eine Bestätigung der in Rede stehenden Annahme könnte auch AG. 28, 16 ff. gefunden werden. Denn die Unbekanntschaft, welche daselbst die Vorsteher der römischen Judenschaft in Hinsicht auf die Existenz einer christlichen Gemeinde in Rom an den Tag legen, scheint dafür zu sprechen, dass nur wenige Juden sich der neuen Lehre und Gemeinschaft zugewendet hatten. Indess wenn dies auch verhältnissmässig der Fall war, so müssen wir uns ihre Zahl doch immer ansehnlich genug denken, um eine völlige Unkunde der römischen Judenschaft über die Existenz einer Christengemeinde innerhalb der Mauern ihrer eigenen Stadt, zumal bei der Ausdehnung und Bedeutung, welche dieselbe schon zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes gewonnen hatte, vgl. 1, 8. 16, 19., unbegreiflich zu finden. Wir müssen deshalb auf das hier vorliegende Problem etwas näher eingehen. Die Hypothese Olshausens, vgl. S. 46 ff. seines Commentars, dass die römischen Judenchristen durch die Judenverfolgung unter dem Kaiser Claudius veranlasst worden seien, ihre Differenz von den Juden deutlich und stark hervortreten zu lassen, so dass sie in Folge dieser antijudaistischen, streng paulinischen Richtung den Synagogalverband gänzlich gelöst hätten, und demnach den nach der Aufhebung des Ediktes später nach Rom wieder einwandernden Juden völlig unbekannt geblieben wären, hat als eine wenig natürliche und nicht hinlänglich begründete Vermuthung keine Zustimmung gefunden. Die Richtung der Judenchristen in Rom, wie sie uns K. 14. unseres Briefes geschildert wird, lässt sich auch mit dieser Annahme nicht vereinigen. Nach der älteren Ansicht, auf die auch Tholuck zurückgekommen ist, sollen die πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων jene Unbekanntschaft mit der römischen Christengemeinde nur heuchlerisch vorgeschützt und den Paulus unehrlicher Weise geradezu belogen haben, um ihn desto sicherer auszuholen. Indess der Text der Apostelgeschichte veranlasst doch keineswegs zu einer solchen Voraussetzung. Denn wenn auch immerhin die Juden in Rom von dem berühmten, oder in ihrem Sinne berüchtigten Heidenapostel Paulus schon Manches gehört haben mochten, so ist es doch nicht unmöglich, dass sie mit Wahrheit sagen konnten: Ἡμεῖς οὔτε γράμματα περὶ σοῦ ἐδεξάμεθα ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας,

οὔτε παραγενόμενός τις τῶν ἀδελφῶν ἀπήγγειλεν ἢ ἐλάλησέ τι περὶ σοῦ πονηρόν, v. 21. Es bezieht sich dies nur auf ein offizielles Schreiben der palästinensischen Judenschaft und auf den Bericht in Rom angereister Juden über die letzten Vorfälle in Jerusalem und Cäsarea. Da Paulus im Spätherbste die Seefahrt begonnen und nach Strandung des Schiffes auf Malta überwintert hatte, dann aber mit Wiedereröffnung der Frühlingsschifffahrt nach Rom gelangt war, so konnte es wohl sein, dass er sogar den voraussetzlich intendirten ungünstigen palästinensischen Mittheilungen über seine Person zuvorgekommen war. Grössere Schwierigkeit bieten die Worte der jüdischen Proceres v. 22. dar. *Ἀξιοῦμεν δὲ παρὰ σοῦ ἀκοῦσαι*, sagen sie, *ἃ φρονεῖς· περὶ μὲν γὰρ τῆς αἱρέσεως ταύτης γνωστόν ἐστιν ἡμῖν, ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται.* Doch ist hierdurch das Vorhandensein dieser Sekte auch in Rom und das Wissen der Synagogenvorsteher um dieselbe keinesweges direct geläugnet und ausgeschlossen. Sehr richtig bemerkt Meyer S. 15 f. seines Commentars, vgl. 2te Aufl. S. 20, dass die jüdischen Vorsteher in behördenmässiger Zurückhaltung sich nur nicht bewogen finden, vor dem fremden Gefangenen ohne besondere Veranlassung sich über das Verhältniss der gerade in Rom existirenden Christenschaft auszulassen. Wir glauben indess, dass die Gründe dieser Zurückhaltung sich noch bestimmter angeben lassen. Bekanntlich erzählt Sueton im Leben des Claudius c. 25.: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Dies scheint sich auf Streitigkeiten zwischen Juden und Christen darüber, ob Jesus als der Messias anzuerkennen sei, zu beziehen. Aber selbst wenn hier nur von Unruhen die Rede ist, welche durch die Messiaserwartungen der Juden veranlasst waren, vgl. Neander a. a. O. S. 332., wiewohl Beides sich combiniren liesse, da die durch ihre politischen Messiasideen aufgeregten und dadurch den römischen Behörden verdächtig gewordenen Juden leicht auch zu heftigen Streitigkeiten und Verfolgungen der die Verheissungen von dem neuen Könige David in geistlichem Sinne deutenden und auf Jesum beziehenden Judenchristen sich hinreissen lassen mochten: so musste doch jedenfalls die Strenge des kaiserlichen Verbannungsediktes sie nach ihrer Rückkehr zahmer und in der Kundgebung sowohl ihrer eigenen Messiashoffnungen, als ihrer damit im Zusammenhang stehenden Differenz mit dem Christenglauben vorsichtiger und zurückhaltender machen. Daher finden wir auch, dass als Paulus bald nach jener Besprechung mit den Vorstehern, den römischen Juden, die in seine Wohnung gekommen waren, das Evangelium predigt, und den Ungläubigen unter harter Strafrede verkündigt, dass das Heil Gottes zu den Heiden übergehen würde, die Juden nicht, wie sonst vgl. AG. 22, 21. 22., sich gegen diese ihnen unerträgliche Rede mit wüthendem Geschrei empören, sondern still und ruhig auseinander gehen. *καὶ ταῦτα αὐτοῦ εἰπόντος*, heisst es v. 29., *ἀπῆλθον οἱ Ἰουδαῖοι, πολλὴν ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς συζήτησιν.* Diesen Verhältnissen gemäss benehmen sich nun auch die *πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων* gegen Paulus. Sie glauben, um so vorsichtiger sein zu müssen, als der Apostel ihre palästinensischen Brüder der gegen ihn begangenen Ungerechtigkeit bei ihnen anklagt, ihnen mittheilt, dass

der römische Prokurator ihn habe freisprechen wollen, die hartnäckigen Juden ihn aber gezwungen hätten, an den Kaiser zu appelliren, v. 17—19. Da sie nun noch ohne Bericht von Palästina aus sich befanden und fürchten mochten, die Juden wären dort zu weit gegangen, und Paulus, der vermeintliche Judenfeind, könnte leicht den Vorfall zum Nachtheil der jüdischen Sache ausbeuten, weshalb er es auch für nöthig hält, sie ausdrücklich zu versichern, er habe sich nicht auf den Kaiser berufen, als habe er irgend eine Anklage gegen sein Volk vorzubringen v. 19., welche Versicherung leicht ihren Argwohn noch steigern mochte: so hielten sie es vor der Hand für das Gerathenste, ihm schonend zu begegnen und vorsichtig weiteren Explikationen über ihr eigenes Verhältniss zur Christensekte auszuweichen. Sie sagen, was wahr ist. Es wären ihnen keine speciellen und ausdrücklichen Berichte über seine Person und den von ihm erwähnten Vorfall zugekommen und sie wüssten, dass der Christensekte überall widersprochen werde. Sie setzen ihm sogar einen Tag fest, an dem er ihren Glaubensgenossen ausführlicher seine Lehre darlegen sollte v. 23. Aber sie verschweigen, was sie zu sagen nicht für nöthig und gerathen halten, ihre eigene Ansicht über den Christenglauben, wie ihre ohnedies aus Furcht vor den römischen Behörden äusserlich nicht feindselige Stellung zu der römischen Christengemeinde.*) So lässt sich, unseres Erachtens, der Bericht der Apostelgeschichte mit dem Römerbriefe wohl in Einklang setzen, und es waltet hier keine wirkliche Differenz ob, die etwa zur Verdächtigung der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte oder anderweitigen Folgerungen benutzt werden könnte.

Was nun ferner Zeit und Ort der Abfassung des Römerbriefes betrifft, so führen darüber Combinationen von Stellen dieses Briefes mit Stellen der Apostelgeschichte und der Corintherbriefe zu einem sichern, allgemein anerkannten Resultate. Denn nach Röm. 15, 25—28. hatte Paulus eben in Macedonien und Achaja eine Collekte für die arme Christengemeinde in Jerusalem gesammelt und stand im Begriff, dieselbe dorthin zu überbringen, um dann nach vollbrachtem Geschäfte von dort aus über Rom nach Spanien zu reisen. Wir sind hiermit auf AG.

*) Meyer meint, es bedürfe unserer Annahme nicht, dass die jüdischen Proceres durch die Claudianische Maassnahme scheuer und zurückhaltender geworden seien. Indess ohne äusserlich veranlasste Rücksichtsnahme scheint uns bei dem in ihrem Inneren kochenden Hasse gegen das Evangelium die in Rede stehende Zurückhaltung zu dem Charakter jüdischer Behörden der apostolischen Zeit nicht recht zu stimmen. Dass aber der Chrestus des Sueton ein Jüdischer Aufwiegler in Rom gewesen sei, der wirklich so hiess, wodurch unserer Combination das historische Fundament entzogen werden soll, möchten wir viel eher eine aus der Luft gegriffene Behauptung nennen, als die so häufig statuirte und so nahe liegende Identität des Chrestus und Christus. Sollte auch von einem Aufwiegler Chrestus, der die Juden zu einem assidue tumultuari verleitete, geschichtlich gar nichts weiter bekannt geworden sein? Der ganzen historischen Situation nach konnte derselbe überdies gar nichts anderes, als ein falscher Messias sein.

19, 21. (vgl. 1 Cor. 16, 1—7. 2 Cor. 9, 4. 12, 20—13, 2.) verwiesen, wo es heisst: *ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα, ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι, διελθὼν τὴν Μακεδονίαν καὶ Ἀχαΐαν πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ, εἰπών· Ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ, δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν.* Diese Reise durch Macedonien nach Achaja, welche er nach dem zu Ephesus durch den Goldschmied Demetrius erregten Tumult antrat, wird AG. 20, 1. 2. berichtet. Nach v. 3. hielt er sich damals drei Monate in Achaja auf und trat dann seine letzte Reise nach Jerusalem (vgl. v. 16.) an. Dort erwarteteten ihn, wie er wusste, Nachstellungen, Trübsal und Banden, vgl. v. 22. 23. Hiermit stimmt Röm. 15, 30. 31., wo er die Römer um ihre Fürbitte anspricht, damit er aus den Händen der Ungläubigen in Judäa errettet werde. Ohne Zweifel also fällt die Abfassung des Römerbriefes in diesen letzten dreimonatlichen Aufenthalt Pauli in Achaja, welcher während seiner dritten Missionsreise statt fand. Denn dass er einen Brief von solchem Umfange und solcher Bedeutung geschrieben haben sollte, während er schon auf der Reise nach Jerusalem selbst begriffen war, ist namentlich bei der Eile, mit welcher er sie vollzog, vgl. AG. 20, 16., schon an sich sehr unwahrscheinlich. Auch würde er wohl den Römern von den gleich bei seiner Abreise aus Achaja beginnenden Nachstellungen der Juden, die ihn seinen Reiseplan zu ändern genöthigt hatten, AG. 20, 3., an jener Stelle Röm. 15, 30. erzählt haben. Endlich würde er auf der Reise selbst schwerlich mehr die bestimmte Hoffnung, nach Rom zu kommen, ausgesprochen haben, da die Aussicht dazu durch die in allen Gemeinden erschallenden Weissagungen von den seiner zu Jerusalem wartenden Verfolgungen und Leiden immer mehr dahin schwinden musste, vgl. AG. 20, 23—25. 21, 10—13. Schrieb nun Paulus den Römerbrief noch vor seinem Aufbruche nach Jerusalem während jenes letzten dreimonatlichen Verweilens in Achaja, so werden wir bei speciellerer Erforschung des Ortes der Abfassung von vorneherein an Corinth zu denken genöthigt, welche Stadt sich Paulus nach den aus den Corintherbriefen angeführten Stellen zum längeren Aufenthalte und Sitze während jener Zeit erwählt hatte. Und Corinth wird als Abfassungsort von dem Römerbriefe selbst mittelbar indicirt. Darauf führt die Empfehlung der Diakonissin Phöbe, der wahrscheinlichen Ueberbringerin des Briefes, aus der Corinthischen Hafenstadt Kenchreä Röm. 16, 1., so wie der Gruss von seinem Wirthe Cajus 16, 23. vgl. mit 1 Cor. 1, 14. und vom Erastus, dem Verwalter der Stadt, 16, 23. vgl. mit AG. 19, 22. besonders aber mit 2 Tim. 4, 20. Diese richtige Schlussfolgerung hat schon die Unterschrift des Römerbriefes gezogen, welche gleichfalls Corinth als Abfassungsort namhaft macht. Als Jahr der Abfassung wird danach, der wahrscheinlichsten Zeitrechnung zufolge, das Jahr 58 oder 59 n. Chr. festzusetzen sein, etwa sechs bis sieben Jahre nachdem Paulus zuerst seine Missionswirksamkeit auf europäischem Boden begonnen hatte und die römische Gemeinde durch seine Schüler zu einem geordneten Bestande gelangt war. Vgl. auch Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters. S. 371—374.

Es war dies aber auch der passendste Moment in der Entwicke-

lungsgeschichte des Lebens und der Berufswirksamkeit Pauli für die Abfassung eines Briefes an die Römer. Seine Missionsthätigkeit im Oriente war geschlossen, vgl. Röm. 15, 19. 23. Durch Ueberbringung der Liebesgabe der Heidenchristen an die palästinensischen Judenchristen wollte er das Band der Gemeinschaft, welche er zwischen Juden- und Heidenwelt durch das eine und selbige Evangelium von Christo gestiftet hatte, befestigen und versiegeln. Dann war sein Vorsatz, den Boden des fernen Occidents vgl. ebends. v. 24. sich als Arbeitsfeld zu erwählen. An dieser Gränzscheide seiner Amtsthätigkeit sich befindend, fühlte er das Bedürfniss, wie die Nothwendigkeit, sich zu der römischen Christengemeinde in unmittelbarerer Weise, als bisher, in Beziehung zu setzen. Der feine Takt, den die Liebe ihm angebildet hatte und den er in allen Lebensverhältnissen so sicher und wirksam bewährte, leitete ihn auch zu diesem Schritte. Er sollte nächstens in Rom auftreten. Unmöglich konnte er dies als Fremder und persönlich Unbekannter. Er musste vorher der dortigen Gemeinde ausgesprochen haben, wie er es am Anfange und am Schlusse seines Briefes thut, wie sehr er sie auf dem Herzen trage, wie er schon seit lange sich vorgenommen habe, zu ihnen zu kommen, und nur bisher daran verhindert worden sei; denn leicht konnte es sie befremdet haben, dass der Apostel der Heidenwelt bis dahin sich scheinbar so wenig um sie, die Gemeinde der heidnischen Welthauptstadt, gekümmert habe. Er musste die Herzen auf seinen Empfang bereiten, um so mehr, da er nun doch wieder nur kürzere Zeit bei ihnen zu verweilen gedachte. Denn betrachtete er auch nicht, wie schon bemerkt, seine Wirksamkeit daselbst als ein Eingreifen in ein fremdes Amt, so war Rom doch weniger seiner längeren Anwesenheit bedürftig, da dort das Licht des Evangeliums schon auf den Leuchter gestellt war, und die Gluth seiner Liebe und seines aufopfernden Eifers trieb ihn nach dem fernen Westen, nach Spanien hin, damit diejenigen vornehmlich des Segens des Evangeliums theilhaftig würden, denen bisher noch nichts davon verkündigt war. So wollte er also den Römern einen Ersatz für einen längeren Aufenthalt, den er sich bei ihnen nicht gönnen zu dürfen meinte, voraufschicken. Damit war aber auch der Inhalt seines Briefes schon vorgezeichnet. Er sollte die persönliche Predigt Pauli in Rom vertreten, vgl. zu 1, 15., daher er eine zusammenhängende Lehrentwicklung des specifisch paulinischen Evangeliums enthält, wie kein anderer. Dieses Evangelium, wie es ihm, dem früheren Pharisäer und Gesetzeseiferer, offenbart war als Befreiung vom Joche des Gesetzes und eben dadurch als Zerstörung der Scheidewand, die Juden- und Heidenwelt trennte, als Versöhnung, Rechtfertigung und Neuschaffung Beider zu Einem Leibe in Christo Jesu, so hatte es sich ihm nun auch durch den Erfolg seiner praktischen Amtswirksamkeit als solches bewährt. An einem grossen Abschnitte derselben stehend und auf seine bisherige eigenthümliche innere und äussere Erfahrung, die sich gegenseitig zur Stütze, Förderung und reicheren Entfaltung diente, zurückblickend, konnte er, wenn er sein dadurch gestaltetes Evangelium zu einer grossen Gesammtanschauung zusammenfassen wollte, es in keiner anderen Form darlegen, als die-

jenige, welche im Römerbriefe uns vorliegt. Die Aufhebung des ungesetzlichen Heidenthumes, wie des gesetzlichen Judenthumes als unzulänglicher Gestaltungen des religiösen Lebens in das gerecht und selig machende Evangelium, in das Christenthum, als die absolute und allgenugsame Form der Religion, das ist das Thema seines Briefes, wie er es allseitig K. 1—8. entwickelt. Diese Idee des Evangeliums sollte sich aber auch fortschreitend geschichtlich realisiren, denn die göttliche Bestimmung muss ihre Erfüllung finden. Alles was im Hinblicke auf den bisherigen Entwickelungsgang diese Zuversicht zu stören und zu trüben im Stande war, musste nach dem höheren Plane des die Fäden der Geschichte in seiner Hand haltenden, und nicht nach dem Musterbilde menschlicher, sondern nach dem Paradigma göttlicher Weisheit verknüpfenden Gottes dennoch zur endlichen Verwirklichung seines ursprünglichen Gnadenrathschlusses dienen. Die Verwerfung des Evangeliums von Seiten des für dasselbe bestimmten Volkes bahnte seinen Uebergang zur Heidenwelt, um nach erfüllter Mission von dort wieder zu Israel zurückzukehren. Das Christenthum, so lehrt diese heilige und ächte Philosophie der Geschichte, ist das ideale, wie das reale Ziel der Menschheitsentwickelung. Nicht nur Judenthum und Heidenthum in sich aufzuheben, sondern auch Judenwelt und Heidenwelt in sich aufzunehmen, ist seine Bestimmung. Dies der Inhalt von K. 9—11., welche demnach nicht blos als zufälliges historisches Korollarium zu betrachten sind, sondern einen wesentlichen, integrirenden Bestandtheil der Entwickelung des Hauptthemas bilden, das sich so nach seinem begrifflichen, wie nach seinem geschichtlichen Inhalte auseinander legt. — Eine direkt polemische Tendenz gegen irrthümliche Richtungen der Gemeinde ist in diesem ersten dogmatischenIninhalte des Briefes nicht wahrzunehmen. Der Kampf gilt überall dem werkgerechten, der Lehre von der rechtfertigenden Gnade Gottes in Christo sich opponirenden Judenthume, dessen Repräsentanten in rhetorischer Weise persönlich eingeführt und angeredet werden vgl. 2, 1 ff. 17 ff. 9, 19 f., nirgends den pharisäischen Judenchristen, welche den Heidenchristen das mosaische Gesetz als ein neben dem Glauben an Christum nothwendiges Mittel der Rechtfertigung aufzulasten gedachten. So steht der didaktische Römerbrief in einem ähnlichen Verhältnisse zum polemischen Galaterbriefe, wie der Ephesierbrief zum Colosserbriefe. Auch die im zweiten paränetischen Haupttheile, der mit K. 12. beginnt, K. 14—15, 13. enthaltene Ermahnung zur gegenseitigen Duldsamkeit, zum Schonen und Tragen der Schwachen, führt uns nur auf eine von Seiten des judenchristlichen Theiles der Gemeinde im Leben befolgte Skrupulosität und Aengstlichkeit, keineswegs auf ein aggressives Verhalten derselben zu den Heidenchristen in der Absicht, die letzteren dem mosaischen Nomos unterthänig zu machen. Wir haben deshalb hier nur eine apostolische Exhortation, ähnlich der 1 Cor. 8.—10, 23—33., vgl. Neander a. a. O. S. 462—469., nicht eine der im Galaterbriefe entsprechende Polemik. K. 16, v. 17. 18. unseres Briefes enthält zwar eine positive Hinweisung auf judaistische Irrlehrer, doch hatten diese offenbar noch keinen

Eingang in die Gemeinde gefunden, welche deshalb nur vor ihnen gewarnt wird, während der Apostel zu ihrer eigenen ὑπακοή v. 19. sich des Besten versieht, und eine schleunige Ueberwindung jener Versuchung in Aussicht stellt v. 20. Hätten diese Irrlehrer schon eine verderbliche Wirksamkeit innerhalb der Gemeinde geübt, so würde der Apostel ihrer gewiss nicht nur so beiläufig am Schlusse des Briefes Erwähnung thun. Allerdings aber enthält die positive Entwickelung des dogmatischen Theiles des Briefes über das Wesen des Evangeliums im Verhältniss zum jüdischen Gesetzesstandpunkt zugleich das sicherste Prophylaktikon gegen diese Versuchung, und eine solche Nebenabsicht ist durch die Haupttendenz des Briefes an sich keineswegs ausgeschlossen, vielmehr wird sie nicht ohne Grund im Hinblicke sowohl auf die eigenthümliche antithetische Form der Entwickelung, als auf die bezeichneten römischen Gemeindeverhältnisse mit zu statuiren sein. Doch schloss dieselbe sich dann in beiläufiger und untergeordneter Weise, ohne deshalb auch ausdrücklich herausgestellt zu sein, mit an, und kann nicht als eigentliche Veranlassung des Schreibens gelten, eben so wenig als die Paränesen des zweiten Theiles, welche abgesehen von den direkten, auch manche indirekte Specialbeziehungen auf den Gemeindezustand enthalten mögen, die aber nicht als so wichtig zu setzen sind, dass sie den Apostel an sich zum Schreiben bestimmt hätten. Die zufällige Abreise der Phöbe nach Rom kann aber am allerwenigsten hier in Betracht gezogen werden. Weder würde sie den Apostel veranlasst haben zu schreiben, wenn er sonst keinen Grund zum Schreiben gehabt hätte, noch würde es ihm an einem Ueberbringer gemangelt haben, auch wenn Phöbe nicht gereist wäre. Es darf hier die Gelegenheit nicht mit der Veranlassung verwechselt werden.

Während die Aehnlichkeit des Inhaltes des Römerbriefes mit dem des Galaterbriefes die Ansicht nahe legt, dass der Apostel auch in ersterem eine direkte Polemik gegen die gesetzliche Tendenz einer judenchristlichen Parthei verfolge, führt die Beachtung des Unterschiedes in der Art und Form der Entwickelung, die in beiden Briefen herrscht, zu der Ueberzeugung, dass dem Römerbriefe dieser unmittelbar polemische Zweck fern liege, indem er nur eine allgemeine, positiv dogmatische Exposition des Heiles in Christo im Gegensatze zu dem Unheile, welchem die Heiden- und Judenwelt ausser Christo unterliegt, höchstens mit mittelbarer Verwahrung gegen leicht in der christlichen Gemeinde auftauchende, falsch nomistische Bestrebungen und auch die Römergemeinde zunächst von aussen bedrohende Versuchungen der Art, enthalte. Dies lässt sich auch im Ganzen als das gemeinsame Resultat der neueren Exegese, was die Auffassung des Gesammtinhaltes unseres Briefes betrifft, bezeichnen. Dieser Auffassung ist nun aber entschieden Dr. Baur in Tübingen entgegen getreten, schon in seiner im Jahre 1836 in der Tübinger Zeitschrift für Theologie Heft 3. über Zwek und Veranlassung des Römerbriefs erschienenen Abhandlung, und neuerdings in seiner Schrift: Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zur kritischen Geschichte des Urchristenthums. Stuttgart 1845. Nach Baur bildeten

Judenchristen, unter denen sich ohne Zweifel schon sehr frühe eine antipaulinische Richtung zu entwickeln begonnen habe, den Hauptbestandtheil der römischen Gemeinde. Dieselben hätten Anstoss an der paulinischen Wirksamkeit genommen, indem sie sahen, dass in Folge derselben die Heiden in immer grösserer Anzahl in das messianische Reich aufgenommen wurden, während Israel als Volk von demselben ausgeschlossen blieb. Dies erschien ihnen als eine Verkürzung der Juden, als eine Ungerechtigkeit gegen sie, als ein Widerspruch mit den den Juden, als dem Volke Gottes, gegebenen Verheissungen. Sie läugneten vielmehr, dass auch den Heiden derselbe Weg zur Seligkeit offen stehe, wie den Juden. Es hätte sich also nun nicht mehr um die früher verhandelte Frage gehandelt, ob die Heiden nur als Proselyten des Judenthumes, oder nur unter der Bedingung, dass sie sich beschneiden lassen, in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden dürften, sondern ob die Heiden als Heiden zuzulassen seien, ob nicht schon ihre geschehene und immer weiter gehende Aufnahme an sich als eine Ungerechtigkeit gegen die Juden und als eine Beeinträchtigung derselben anzusehen sei. Sie behaupteten demnach, das christliche Heil habe überhaupt nur eine partikuläre, keine universelle Bestimmung, die Mittheilung der Gnade des Evangeliums beruhe auf einem nationalen Vorrechte, keinem allgemein menschlichen Bedürfnisse. Gegen diese Behauptung streite nun der Apostel K. 9—11. des Römerbriefes, welche Kapitel demnach den Haupttheil des ganzen Briefes ausmachten, zu dem K. 1—8. sich nur als Einleitung verhielten. Paulus entwickele nämlich die allgemeinen Sätze, dass weder Heiden noch Juden Anspruch auf das Heil in Christo hätten, da dasselbe nur als freies Gnadengeschenk der sündigen Menschheit zu Theil werde, um davon K. 9—11. die Anwendung zu machen, dass demnach die von Seiten der Judenchristen beanstandete Aufnahme der Heiden, welche eine ungerechte Zurücksetzung der Juden enthalten sollte, vielmehr nur von den Juden selbst verschuldet sei, die statt des Glaubens an die Predigt des Evangeliums auf Abstammung und Gesetzeserfüllung gegründete Rechtsansprüche meinten geltend machen zu können. Die Judenchristen hätten in dem Universalismus des Apostels einen auf ungerechte Weise zum Nachtheil der Juden den Heiden gegebenen Vorzug gesehen, wogegen der Apostel geltend mache, da, so weit von Gerechtigkeit die Rede sein könne, hier alles nur auf den Glauben, oder die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* ankomme, so sei die Zurücksetzung der Juden gegen die Heiden nur die eigene Schuld ihres Unglaubens. Der Brief des Apostels an die Römer sei daher nicht als eine aus freiem Entschlusse hervorgegangene dogmatische Belehrung, sondern als eine durch judenchristlichen Widerspruch hervorgerufene Rechtfertigung seines apostolischen Amtes, des ihm als Heidenapostel gegebenen eigenthümlichen Berufes, anzusehen, und die Veranlassung des Apostels an die Römer zu schreiben, sei nicht in einem befreundeten, sondern vielmehr einem polemisch-apologetischen Verhältnisse zu ihnen zu suchen. Vgl. Baur Paulus, d. A. J. Ch. S. 342. 344. 347. 349. 355. 362. 374. 376. Ihm stimmt auch Schwegler bei; vgl. dessen Nachapostolisches Zeit-

alter in den Hauptmomenten seiner Entwickelung. Tübingen 1846. Bd. I. S. 166 ff. S. 285 ff.

Diese Auffassung hängt nun freilich weiter zurück mit der Ansicht zusammen, welche Dr. Baur über das Urchristenthum überhaupt aufgestellt hat. Nach dieser neuen, durch kunstvolle Kritik und Combination gebildeten Ansicht, deren Durchführung die Aechtheit des grösseren Theiles des Neuen Testamentes zum Opfer fällt, sollen nicht etwa nur die judaistischen Irrlehrer, sondern sämmtliche Apostel und judenchristlichen Gemeinden ihrer Zeit in einem engherzigen, judaistischen Partikularismus befangen gewesen sein, welchem gegenüber Paulus, der Heidenapostel, mit seiner universalistischen Tendenz als Neuerer erschien, und mit dem er in langwierige Kämpfe verwickelt war. Es ist nicht dieses Ortes auf diese Anschauungsweise im Allgemeinen genauer einzugehen; wir beschränken uns hier auf eine kurze Kritik desjenigen Ausläufers derselben, welcher in der charakterisirten Auffassung des Römerbriefes vorliegt. Zunächst nun wird der unbefangene Blick sich schwerlich jemals von der so klar in die Augen springenden Wahrnehmung losmachen, dass K. 1, v. 16. 17. das eigentliche Thema unseres Briefes ausgesprochen sei, welches dann von da ab bis K. 8. allseitig entwickelt wird. In dieser Wahrnehmung stimmen deshalb auch ausnahmslos alle Ausleger aller Zeiten überein. Viel unanstössiger wird es demnach erscheinen K. 9—11. als wohlmotivirten Anhang, denn K. 1—8 als blosse Einleitung zu dem erst K. 9—11. enthaltenen Thema zu betrachten. Wir haben aber überdies gesehen, dass man auch K. 9—11. ihre selbstständige Stellung als intregrirenden Bestandtheil der dogmatischen Gesammtentwickelung wahren kann*), ohne sie doch mit Dr. Baur zum Haupttheile des Briefes zu erheben, von welchem aus erst Veranlassung, Thema und Organismus desselben recht begriffen werden könne. Jedenfalls hätte man doch von Anfang an eine Andeutung dieser angeblichen Veranlassung erwartet, die dem Leser Richtung und Beziehung der Argumentation des Apostels klar gemacht hätte. Diese Andeutung ist aber nicht einmal K. 9—11. enthalten. Denn dort redet der Apostel wohl von werkgerechten Juden, die dem Glauben an das Evangelium widerstrebten, keineswegs aber von Judenchristen, die den Heiden den Eingang in das Messiasreich wehren wollten. Deshalb hat auch bisher kein Ausleger diese Andeutung zu finden vermocht. Auch der Verfasser der den Werken des Ambrosius angehängten Commentaria in XIII epistolas Paulinas nicht, auf den sich Dr. Baur S. 396 ff. bezieht. Denn Ambrosiaster parallelisirt, wie manche Ausleger nach ihm, die Tendenz der römischen Judenchristen mit der der galatischen Irrlehrer (hi sunt, sagt er, qui et Galatas subverterant), von einem die Heiden als solche ausschliessenden Partikularismus derselben aber weiss er nichts. Nirgends sind auch historische Spuren vorhanden, dass die Judenchristen jemals, sei

*) Vgl. auch Huther Zweck und Inhalt der 11 ersten Capitel des Römerbriefes. Schwerin, 1846. S. 24 f.

es zur apostolischen Zeit oder nach derselben, einer solchen Ansicht zugethan gewesen seien, und diese Behauptung erscheint um so unbegründeter, als ein solcher Standpunkt gradezu der Alttestamentlichen Prophetie, welche aufs Klarste die Aufnahme der Heidenwelt in die Theokratie, ihre Theilnahme am messianischen Reiche bezeugte, widersprochen hätte. Beschränkte Auffassung konnte wohl in den Weissagungen des Alten Bundes wegen der Alttestamentlichen Verhüllung, unter der in ihnen die Beschaffenheit der messianischen Zeit geschildert wird, die Weisung finden, die Heidenwelt dem mosaischen Nomos und seinen Institutionen zu unterwerfen, wenn sie des messianischen Heiles theilhaftig werden sollte, keineswegs aber eine Zurückweisung derselben zu Gunsten der einzig bevorzugten Judenwelt*). Auch war diese Forderung an und für sich selbst eine durchaus fern liegende und unnöthige. Denn mit der Uebernahme des mosaischen Nomos von Seiten der Heiden war das Judenthum in der That zu allen Rechten und Ehren gelangt, die es nur in Anspruch nehmen konnte, und dem engherzigen jüdischen Partikularismus, der so im Grunde einen Sieg über Heidenthum und Christenthum zugleich feierte, vollständig genügt. Dr. Baur

---

*) Zwar sagt Dr. Baur S. 344., den römischen Judenchristen sei die Theilnahme der Heiden an der Gnade des Evangeliums als eine Verkürzung der Juden erschienen, so lange nicht Israel als Nation an dieser Gnade Theil nehme: doch lässt er diese Beschränkung selbst wieder fallen und schildert ihren Partikularismus sonst überall als einen unbedingten. Selbst Schwegler a. a. O. S. 289 gibt zu, Baur habe die Abzweckung des Römerbriefes wohl etwas zu eng gefasst, wenn er zunächst nur eine Apologie der paulinischen Missionsthätigkeit darin findet: der erste Theil des Briefs wäre dann doch ein etwas unverhältnissmässiger Aufwand von Mitteln. Richtiger sei es vielleicht, die Tendenz des Schreibens etwas allgemeiner zu fassen, als Apologie des Paulinischen Christenthums überhaupt, als systematische Streitschrift gegen das Judenchristenthum. Noch mildernder, wiewohl eben so verfehlt und mit seiner katholisirenden Ansicht von der Römischen Gemeindegründung durch Petrus zusammenhängend, Thiersch, die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 166: Paulus suche der judenchristlichen Gemeinde, die aus einfachen Anhängern Petri bestanden habe, von ihrem nicht häretischen, aber noch etwas zurückgebliebenen Standpunkt zu einer reicheren Einsicht in das Erlösungswerk emporzuhelfen, bei der die Aengstlichkeit schwindet, welche Anschliessung an das mosaische Gesetz als Bedingung des Heiles noch aufrecht erhalten möchte. — Ziemlich mit Schwegler übereinstimmend äussert sich über Zweck und Inhalt unseres Briefes van Hengel Interpretatio Epistolae Pauli ad Romanos. Fascic. I. 1854. Vgl. p. 20.: Magis certe mihi cum Schweglero arridet, quod Bauro visum est, auctorem ad suum, qui dicitur, Universalismum Romae defendendum Epistolam scripsisse argumenti Apologetici. — p. 21.: Ergo his Christi sectatoribus Epistolam scripsit, cujus majori in parte habituri essent, quo ad refellendas Judaeorum argutias adjuvarentur ipsique perversis opinionibus et scrupulis liberarentur. — p. 22.: Nec tamen Apostoli consilium omnino assecutos esse puto, qui, uti jam Oecumenius, in gentium exterarum vocatione ad CHRISTI communionem causam cernere nolint, unde omnis disputatio quodammodo pendeat, iis etiam in locis, quorum argumentum alius generis esse videatur.

gibt zu, auch die römischen Judenchristen hätten eine Rechtfertigung aus den Werken des Gesetzes gesucht und gelehrt. Reichte diese Lehre nun nicht hin, um die paulinische Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben zu vernichten, den Eingang der Heiden in das Gottesreich zu beschränken, den der Juden hingegen zu mehren? Es ist demnach gar kein anderer Gegensatz gegen den paulinischen Universalismus denkbar, als der, welchen alle judenchristlichen Irrlehrer und Sekten faktisch eingenommen haben. Auch bestreitet der Apostel im Römerbriefe überall nur einen solchen, er streitet nur gegen die Werkgerechtigkeit, nicht gegen den intendirten Ausschluss der Heidenwelt überhaupt, und zwar gegen die Werkgerechtigkeit des Judenthumes, nicht gegen die Werkgerechtigkeit des judenchristlichen Theiles der Römergemeinde. Hätten die römischen Judenchristen diese Richtung verfolgt, so würde er sie direkt angegriffen haben und ihnen ähnlich wie den galatischen Irrlehrern und den galatischen Gemeinden entgegen getreten sein, und keine Rücksicht irgend welcher Art hätte den Heidenapostel bestimmt, diese das Evangelium an der Wurzel zerstörende Tendenz glimpflicher zu behandeln. Dasselbe muss übrigens selbst dann behauptet werden, wenn die Römergemeinde nicht dem gewöhnlichen galatischen, sondern dem von Baur charakterisirten jüdischen Exclusivismus zugethan war; denn dieser war ja nicht, wie Dr. Baur meint, vgl. S. 380., milder, sondern schroffer, als der galatische, insofern er sogar die bedingungsweise Zulassung der Heidenwelt zum messianischen Heile ausschloss. Wenn nun hiergegen S. 403 erinnert wird, dass Paulus in Rom nicht, wie in Galatien, seine eigene Schöpfung zerstört sah, und nicht eine eben so unmittelbar feindliche Gegenwirkung gegen sein apostolisches Ansehen zu bekämpfen hatte, dass er hier eine nicht im Rückfalle, sondern, wie er hoffen durfte, im Fortschritte vom Unvollkommenen zum Vollkommenen begriffene Gemeinde vor sich hatte: so ist dagegen zu bemerken, dass dann Paulus doch die die Gemeinde so verkehrt leitenden Irrlehrer desto entschiedener und rückhaltsloser befehdet und die Gemeinde selbst direkt und eindringlich ermahnt und verwarnt haben würde. Freilich aber läuft hier Alles wieder in den Ausgangspunkt zurück, in die Hypothese nämlich, dass nicht nur die judaistische Häresie der apostolischen Zeit, sondern das apostolische Judenchristenthum überhaupt nur ein werkgegerechter Partikularismus gewesen sei. Doch mochte ein solcher Standpunkt auch von den δοκοῦντες εἶναί τι, von Jakobus, Kephas oder Johannes ausgegangen sein, Paulus würde ihm sicherlich sein rücksichtsloses ἀνάθεμα ἔστω! entgegen gesetzt haben. Vgl. auch Fritzsche Comment. Tom. II. p. 238—240. u. Delitzsch, Zur Einleitung in den Brief an die Römer, in Rudelbach u. Guericke's Zeitschr. 1849. IV. S. 602 ff.

Was endlich die Authentie unseres Briefes betrifft, so ist dieselbe sowohl durch das einstimmige Zeugniss der Patres, wie der Häretiker, als auch durch den unvertilgbaren Stempel des apostolischen Geistes, den er trägt, unerschütterlich beglaubigt. Sie ist deshalb auch, abgesehen von den oberflächlichen, längst verschollenen Angriffen des

Engländers Evanson (the dissonance of the four generally received evangelists. 1792. p. 259 ff.) niemals beanstandet worden. Selbst Dr. Baur (Paulus S. 248.) rechnet den Römerbrief nebst dem Galaterbriefe und den beiden Corintherbriefen zu den Homologumenis, während er freilich die übrigen neun paulinischen Briefe in die Klasse der Antilegomena stellt, so dass allerdings jenes Zugeständniss uns an das Timeo Danaos et dona ferentes erinnern kann. Von der Integrität des Briefes, namentlich der Aechtheit von K. 15. und 16. wird gehörigen Ortes zu handeln sein.

Erstes Kapitel.

V. 1—7. Begrüssung. Das derselben zum Grunde liegende Grussschema würde in der gewöhnlichen Form lauten: *Παῦλος Ῥωμαίοις χαίρειν.* Die apostolische Erweiterung und Umbildung desselben lässt uns von vorne herein erkennen, dass das Evangelium nicht herkömmliche Form, sondern in die herkömmliche Form eingehender, aber sie umgestaltender Geist und Leben ist. Die Begrüssung ist ausführlicher, als die der übrigen paulinischen Briefe, denn der Apostel hat sich bei der Gemeinde der Welthauptstadt, die er weder gestiftet, noch bisher besucht hat, erst einzuführen. Er führt sich aber ein als gottverordneten Apostel (v. 1), des Evangeliums vom Gottes- und Menschensohn, welches er ihnen im Folgenden zu verkündigen gedenkt, des durch Prophetenwort und Auferstehungsthat bestätigten (v. 2—4), und zwar als Apostel der Heiden (v. 5), von denen auch die Römer ein Theil sind (v. 6). So tritt sogleich und zugleich die sachliche wie auch seine persönliche Berechtigung und Verpflichtung zum Schreiben hervor.

V. 1. *Παῦλος*] Dieser ursprünglich heidnische Name (das lateinische paulus nach dem häufigen Wechsel zwischen *ρ* und *λ* identisch mit dem griechischen *παῦρος* vgl. Homer Jl. 2, 675.) findet sich neben dem jüdischen *Σαῦλος* (שָׁאוּל) zuerst AG. 13, 9. auf der ersten Missionsreise des Apostels unter die Heiden. Von da an tritt er ausschliesslich, sowohl in der Apostelgeschichte, als auch in den paulinischen Briefen, statt des letzteren auf. Paulus schloss sich also von jener Zeit an als Apostel der Heiden auch in der äusseren Benennung an sie an.*) *δοῦλος Ι. Χρ.*] bezeichnet in der Ueberschrift, als Epitheton zum Nomen proprium, nicht das allgemeine Knechtsverhältniss, in welchem alle Christen zu ihrem Herrn Christo stehen, sondern das besondere Verhältniss des Amtes, des Dienstes im Reiche Jesu Christi. Deshalb bilden aber *δοῦλος* und das nachfolgende *ἀπόστολος* keine Tautologie. Der Begriff des *δοῦλος* ist genereller, der des *ἀπόστολος* specieller, jener wird durch diesen genauer bestimmt. Der *δοῦλος* ist nicht nothwendig *ἀπόστολος*, er kann auch *προφήτης, εὐαγγελιστής, ποιμήν* und *διδάσ-*

---

*) In circumcisione nomen *Sauli* Ebraeum ipsi datum esse, dubium non est; et fieri potuit, ut *Pauli* nomen, cum ab aliis ita vocaretur, lubentius usurparit, *tum* quia notius et communius, *tum* ut vocabulum lubentius Graeci ac Romani, quibus id gratiosum ac familiare erat, agnoscerent, quorum se doctorem profitebatur, *tum* quod circumcisio jamjam abroganda penitus fuerit, doctrina imprimis hujus Apostoli, pleneque in ejus locum surrogandus baptismus, synagoga Judaica cum honore sepulta. *Calov.* z. u. St.

καλος sein. Auch der alttestamentliche עֶבֶד יְהוָה ist nicht blos Prophet, sondern er kann auch König, Priester u. s. f. sein. So findet zwischen *δοῦλος* und *κλητὸς ἀπόστολος* eine Gradation statt, denn der *ἀπόστολος* nimmt die höchste Stelle unter den Neutestamentlichen *δούλοις* ein. *κλητὸς ἀπόστολος*] Alle Apostel waren unmittelbar zu ihrem Amte berufen (*κλητοί*), aber auch Paulus war es, vgl. AG. 9, 6. 15. 22, 21. 26, 16—18. Gal. 1, 1. 12. Dass er gerade, der später Hinzugekommene, diese *κλῆσις* besonders hervorhebt, wo er sich als Apostel dokumentiren will, ist natürlich, ohne dass dabei eine absichtliche Vergleichung mit den übrigen Aposteln, oder eine Zurückweisung etwaiger Verdächtigung seiner apostolischen Stellung erzielt ist. *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ*] Die Berufung zum Apostelamte hat ihren Zweck und Inhalt in dem Ausgesondertsein zur Evangeliumsverkündigung. Beides coincidirt auch in denselben Zeitmoment der AG. 9. beschriebenen Bekehrung, und der *ἀφορισμός* hat eine in die Gegenwart der Briefabfassung hineinreichende Dauer. Daher das Perfect *ἀφωρισμένος*. Der Begriff der Aussonderung nähert sich dem, was wir modern „Bestimmung" nennen. Es findet hier keine Beziehung auf den ewigen Rathschluss Gottes statt, denn *ἀφορίζεσθαι* ist an sich nicht gleich *προορίζεσθαι*, und der Zusatz *ἐκ κοιλίας μητρός μου* Gal. 1, 15. fehlt hier. Auch auf den Akt der Antiochenischen Gemeinde-Berufung AG. 13, 2., an den manche Ausleger nicht ohne Schein gedacht haben (vgl. dort das *ἀφορίσατέ μοι*), ist keine Rücksicht genommen, denn der *ἀφορισμός* ist ein unmittelbarer und entspricht mehr dem *προςκέκλημαι*, von dem dort die Rede ist. *εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ*, für das Evangelium Gottes, nicht um daran zu glauben, sondern um es zu verkündigen. *εἰς*, in, für, ist Zweckpartikel, *θεοῦ* ist genit. causae, nicht object., denn Gott ist der Urheber, nicht der Inhalt der Heilsverkündigung; letzteres ist Christus, wie diess v. 3 und 4. ausdrücklich sagt. So *εὐαγγέλιον θεοῦ* auch Röm. 15, 16. 1 Thess. 2, 2. 8. 9. 1 Petr. 4, 17 u. s. — V. 2. Das Evangelium ist die uralte, von den glaubhaftesten Zeugen vorherverkündigte, in verbürgten Schriften niedergelegte Wahrheit. *καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην*, sagt derselbe Apostel AG. 13, 32. Dadurch wird die Bedeutung und Herrlichkeit des Evangeliums besonders hervorgehoben, wie auch durch diesen und die folgenden Verse bis v. 5. die heilige Würde des apostolischen Amtes hervortritt. *ὃ προεπηγγείλατο*] Nicht sowohl das Evangelium, die Kunde von Christo, obschon auch diese, vgl. 10, 15., als vielmehr Christum selbst oder die Erlösung hat Gott vorherverkündigen lassen durch die Propheten. Der Ausdruck ist demnach concis, und das Relativum *ὅ* bezieht sich auf den Inhalt des Evangeliums. *διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ*] Nicht nur die vier grossen und zwölf kleinen Propheten sind gemeint, auch nicht der mit Samuel beginnende Prophetenstand im Allgemeinen, sondern alle Männer, von denen Weissagungen auf Christum in den Alttestml. Bundesschriften, *ἐν γραφαῖς ἁγίαις*, sich verzeichnet finden. Auch Moses und David gehören demnach zu diesen *προφηταῖς*. —

V. 3. *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*] Nach Wortstellung und Grammatik mit *προεπηγγείλατο,* nicht mit *εὐαγγέλιον* v. 1. zu verbinden, obgleich allerdings der Sache nach das Objekt des letzteren hier angegeben werden soll. *υἱὸς θεοῦ* ist nicht als blosser messianischer Amtsname zu fassen, sondern bezeichnet bei unserem Apostel stets ein metaphysisches Verhältniss Christi zum Vater. Es ist die Rede vom *υἱὸς μονογενὴς παρὰ πατρός* Joh. 1, 14., vom *υἱὸς ἴδιος* Röm, 8, 32. Als solcher vornehmlich musste er erwiesen werden v. 4. Wir haben hier denselben Gegensatz der Menschheit und Gottheit Jesu Christi wie 9, 5., welche Stelle an sich schon für die Bedeutung des *υἱὸς θεοῦ* an der unsrigen entscheidend ist. vgl. Col. 1, 13—17. die Beschreibung des *υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.* — *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυΐδ*] Als Sohn Davids ist er den Verheissungen der Propheten zufolge geboren; auch nur als solcher ist er ein *γενόμενος,* ein in der Zeit Geborener, ein Gewordener vgl. Gal. 4, 4., denn als Sohn Gottes ist er der ewig Seiende. Dennoch ist dieser ewig seiende Sohn Gottes ein Sohn Davids geworden, nicht durch Wandelung seiner unwandelbaren Gottheit — man sollte nicht vergessen, dass nur im pantheistischen Systeme die Verendlichung des Unendlichen einen Sinn hat, — sondern durch An- und Aufnahme der Menschheit in die Einheit seiner göttlichen Person. Der menschgewordene Sohn Gottes ist nur Einer, darum ist der Ausdruck erlaubt: der Sohn Gottes ist aus dem Samen Davids geboren. *κατὰ σάρκα*] *σάρξ* bedeutet hier die gesammte Menschennatur, welche nach dem charakteristischen Merkmale ihrer sichtbaren, sinnlichen Erscheinung bezeichnet ist. In demselben Sinne steht Joh. 1, 14: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο,* nicht wesentlich verschieden von: Gott ward Mensch. vgl. Röm. 9, 5. Das ethische Moment der Sündlichkeit der *σάρξ* liegt hier fern, denn Christus ist nicht *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας,* sondern nur *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* erschienen; aber auch die Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit der *σάρξ* soll nicht ausdrücklich hervorgehoben werden, denn auch seine Menschennatur wird als eine *ἐκ σπέρματος Δαυΐδ* nach der Verheissung entstandene verherrlicht; sondern es wird nur diese seine reelle, aus *σῶμα* und *ψυχή* bestehende Menschennatur selbst bezeichnet. — V. 4. *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*] *ὁρίζειν τινά τι* Jemanden zu etwas bestimmen, ernennen, einsetzen, constituere, creare. So in allen Neutestml. Stellen, Luc. 22, 22. AG. 2, 23. 10, 42. 11, 29. 17, 26. 31. Hebr. 4, 7. Wenn daher Chrys. und Theophyl. *ὁρισθέντος* durch *δειχθέντος, ἀποδειχθέντος, ἀποφανθέντος, βεβαιωθέντος, κριθέντος* erklären, so muss dies mehr als Sinn- denn als Worterklärung gelten. Christus ist als Sohn Gottes dargethan, erwiesen, insofern er vor den Menschen oder in der Ueberzeugung der Menschen durch die Auferstehung von den Todten dazu eingesetzt ist. Ganz parallel ist der Gedanke A.G. 13, 33. — Da *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* den offenbaren Gegensatz zu *κατὰ σάρκα* bildet, so erscheint es als unnatürlich *ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα* und *ἐξ ἀναστάσεως* zu coordiniren und gleichmässig dem *κατὰ σάρκα* entgegenzusetzen, nach welcher Construktionsweise Christus als der Sohn

Gottes erwiesen sein soll „in Kraft, nach dem Geist und durch die Auferstehung.“ Vielmehr nöthigt die geläufige Antithesis von σάρξ und πνεῦμα zu erklären: Er ist Sohn Davids κατὰ σάρκα, Sohn Gottes κατὰ πνεῦμα. Die Worte ἐν δυνάμει müssen also entweder mit ὁρισθέντος oder mit υἱοῦ θεοῦ verbunden werden. Wollten wir nach der ersten Verbindungsweise ἐν δυνάμει erklären „in der Kraft Gottes“, so würden wir den Zusatz θεοῦ vermissen vgl. 2 Cor. 13, 4. 1 Cor. 6, 14. oder einen Ausdruck wie διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός Röm. 6, 4. erwarten. Wollte man aber ἐν δυνάμει adverbialisch fassen im Sinne von potenter, evidenter: „der auf nachdrückliche Weise, kräftig, schlagend erwiesen ist“, so müsste wohl die Wortstellung τοῦ ἐν δυνάμει ὁρισθέντος als die angemessenere und weniger missverständliche erscheinen. Demnach halten wir die Verknüpfung mit υἱοῦ θεοῦ für die einfachste und natürlichste. Id est, sagt Melanchthon, declaratus est esse filius Dei potens. „Der eingesetzt, d. i. dargethan, erwiesen ist als ein Sohn Gottes in der Kraft.“ Bezeichnete nun die σάρξ die niedere, menschliche Natur, so kann das πνεῦμα nur zur Bezeichnung des höheren, göttlichen Principes in Christo dienen.*) Es kann also hier nicht an das πνεῦμα ἅγιον, welches, nach kirchlichem Ausdrucke, die dritte Person in der Gottheit ist, gedacht werden, weder insofern dasselbe durch die Propheten geredet und von Christi Gottessohnschaft gezeugt hat, noch insofern er selbst als der Messias mit demselben gesalbt war ohne Maass, noch insofern er dieses πνεῦμα seit seiner Verklärung durch die Auferstehung über die Seinen ausgegossen hat; auch wird das πνεῦμα ἅγιον im N. T. sonst nie durch πνεῦμα ἁγιωσύνης bezeichnet und dieser Ausdruck verhindert die Verwechselung: vielmehr ist πνεῦμα ἁγιωσύνης hier nichts Anderes als die höhere, himmlische, göttliche Natur Christi, nach welcher oder in welcher er der Sohn Gottes ist. Es wird dem Sohne Gottes hier pneumatische Wesenheit zugeschrieben, denn das πνεῦμα ὁ θεός Joh. 4, 24. bezieht sich auch auf ihn und 2 Cor. 3, 17. wird er selbst τὸ πνεῦμα genannt, nach Hebr. 9, 14. aber hat er sich διὰ πνεύματος αἰωνίου Gott geopfert. ἁγιωσύνης ist genit. qualitatis und characterisirt die Beschaffenheit des πνεῦμα näher. Ἁγιωσύνη selbst ist zu unterscheiden von ἁγιασμός, es bedeutet: Heiligkeit (vgl. 2 Cor. 7, 1. 1 Thess. 3, 13.), nicht: Heiligung. Der Grund aber, warum der Apostel den Sohn Gottes hier einen υἱὸν θεοῦ ἐν δυνάμει und seine höhere Natur ein πνεῦμα ἁγιωσύνης nennt, scheint kein anderer zu sein, als der, dass mit der σάρξ, der Menschennatur, welche er ihm zugeschrieben hat, sich sogleich der Begriff der Hinfälligkeit und der

*) Vgl. den Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ zur Bezeichnung der göttlichen und menschlichen Natur Christi bei Gregor Nanz. Orat. XXXIX. 13. p. 685. XXXVIII. 13. p. 671. angeführt von Ullmann Gregor von Nazianz, der Theologe. S. 398. 400. Auch Cyprian de idolorum vanitate gebraucht von der Menschwerdung den Ausdruck: Carnem Spiritus sanctus induitur.

Sündhaftigkeit verbindet, obgleich derselbe, wie bemerkt, an sich in unserer Stelle nicht in dem Worte liegt. In der That aber hatte der Sohn Gottes sich der ἀσθενεία σαρκός unterworfen und war ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας erschienen, dennoch war und blieb er υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης und gerade durch seine Auferstehung als den Sieg über Tod und Sünde hat er sich als den allmächtig lebendigen und heiligen Sohn Gottes erwiesen, dem da gegeben ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden, dass er das ewige Leben gebe denen, die ihm der Vater gegeben hat, Matth. 28, 18. Joh. 17, 2. Zu unserer Stelle ist übrigens zu vergleichen der ähnliche Gedanke 1 Tim. 3, 16.: Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, so wie die Entgegensetzung von σάρξ und πνεῦμα 1 Petr. 3, 18. ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν] Das ἐκ kann als Zeit- oder als Causalpartikel (vgl. Jak. 2, 18.) gefasst werden. Seit oder durch die Auferstehung von den Todten ist Christus als der Sohn Gottes erwiesen. Die causale Bedeutung ist vorzuziehen, denn überall bezeichnet die apostolische Predigt die Auferstehung Jesu Christi als den Grund des Glaubens an seine Gottessohnschaft, vgl. AG. 2, 24. 13, 30 ff. 17, 3. 31. 26, 23. Diesen Beweis bot sie in der That dar nach Joh. 2, 19. 10, 18. Sie bestätigte das Zeugniss Christi von sich selber, dessen Inhalt seine Gottessohnschaft war. ἀνάστασις νεκρῶν kann grammatisch nicht identisch sein mit ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν. Christi Auferstehung ist die Todtenauferstehung selbst, insofern in seiner Auferstehung die unsere beschlossen ist, insofern seine Auferstehung im concreten Falle die allgemeine Auferstehung darstellt, AG. 4, 2. 17, 32. 23, 6. 26, 23. 1 Cor. 15, 12. Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν] ist nicht mit ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν zu verbinden, wie Itala und Vulgata thun, sondern als Apposition zu τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ v. 3. zu fassen. Dieser Davids- und Gottessohn ist die historische Person Jesus Christus, der Mensch Jesus, der Messias (Χριστός), der gemeinsame Herr der Kirche, dessen δοῦλος im engeren Sinne der Apostel ist, wie dies v. 5. noch einmal in weiterer Ausführung und specieller Bestimmung hervorhebt. Deshalb ist aber ἡμῶν nicht etwa ausschliesslich auf die Apostel zu beziehen, denn Christus ist der Herr Aller, wie auch alle Gläubige seine δοῦλοι sind, vgl. Eph. 6, 6. 1 Cor. 7, 22. — V. 5. δι' οὗ] Die Formel διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ stellt Christum als Vermittler eines Verhältnisses dar, dessen Grundursache der θεὸς πατήρ ist. Die Intervention (διὰ) ist demnach hier von der causa principalis (ὑπό) zu unterscheiden, vgl. 15, 15. ἐλάβομεν] bezieht sich nicht auf sämmtliche Apostel, sondern auf Paulum allein, denn πάντα τὰ ἔθνη waren ja gerade sein des Heidenapostels eigenthümlicher Wirkungskreis, und er will auch im Folgenden nur seine Berechtigung, den Römern, die auch zu diesen ἔθνη gehören, zu schreiben darthun. χάριν καὶ ἀποστολήν] Das καὶ ist explikativ: Gnade, nämlich Apostelamt. Von der bekehrenden Gnade zu reden, war hier keine Veranlassung. vgl. 15, 15. 16. Der Apostel betrachtet auch sonst, sein mühevolles Amt um seines Inhaltes und Zweckes willen als eine Gnadengabe Gottes. Eph. 3, 2. 3. 7. 8. εἰς ὑπακοὴν πίστεως] εἰς Zweckpartikel: Ich habe die

Gnade des Apostelamtes empfangen für den Glaubensgehorsam, d. i. damit Glaubensgehorsam entstehe, hergestellt werde. Aehnlich v. 1. *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον. Πίστεως* kann als genit. autoris gefasst werden: Der Gehorsam gegen Gott, welchen der Glaube fordert oder wirkt. Doch ist der Apostel nicht Apostel, um diesen Gehorsam, sondern um den Glauben an das Evangelium selbst, dessen nothwendige und unmittelbare Folge dann der Gehorsam ist, zu pflanzen. Die *πίστις* nicht die *ὑπακοή* bildet das Thema des Römerbriefes. Man kann ferner *πίστεως* als genit. appositionis nehmen: Der Gehorsam, welcher im Glauben besteht. Allerdings ist der Glaube ein Akt des Gehorsams gegen Gottes Wort, woher die Ausdrücke *ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ* Röm. 10, 16. 2 Thess. 1, 8. *ἀπειθεῖν τῷ λόγῳ* oder *τῷ εὐαγγελίῳ* 1 Petr. 2, 8. 4, 17. Doch erscheint es nicht angemessen, dass der Apostel hier eine charakteristische Qualität des Glaubens angiebt, wo es ihm, übereinstimmend mit dem Zwecke seines Briefes, nur darauf ankömmt zu bezeugen, sein Amt bestehe darin, alle Welt dem Glauben selbst unterwürfig zu machen. Deshalb verdient die Erklärung den Vorzug, welche *πίστεως* als genit. objectivus betrachtet: Um Gehorsam gegen den Glauben aufzurichten. Die grammatische Verbindung ist durch 2 Cor. 10, 5.: *ἡ ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ*, 1 Petr. 1, 22.: *ἡ ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας* gerechtfertigt, die Weise des Ausdruckes selbst durch AG. 6, 7.: *ὑπακούειν τῇ πίστει*. Es darf dann aber nicht die im N. T. fragliche Bedeutung von *πίστις*: Glaubenslehre, fides, quae creditur, doctrina christiana, angenommen werden, vielmehr sollen *πάντα τὰ ἔθνη* sich dem subjektiven Glauben, fidei qua creditur, *τῷ πιστεύειν* gehorsam unterziehen, wobei allerdings der subjektive Glaube, wie öfter, objektivirt, als Potenz, zu denken ist. *ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι*] Die Verbindung mit den nächststehenden Worten *εἰς ὑπακοὴν πίστεως* ist die natürlichste im Sinne von *ἵνα γένηται ὑπακοὴ πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*, „damit Gehorsam des Glaubens unter allen Heiden gewirkt werde.“ *Πάντα τὰ ἔθνη* sind hier nicht alle Völker mit Einschluss der Juden, wie Matth. 28, 13., sondern alle Heiden. Denn der Apostel bezeichnet sich niemals so gleichmässig als Juden- und Heidenapostel. Ausdrücklich und wiederholt charakterisirt er namentlich im Römerbriefe seinen Beruf als den des Heidenapostels vgl. 1, 13 ff. 11, 13. 15, 16. Damit ist an sich nicht jede Wirksamkeit unter den Juden ausgeschlossen, sondern denominatio fit a parte potiori. *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*] Die Verbindung mit *πίστεως* ist grammatisch unhaltbar, denn man sagt nicht *πίστις ὑπέρ τινος*, auch die Verknüpfung mit *χάριν καὶ ἀποστολήν* liegt weiter ab, als die mit *εἰς ὑπακοὴν — ἔθνεσιν*, „damit Unterwerfung unter den Glauben gewirkt werde unter allen Heiden zum Besten (zur Verherrlichung) seines Namens.“ vgl. AG. 15, 26. 21, 13. auch 9, 15. *ὄνομα* dient metonymisch zur Bezeichnung der Person oder Sache selbst, insofern im Namen die charakteristische Bestimmtheit derselben ausgedrückt ist. — V. 6. *ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς*] Dass auch die Römer zu diesen *ἔθνη* gehören, an die der Auftrag des Apostels geht, ist der Grund, weshalb er ihnen schreibt. *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*] Der Apostel schreibt

sonst die Berufung stets Gott dem Vater zu, vgl. 8, 30. 9, 24. 1 Cor. 1, 9. 7, 15. 17. 1 Thess. 2, 12. 2 Thess. 2, 14. 2 Tim. 1, 9. Deshalb dürfte Ἰησοῦ Χριστοῦ an unserer Stelle nicht als genit. causae, sondern als Genitiv der Angehörigkeit zu fassen sein, und der Sinn demnach zu umschreiben: die von Gott Berufenen, welche Jesu Christo angehören. — Das Zeichen der Parenthese ist sowohl hier v. 5. 6. als auch v. 3. 4. als den zusammenhängenden Gedankengang grundlos und zweckwidrig unterbrechend zu streichen. — V. 7. *πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ — ἁγίοις*] Der Apostel vollendet jetzt, nach Abschluss der reichen und natürlich sich anreihenden Zwischengedanken v. 2 — 6., die eigentliche Aufschrift des Briefes: *Παῦλος, δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις.* Das bei den Griechen sonst häufig vorkommende *χαίρειν* oder *εὖ πράττειν* macht die blosse Aufschrift zum Grusse. Es ist aber an sich nicht nothwendig. Hier tritt der Inhalt des *χαίρειν* in dem folgenden *χάρις ὑμῖν κτλ.* als selbstständiger Satz und weiter ausgebildeter Segenswunsch auf. Das *πᾶσι* adressirt den Brief einfach an die ganze römische Gemeinde, ohne Nebenbeziehung auf den Unterschied von Einheimischen und Fremden (an welche letzteren v. 8. zu denken verbietet), oder von Bekannten und Unbekannten: „Allen zur Gemeinde in Rom gehörigen Gläubigen.“ Paulus sagt aber nicht einfach *πιστοῖς*, sondern die objektive Herrlichkeit des Christenstandes hervorhebend: *ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις*] Es sind dies sonst dem Alttestml. jetzt dem Neutestml. Bundesvolke, dem wahren *Ἰσραὴλ θεοῦ*, zugeschriebene und zustehende Vorzüge. Die Christen sind *ἀγαπητοὶ θεοῦ* in Christo *τῷ ἠγαπημένῳ* Eph. 1, 6. und *κλητοὶ ἅγιοι* 1 Cor. 1, 2., d. i. von der Welt durch heiligen Ruf ausgesondert und Gott geweiht *ἐν Χριστῷ*, der sich selbst für sie geheiliget hat, Joh. 17, 19., und *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, dessen Tempel sie sind 1 Cor. 6, 11. Non ideo vocati sunt, sagt Augustin, quia sancti erant, sed ideo sancti effecti, quia vocati sunt. vgl. das הִקְדִּישׁ קְרֻאָיו Zephan. 1, 7. *Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη*] nämlich: *εἴη*. Diese Worte, wenn auch dem in der Grussformel sonst üblichen *χαίρειν* (vgl. AG. 15, 23. 23, 26.) entsprechend, haben dennoch, wie gerade die Abweichung und Umbildung zeigt, im Munde des Apostels einen tieferen, innerlichen, geistlichen Inhalt. Die *εἰρήνη*, unser Friede mit Gott, ist Folge der *χάρις* der Gnade, des Friedens, welchen Gott mit uns in Christo geschlossen hat. *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*] Es ist falsch *κυρίου* wie *ἡμῶν* von *πατρός* abhängen zu lassen; dagegen spricht 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4.: vielmehr ist vor *κυρίου* die Präposition *ἀπό* im Gedanken zu wiederholen. Die Gleichstellung des *θεὸς πατήρ* und des *κύριος Ἰησοῦς* in Hinsicht auf die Ertheilung der *χάρις* und *εἰρήνη* gehört zu den mittelbaren, aber entscheidenden Beweisen für die Gottheit Christi. Es ist zuzugeben, dass Gott, wie immer, so auch hier als causa principalis, Christus als causa medians zu denken ist. Aber *χάριν καὶ εἰρήνην* kann keine Creatur in der Form realer Mittheilung, sondern nur durch Verkündigung vermitteln. Wie Gal. 1, 1. in den Worten *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός* Gott

wie Christus als Heilsmittler, oder specieller als Mittler des Apostelamtes, so wird hier in dem ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ Christus wie Gott als Gnaden- und Friedensquell gedacht, wenn auch der eine in medialer, der andere in principaler Weise. — Gott ist πατὴρ ἡμῶν insofern wir die υἱοθεσία durch Christum erlangt haben. Indem der υἱὸς θεοῦ zum δοῦλος θεοῦ ward, hat er uns die υἱοθεσία erworben, sich selbst aber das Recht des κύριος im Verhältnisse zur Gemeinde.

V. 8—17. Eingang und Thema des Briefes. Bezeugung seines Dankes für der Römer weltkundigen Glauben, seines Andenkens an sie im Gebete und seines Wunsches, zu ihnen zu kommen, denn wie allen Heiden schulde er auch ihnen die Verkündigung des Evangeliums, dessen er sich um seiner herrlichen Kraft und Wirkung willen nicht schäme, denn es offenbare die vor Gott geltende Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kömmt.

V. 8. Der Dank, welchen der Apostel für den Glauben aller Gemeinden beständig auf dem Herzen trägt, wie er dies im Eingange fast aller seiner Briefe bezeugt, eröffnet einen Blick in sein apostolisches Herz und thut kund, dass er sich mit Recht 2 Cor. 11, 28. der μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν rühmen konnte. πρῶτον μέν] primum quidem, zuvörderst; das Weitere sollte durch ein εἶτα oder ἔπειτα δέ angeknüpft werden, was aber im rasch aufeinander folgenden Gedankendrange wegbleibt. τῷ θεῷ μου] am besten erklärt durch AG. 27, 23.: οὗ εἰμί, ᾧ καὶ λατρεύω. vgl. 1 Cor. 1, 4. Phil. 4, 19. διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ] Aller Dank des Christen geschieht durch Jesum Christum, insofern alle Wohlthat, wofür er zu danken hat, ihm durch Christum vermittelt ist. vgl. 7, 25. Col. 3, 17. Treffend bemerkt Oecum.: αὐτὸς γὰρ ἡμῖν αἴτιος τῆς εἰς τὸν πατέρα εὐχαριστίας, ὁ καὶ προςλαβόμενος ἡμᾶς καὶ τῷ ἰδίῳ αἵματι πρὸς ἐκεῖνον καταλλάξας. Es ist also nicht mit Orig. u. M. Christus als vermittelnder Ueberbringer des Dankes zu denken. ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ] ist hyperbolischer Ausdruck, wie 16, 19. 1 Thess. 1, 8. Joh. 12, 19. Allerdings aber war das Evangelium schon zu des Apostels Zeiten fast in der ganzen, damals bekannten, civilisirten Welt verkündiget, und dass auch in der Welthauptstadt Rom eine christliche Gemeinde gegründet war, konnte den übrigen Gemeinden nicht unbekannt geblieben sein. Der Apostel dankt übrigens für das Factum, dass der Römer Glaube in der ganzen Welt ruchbar ist, nicht an und für sich selbst, sondern insofern dasselbe den Beweis für die gediegene und rühmliche Beschaffenheit ihres Glaubens ablegt. Dass er hier nur für die πίστις der Römer dankt, nicht auch für ihre ἀγάπη wie Col. 1, 4. oder ihre γνῶσις wie 1 Cor. 1, 5. ist in der Tendenz seines Briefes begründet, vgl. v. 12. 17. Richtig übrigens Calvin: Praedicatam in toto orbe fidem Romanorum intelligamus omnium fidelium ore, qui de ipsa recte et sentire et pronuntiare poterant. — V. 9. Der eben ausgesprochene Dank ist Ausfluss der unausgesetzten Theilnahme des Apostels für die Römer; dadurch wird die Aufrichtigkeit seines Dankes begründet. μάρτυς — θεός] vgl. die Schwurformeln Phil. 1, 8. 2 Cor. 1, 23. 11, 31. 1 Thess. 2, 5. Auch der ausser-

gerichtliche Eid aus heiliger Gesinnung und zu heiligem Zwecke ist gestattet; das Gesetz und sein Erfüller Matth. 5, 33 ff. verbietet nur den Meineid und das gedankenlose, unnütze Schwören. Der Gemeinde, zur Stärkung ihres Vertrauens zu seiner Person, seinen Aussagen und seiner Lehre, seine Wahrhaftigkeit und die Aufrichtigkeit seiner Liebe zu versiegeln, ist dem Apostel eine hinlängliche Veranlassung zur eidlichen Betheuerung. *ῷ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*] Diese Worte bekräftigen die Wahrheit seiner Aussage. Denn den Gott, welchem er so treulich am Evangelium dienet, wird er durch keine Lüge beleidigen. Und ist er von Herzen Diener des Evangeliums, so wird er natürlich auch das lebendigste Interesse an den durch das Evangelium gegründeten Gemeinden nehmen. Paulus dient aber Gott *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* nicht insofern er daran glaubt, sondern insofern er es verkündiget und verbreitet; *ἐν* bezeichnet die Sphäre, in der sein Dienst sich bewegt. *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* ist genit. object.: „das Evangelium von seinem Sohne, d. i. welches den Sohn Gottes zum Inhalte und Gegenstande hat" im Unterschiede von *εὐαγγέλιον θεοῦ* v. 1. = *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* v. 3. Das Evangelium geht von Gott dem Vater aus und handelt vom Sohne Gottes. — *ἐν τῷ πνεύματί μου* soll nicht etwa den Dienst des Apostels als einen Dienst im Geiste und in der Wahrheit im Gegensatze zum eitelen Götzendienste der Heiden oder leeren Ceremoniendienste der Juden bezeichnen, sondern es drückt, gleich *ἐν τῇ καρδίᾳ μου,* die Aufrichtigkeit und Wahrheit seines Dienstes im Gegensatze zum heuchlerischen Scheine aus. vgl. Eph. 5, 19. 6, 6. *ὡς*] nicht = *ὅτι,* sondern es dient zur Bezeichnung des Modus oder Grades: wie unablässig. vgl. Phil. 1, 8. Diejenigen, welche das Comma hinter *ποιοῦμαι* streichen und es hinter *προσευχῶν μου* setzen, betrachten *πάντοτε* als Verstärkung von *ἀδιαλείπτως* = assidue semper, assiduissime. Doch hätte man dann die Wortstellung *ὡς ἀδιαλείπτως πάντοτε κτλ.* erwartet. Bequemer ist in dieser Beziehung jedenfalls die Interpunction hinter *πάντοτε* : *ὡς ἀδιαλείπτως μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι πάντοτε, κτλ.* Indess erhält man die leichteste und natürlichste Satzabtheilung, wenn man *πάντοτε* nicht zu dem Vorhergehenden, sondern zu dem Folgenden zieht, so dass das Comma hinter *ποιοῦμαι* zu stehen kommt und *πάντοτε* zu *δεόμενος* gehört. *μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι*] wie sich von selbst ergänzt und wie v. 10. ausweiset, schon hier hinzuzudenken: bei meinem Gebete, betend. vgl. Phil. 1, 3. 1 Thess. 1, 2. — V. 10. Eine besondere Art dieser *μνεία* ist der Wunsch zu ihnen zu kommen. *ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου*] *ἐπί* mit dem Genitiv, wie öfter, Präposition der Zeitbestimmung. vgl. Matth. 1, 11. Bei meinen Gebeten, die ich im Allgemeinen und also auch in Beziehung auf euch thue. Eph. 1, 16. 1 Thess. 1, 2. Philem. 4. Der Apostel redet hier von den besondern Gebetsstunden, in welchen er dem Herrn seine Bedürfnisse, wie das Anliegen aller Gemeinden vortrug, denn nicht bei jedem zwischeneintretenden Einzelgebete konnte er der Römer gedenken. *εἴπως*] si forte drückt die schüchterne Bescheidenheit der Bitte aus. *ἤδη ποτέ*] tandem aliquando, da ich mich schon so lange danach sehne. Phil. 4, 10. *εὐοδοῦν τινά* Jemanden auf

guten Wege leiten, das Passivum εὐοδοῦσθαι = guten Weg erlangen, dann s. v. a. guten Erfolg haben, Glück haben. Das Passivum steht immer in dieser letzteren, metaphorischen Bedeutung. vgl. 1 Cor. 16, 2. 3 Joh. 2. Auch war hier keine Veranlassung um guten Weg zu bitten, vielmehr nur um das Glück, kommen zu können, überhaupt. Sinn: Ob ich wohl endlich einmal so glücklich sein möchte. Der Infinitiv ἐλθεῖν ist dann von εὐοδωθήσομαι nicht von δεόμενος abhängig. ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ] Dem alle Frommen ihren Willen unterordnen. AG. 18, 21. Röm. 15, 32. 1 Cor. 4, 19. 16, 7. Jak. 4, 15. ἐν insofern das θέλημα τοῦ θεοῦ jenen glücklichen Erfolg, jenes εὐοδοῦσθαι in sich enthält. — V. 11. Der Grund (γάρ) der v. 10. angegebenen Bitte ist der Wunsch, die Gemeinde zu sehen, um ihr förderlich zu sein. ἐπιποθῶ] Die Präposition ἐπί braucht nicht zur Steigerung des an sich schon ein starkes Verlangen ausdrückenden ποθεῖν zu dienen; ἐπιποθεῖν τι kann auch einfach πόθον ἔχειν ἐπί τι bedeuten. Doch passt diese Analyse nicht 15, 23. ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικόν] vgl. 1 Thess. 2, 8. Die gewöhnlichere Construction ist μεταδιδόναι τινί τινος. An die besonderen Wundergaben 1 Cor. 12. ist hier nicht zu denken, denn weder wäre ein solcher Zweck mit dem v. 15. ausgesprochenen identisch, noch auch ist das στηριχθῆναι die nothwendige Folge des Empfanges solcher χαρίσματα, die der Apostel selbst 1 Cor. 13. dem χάρισμα der Liebe unterordnet und ihnen überhaupt nur einen relativen Werth zuschreibt. Das χάρισμα oder δώρημα, welches der Apostel ihnen mittheilen will, besteht vielmehr in der durch Evangeliumsverkündigung erzeugten πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς, γνῶσις u. s. f. Es ist aber πνευματικόν, weil es vom πνεῦμα ἅγιον, als dessen Organ sich der Apostel betrachtet, gewirkt wird, und deshalb auch die Natur dieses πνεῦμα an sich trägt. Paulus fügt bescheiden ein τὶ hinzu: irgend eine geistliche Gabe. Luther: etwas geistlicher Gabe. εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς] Der Apostel sagt nicht: εἰς τὸ στηρίζειν ὑμᾶς, denn dies kömmt nur Gott zu, vgl. 16, 25. Er ist nur das Werkzeug; daher das Passiv. Auch bedürfen die Römer nur der Stärkung, nicht der ersten Belehrung und Gründung. — V. 12. τοῦτο δέ ἐστι] erläutert die Worte εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς, deren Inhalt der Apostel nicht nur, wie Erasmus sagt, in einer pia vafrities et sancta adulatio, sondern zugleich in aufrichtiger Demuth mildert und beschränkt. συμπαρακληθῆναι] παρακαλεῖν τινά Jemanden herbeirufen. Der Zweck dieses Herbeirufens kann eine Bitte oder eine Ansprache sein. Daher die Bedeutung: bitten, oder Jemandem zureden. Der Inhalt dieser Ansprache, Zusprache, Zurede kann Trost oder Ermahnung sein; daher παρακαλεῖν τινά Jemanden trösten, so Matth. 5, 4.: μακάριοι οἱ πενθοῦντες· ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται, oder: Jemanden ermahnen, so AG. 2, 40.: διεμαρτύρατο καὶ παρεκάλει, λέγων· Σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης. Daher hat denn auch παρακαλεῖν, παράκλησις öfters die Bedeutung des ermahnenden Unterrichtes, vgl. AG. 13, 15. 1 Thess. 2, 3. Tit. 1, 9.: παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ. Endlich schliesst die tröstende und ermahnende Zusprache auch Kräftigung und Stärkung in

sich, wesshalb *παρακαλεῖν*, kräftigen, auch als Synonymum von *στηρίζειν* befestigen auftritt, vgl. 1 Thess. 3, 2. 2 Thess. 2, 17. Diese letztere Bedeutung ist besonders an unserer Stelle als Erklärung des *στηριχθῆναι* passend: „das ist aber, um mit gestärkt, gekräftiget zu werden.“ Zu *συμπαρακληθῆναι* ist weder *ὑμᾶς* noch auch *ὑμᾶς καὶ ἐμαυτόν* zu ergänzen, was sowohl das *συμ-* als auch das *ἐν ὑμῖν* unter euch verbietet. Vielmehr ist Paulus als Subject zu denken, wo dann die strengere Schreibart allerdings die ausdrückliche Setzung des *ἐμέ* erfordert hätte: „damit ich unter euch mitgekräftiget werde. *διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ*] „durch den wechselseitigen Glauben, den eurigen und den meinigen.“ Weil *ἐν ἀλλήλοις* nicht verschieden von *ἀλλήλων*, so setzt der Apostel das in der unmittelbaren Abhängigkeit von *πίστεως* sich leichter anschliessende *ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ*, nicht *ὑμῖν τε καὶ ἐμοί*. Der Apostel kann aber sagen, dass er unter den Römern gestärkt werden will durch ihren wechselseitigen, gemeinsamen Glauben, weil er sagt, dass er mit ihnen (*συμ* —) gestärkt werden will, also sollen sie allerdings auch gestärkt werden, er durch ihren, sie durch seinen Glauben. — V. 13. Nicht bei der Sehnsucht, sie zu sehen, hat es der Apostel bewenden lassen, sondern er hat auch schon oft den Vorsatz gefasst, zu ihnen zu kommen, ist aber bisher verhindert worden. *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν*] eine in den paulinischen Briefen öfter vorkommende Ankündigungs- oder Mittheilungsformel. vgl. 11, 25. 1 Cor. 10, 1. 12, 1. 2 Cor. 1, 8. 1 Thess. 4, 13. In demselben Sinne Phil. 1, 12.: *γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι*. Die durch sie eingeführte Mittheilung ist immer für die Leser von Bedeutung. An unserer Stelle bekundet der oft gehegte Vorsatz die Aufrichtigkeit und den Ernst seines Wunsches, sie zu besuchen. *ἀδελφοί*] die gewöhnliche apostolische Anrede; denn die apostolische Amtsstellung ruht auf dem Grunde der brüderlichen Glaubensgemeinschaft; jene wird deshalb auch nur, wo ein wichtiger Zweck es erheischt, niemals im Dienste der hierarchischen Selbstsucht hervorgehoben und geltend gemacht. *πολλάκις*] wann zuerst und wie oft der Apostel diesen Vorsatz gefasst, lässt sich nicht bestimmen. Aus 15, 23. geht hervor, dass er schon viele Jahre vor Abfassung dieses Briefes zuerst daran gedacht. *καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο*] ist als Parenthesis zu betrachten, da das folgende *ἵνα* — *σχῶ* mit dem vorhergehenden *ὅτι πολλάκις* — *ὑμᾶς* zu verbinden ist. Das parenthetische *καί* = dem einfachen und der Gedankenfolge, ist an sich nicht identisch mit dem adversativen *καίτοι* oder *δέ*, wiewohl auch dieses gesetzt kein könnte. *ἐκωλύθην*] Die Hindernisse der Reise gingen weder vom Satan aus, wie 1 Thess. 2, 18. noch vom heiligen Geiste, wie AG. 16, 6. 7., sondern wie Paulus Röm. 15, 20—23. vgl. 2 Cor. 10, 15. selbst sagt, davon, dass er das Evangelium erst in den Gegenden verkündigen wollte, wohin es bisher noch nicht gedrungen war. Magis urgebat necessitas locorum, in quibus Christus erat ignotus. Grotius. *δεῦρο*] sonst Orts- nur hier im N. T. Zeitadverbium. *ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ*] Paulus sagt nicht, dass ich euch Frucht bringe (*ἔχειν* nicht = *παρέχειν*), sondern:

dass ich Frucht habe. Er betrachtet nach seinem glühenden Eifer für das Evangelium, die Wirkung seiner Predigt unter den Gemeinden als seine eigene Erndtefrucht (über *καρπός* vgl. Joh. 4, 36. 15, 16. Phil. 1, 22.), als seinen eigenen Gewinn. Dieser *καρπός* war ihm *εἰς καύχημα εἰς ἡμέραν Χριστοῦ* Phil. 2, 16. *δόξα καὶ χαρά* 1 Thess. 2, 20. Er setzt aber bescheidentlich ein *τινά* hinzu. *ἔχειν* haben, besitzen ist an sich nicht mit *κτᾶσθαι, εὑρίσκειν* erlangen, identisch, obgleich der Apostel eben so gut diese Ausdrücke hätte brauchen können. *καὶ ἐν ὑμῖν, καθὼς καὶ ἐν*] Die Lebhaftigkeit des Ausdruckes erzeugt die Verdoppelung des comparativen *καί*. An sich war hinreichend *καὶ ἐν ὑμῖν, καθώς* oder *ἐν ὑμῖν, καθὼς καί*. vgl. Matth. 18, 33. Col. 3, 13. Zu *καθὼς καί* ist zu ergänzen *καρπὸν ἔχω*. *ἔθνεσιν*] Heiden, nicht: Völker, wie v. 14. zeigt. Zwar verkündigt der Apostel nach AG. 28. in Rom zuerst den Juden das Evangelium, doch ist diese Thätigkeit, wie auch sonst, nur eine untergeordnete und vorbereitende. Sie bahnt ihm den Weg zur Predigt unter den Heiden. vgl. AG. 28, 28. — V. 14. In Rom das Evangelium zu verkündigen, ist nicht nur des Heidenapostels Wunsch, sondern auch seine Pflicht. *Ἕλληνες καὶ βάρβαροι* ist eine Eintheilung der gesammten im Alterthume bekannten Welt vom Standpunkte des Hellenenthumes aus, ursprünglich nur s. v. a. Griechen und Fremdredende oder Ausländer, dann mit dem Nebenbegriffe der geistig und sittlich Gebildeten und der intellektuell und moralisch Ungebildeten, der Rohen. Ohne Zweifel rechneten die Griechen, wie später selbst Philo dies ausdrücklich thut, auch die Juden zu den *βαρβάροις*. Dies widerspricht aber der Anschauungsweise der heiligen Schriftsteller, bei denen der Unterschied der Religion so viel mehr bedeutet, als die Differenz des Bildungsstandes, dass sie die Gesammtheit der Völker in *Ἰουδαῖοι καὶ ἔθνη* 3, 29. 9, 24. theilten. Sicherlich bezog also Paulus von seinem Standpunkte aus den Unterschied der *Ἕλληνες* und *βάρβαροι* nur auf die Heidenwelt. Auch war er nach Gal. 2, 7. nicht *ὀφειλέτης*· der Juden. *Σοφοί τε καὶ ἀνόητοι* erläutert den Sinn des zunächst nur zur Bezeichnung der verschiedenen Nationalität gebräuchlichen, von Paulus aber zugleich auf die Verschiedenheit des Bildungsstandes bezogenen Ausdruckes *Ἑλλ. καὶ βάρβ.* noch bestimmter. Es war dieser Zusatz um so nöthiger, da die Römer seit der Verpflanzung hellenischer Sprache und Bildung nach Italien sich zwar nicht mehr, wie früher, zu den *βαρβάροις* rechneten, aber doch auch nicht füglich ohne weiteres *Ἕλληνες* genannt werden konnten*). Offenbar aber rechnet Paulus, wie v. 16. ausweist, die Römer zu den *σοφοῖς*. Man sieht keinen rechten Grund ein, warum er gerade die Völkereintheilung *Ἕλληνες καὶ βάρβαροι* gewählt haben sollte, wenn er damit nur im Allgemeinen sagen wollte: ich bin ein Schuldner aller Nationen. Desgleichen erscheint es nicht als angemessen, *σοφοί* und *ἀνόητοι* nur

*) Vgl. Cic. de finib. II, 15.: a quo non solum Graecia et *Italia*, sed etiam omnis barbaria commota est.

auf Individuen zu beziehen, weil sich nämlich unter den Griechen *ἀνόητοι*, wie unter den Barbaren *σοφοί* befunden hätten; letzteres wenigstens würden die Hellenen, auf deren Gesichtspunkt der Apostel mit seiner Eintheilung eingeht, nicht zugegeben haben, und in ersterer Hinsicht sagt er auch 1 Cor. 1, 22. von dem Griechenvolke im Allgemeinen: *Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν.* — *ὀφειλέτης εἰμί*] wie sich von selbst versteht, ohne dass es eigens zu ergänzen wäre: *εὐαγγελίσασθαι* oder *τοῦ εὐαγγελίου* v. 15. Der Heidenapostel betrachtet die Evangeliumsverkündigung als eine von seiner Seite den Heiden zu entrichtende Schuld, denn in der Verpflichtung dazu besteht sein gottverordnetes Amt. vgl. 1 Cor. 9, 16. 17. 2 Cor. 4, 5. — V. 15. *οὕτω*] so, unter solchem Verhältniss, in solcher Eigenschaft, nämlich als Schuldner der *Ἑλλ. τ. κ. βαρβ. κτλ.* Dem Sinne nach ist also *οὕτω* s. v. a. folglich. vgl. das *καὶ οὕτω* AG. 7, 8, 1 Cor. 14, 25. *τὸ κατ᾽ ἐμὲ πρόθυμον*] Einige Ausleger fassen *πρόθυμον* als substantivirtes Adjectiv = *προθυμία*: „so viel an mir liegt (*τὸ κατ᾽ ἐμέ*), ist Bereitwilligkeit vorhanden", denn das *ἐστί* ergänzt sich von selbst, vgl. 2 Cor. 8, 11. Doch wenn auch *τὸ πρόθυμον* statt *ἡ προθυμία* gesetzt werden kann, so dürfte doch der Gebrauch des Neutrums des Adjectivs ohne Artikel für das Substantiv (*πρόθυμον* für *προθυμία*) ohne Beispiel sein. Andere erklären *τὸ κατ᾽ ἐμέ* für das Subjekt, *πρόθυμον* für das Prädikat; „das was mich betrifft ist bereit" d. i. ich meinerseits bin bereit. Doch ist dieser Gebrauch der Formel *τὸ κατ᾽ ἐμέ* für das Substantiv-Pronomen nicht zu erweisen. Der Apostel hätte dann wohl geschrieben *τὸ κατ᾽ ἐμέ, πρόθυμος* sc. *εἰμί*, „so viel an mir liegt, bin ich bereit." Es bleibt demnach nur übrig *τὸ πρόθυμον* zu verbinden und *κατ᾽ ἐμέ* als Umschreibung des Genitivs (vgl. Eph. 1, 15.) zu fassen: *τὸ κατ᾽ ἐμὲ πρόθυμον* = *ἡ προθυμία μου.* Es dürfte dann aber das *κατ᾽ ἐμέ* besonders zu accentuiren sein in Beziehung auf die berührten Hindernisse. „Die an mir liegende Bereitwilligkeit ist, auch euch das Evangelium zu verkündigen", d. i. von meiner Seite ist Bereitwilligkeit vorhanden, u. s. w. *καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ*] Obgleich ihr zu den *σοφοῖς* gehört, was mir aber als einem *ὀφειλέτης τῶν σοφῶν* kein Bedenken erregt. *εὐαγγελίσασθαι*] latet hic propositio: *Scribam*, quae coram vellem dicere, *de Evangelio*, sagt Bengel. — V. 16. Der Apostel trägt kein Bedenken, auch in Rom zu predigen, denn (*γάρ*) er schämt sich des Evangeliums auch vor den weisen Römern nicht. Einen gleichen Sinn in der Welthauptstadt kund zu thun, fordert er später den Timotheus auf 2 Tim. 1, 8. — Gal. 6, 14. rühmet er sich sogar des Kreuzes Christi, welches den Inhalt des Evangeliums bildete. Auch warnt der Herr selbst die Seinen vor dieser falschen Scham Mark. 8, 38. Dass das Evangelium den *σοφοῖς* eine *μωρία* sei, spricht Paulus 1 Cor. 1, 22. 23. aus. Er redet dort von den Griechen. Die Erfahrung davon hatte er selbst in der Metropolis griechischer Weltweisheit gemacht, AG. 17, 18. 32. Sich des Evangeliums zu schämen, daran hindert ihn aber das Bewusstsein von der eigenthümlichen Herrlichkeit desselben. So geht er mit den Worten *δύναμις γάρ* bis zu

Ende von v. 17. zu dem eigentlichen Thema des Briefes über. Wie hier das Evangelium, so nennt er in der angezogenen Stelle 1 Cor. 1, 24. *Χριστόν* selbst *θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν.* — *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*] Die Worte *τοῦ Χριστοῦ* fehlen in den besten Handschriften; es findet sich in anderen Dokumenten für sie die Lesart *τοῦ θεοῦ* oder *τοῦτο* oder *αὐτοῦ.* Sie sind demnach entschieden als unächt zu betrachten und aus Stellen wie 15, 29. 1 Cor. 9, 12. u. s. f. hierher herübergenommen. *δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν*] „eine von Gott herrührende, von Gott ausgehende Kraft"; oder vielmehr noch unmittelbarer und energischer: eine Gott angehörige Kraft, eine Gotteskraft, in der Gott selbst sich wirksam erweist. Man fasst also den Genitiv besser als genit. possess. denn als gen. autoris. In demselben Sinne sagt der Apostel 1 Cor. 1, 18.: *ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ* (= *τὸ εὐαγγέλιον*) *τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστί, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστι.* Gotteskraft ist aber das Evangelium, insofern es nicht blosses, die Erlösungsthaten Gottes andeutendes und verkündendes Menschenwort, sondern bekehrungskräftiges Gotteswort ist. Es ist *ῥῆμα θεοῦ*, welches *μάχαιρα τοῦ πνεύματος* ist Eph. 6, 17., es ist Schwerdt, welches Geist ist; es ist Wort Gottes, als Träger und Vehikel des Geistes Gottes, vgl. 1 Thess. 2, 13. Hebr. 4, 12. 13. Allerdings aber ist es dieses nur insofern es Predigt von der dem Glauben zu Theil werdenden, rechtfertigenden Gnade Gottes in Christo ist. Form und Inhalt sind hier nicht zu trennen. *εἰς σωτηρίαν*] Wie Paulus hier das Evangelium eine *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν* nennt, so bezeichnet es Jakobus 1, 21. als *λόγον δυνάμενον σῶσαι.* *σωτηρία* ist Errettung aus jeglicher Noth, Gefahr und Bedrängniss, vgl. Luk. 1, 71.: *σωτηρία ἐξ ἐχθρῶν*, AG. 7, 25. Jud. 5. von der *σωτηρία*, die dem Volke Israel durch Moses zu Theil ward, AG. 27, 34. Hebr. 11, 7. Jak. 5, 15. von der leiblichen Lebenserrettung. Vorherrschend ist aber im N. T. der Begriff der geistlichen Errettung. Sie besteht als solche in dem *σώζεσθαι ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν* Matth. 1, 21. oder *ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν* Luk. 1, 77., welche identisch mit dem *λογίζεσθαι δικαιοσύνην* Röm. 4, 6. 7. Als solche ist sie zugleich Befreiung von der *ὀργὴ θεοῦ* Röm. 1, 18. vom *θάνατος* 2 Cor. 7, 10. und von der *ἀπώλεια* Phil. 1, 28. Luk. 19, 10. Die *σωτηρία* hat demnach zunächst eine negative Seite, doch ist damit an sich die positive unauflöslich verknüpft, denn Vergebung der Sünden, Aufhebung des Zornes und des Todes ist nicht denkbar ohne Ertheilung der Gnade, der Gerechtigkeit und des Lebens. Die *σωτηρία* ist ferner eine schon gegenwärtige vgl. Luk. 19, 9.: *σήμερον ἡ σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο*, AG. 13, 26.: *ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης*, 2 Cor. 6, 2.: *ἰδοὺ, νῦν ἡμέρα σωτηρίας*, auch Eph. 2, 5. 2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5. 1 Petr. 3, 21. Die gegenwärtige Errettung vollendet sich aber erst im zukünftigen Leben; wie bei der negativen Seite die positive, so ist auch bei der gegenwärtigen Beziehung die zukünftige mit hinzuzudenken. Es sind dies gleichsam von selbst mitanklingende Töne. In manchen Aussprüchen dürfte sogar das gegenwärtige und das zukünftige Moment sich das Gleichgewicht halten,

etwa 2 Petr. 3, 15. Jud. 3. Endlich wird dann auch in mehreren Stellen die σωτηρία nur auf die Vollendung der Errettung, nur auf das zukünftige Heil bezogen, so 1 Thess 5, 8.: ἐλπὶς σωτηρίας, u.: περιποίησις σωτηρίας, Hebr. 1, 14.: κληρονομεῖν σωτηρίαν, 5, 9. 9, 28. 1 Petr. 1, 5. 9.: σωτηρία ἑτοίμη ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ, u.: τὸ τέλος τῆς πίστεως, σωτηρίαν ψυχῶν. vgl. Matth. 10, 22. 2 Tim. 2, 10. 4, 18. Es scheint uns nun vorzuziehen, auch an unserer Stelle diesen letzteren, engeren Begriff der σωτηρία zu statuiren. Das Evangelium ist eine das ewige Heil (= zukünftige Seligkeit) vermittelnde Kraft v. 16., weil es die vor Gott geltende Gerechtigkeit enthüllt v. 17., denn jenes ist durch diese bedingt. Für diese Auffassung scheint uns zunächst K. 5. zu sprechen, wo, nachdem das Wesen der δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως geschildert war 3, 21. — 4, 25., nun das Wesen der σωτηρία als bestehend in der ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ v. 2. entwickelt wird. Wie 1, 17. der in ζήσεται liegende Begriff der ζωή offenbar mit dem der σωτηρία v. 16. sinnverwandt oder gleichbedeutend ist, so sehen wir 5, 17. diese ζωή als zukünftig bezeichnet, wenn es von den Gerechtfertigten heisst ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι. Besonders aber dürfte 5, 21. als für unsere Auffassung beweisend angesehen werden, indem dort der Ausspruch ἵνα — ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον sich als schliessliche Resumtion des 1, 16. 17. aufgestellten Themas betrachten lässt. Dem entspricht auch 8, 24., wo der Apostel in den Worten τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν die σωτηρία als zukünftig darstellt, wie 10, 10., wo die gegenwärtige δικαιοσύνη ausdrücklich von der zukünftigen σωτηρία unterschieden wird, und 13, 11., wo die Zeit der σωτηρία als immer mehr herannahend geschildert wird; vgl. auch 1 Cor. 15, 1. 2.: τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε, δι' οὗ καὶ σώζεσθε. — παντὶ τῷ πιστεύοντι] Die σωτηρία ist nur für die πίστις vorhanden, sie ist aber unter dieser Bedingung universell. Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι] Die Universalität der σωτηρία steht dem jüdischen Partikularismus entgegen. Paulus bestätigt sie noch durch das Ἰουδαίῳ τε καὶ Ἕλληνι. Doch stellt er dabei den gottgeordneten Vorzug der Juden nicht in Abrede, erkennt ihn vielmehr durch das πρῶτον ausdrücklich an. Πρῶτον bezieht sich nämlich nicht blos auf die Zeitordnung, insofern stets den Juden zuerst das Evangelium verkündigt wurde, vgl. Luk. 24, 47. AG. 13, 46., denn so erhielten wir einen ziemlich nichtssagenden Sinn; vielmehr bezeichnet es, wie auch 2, 9. 10. beweist, eine Rangordnung. Πρῶτον primum = potissimum. Die Zeitordnung der Verkündigung ist selbst in der gottgesetzten Rangordnung Israels begründet, vgl. 3, 1. 2. Nur ihm hatte sich Gott durch Verheissung verpflichtet, 9, 4. 15, 8., gegen die Heiden aber löste er keine Schuld, sondern übte er freies Erbarmen 15, 9. Sie waren nicht κατὰ φύσιν κλάδοι, sondern παρὰ φύσιν ἐγκεντρισθέντες εἰς καλλιέλαιον, nicht sie trugen die Wurzel, sondern die Wurzel trug sie 11, 16—25. So war denn der Messias gesendet dem Volke der Verheissung und erst durch dasselbe und in demselben den Heiden-

völkern Matth. 15, 24. 26. 27. Ueber diesen Vorzug Israels hat kein Volk sich zu beklagen, denn er brachte der gesammten Menschheit Heil, insofern nur so ein Heerd der Wahrheit, von dem das Licht des Evangeliums ausging, unter ihr erhalten werden konnte. Auch ist in Christo für Alle ein gleiches Maass der Gnade vorhanden und so der Unterschied wiederum ausgeglichen, vgl. Röm. 10, 12. Gal. 3, 28. 29. Col. 3, 11. *Ἕλλην* ist übrigens hier im Gegensatze zu *Ἰουδαῖος* in weiterem Sinne zu nehmen, als v. 14. im Gegensatze zu *βάρβαρος*. Es ist hier die griechisch redende Heidenwelt darunter begriffen als Repräsentantin der gesammten Heidenwelt. Vgl. AG. 14, 1. 1 Cor. 10, 32. u. s. — V. 17. Das Evangelium ist eine *δύναμις εἰς σωτηρίαν*, weil (*γάρ*) es die *δικαιοσύνη θεοῦ* offenbart, denn nur der Gerechte kann auf zukünftige Errettung Anspruch machen. *δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ*] Die *δικαιοσύνη θεοῦ* ist hier nicht, wie 3, 5., eine Eigenschaft Gottes, weder seine Gerechtigkeit, noch seine Wahrhaftigkeit, noch seine Güte, denn diese geht ja nicht von dem Glauben des Menschen aus (*ἐκ πίστεως*) vgl. 3, 22., wird nicht durch denselben offenbart (*ἀποκαλύπτεται*) und ist in keiner Weise davon abhängig. Vielmehr zeigt diese Bedingtheit der *δικαιοσύνη* durch die *πίστις*, was auch das gleichfolgende Alttestml. Citat (*ὁ δίκαιος — ζήσεται*) bestätigt, dass *δικαιοσύνη* hier eine Beschaffenheit des Menschen, oder ein Verhältniss, in welchem er steht, bezeichnet. Der Genitiv kann dann als genit. autoris gelten, gleich *ἐκ θεοῦ*, wie Phil. 3, 9. *τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην* ausdrücklich steht. Doch ist daselbst das *ἐκ θεοῦ* durch den Gegensatz von *ἐμὴν δικαιοσύνην* veranlasst. Ein entscheidender Grund gegen diese Auffassung dürfte nun allerdings nicht vorhanden sein, doch scheint uns, nach Analogie von Röm. 2, 13. 3, 20. Gal. 3, 11.: *δίκαιον εἶναι, δικαιοῦσθαι* (d. h. die hier bezeichnete *δικαιοσύνη* haben) *παρὰ τῷ θεῷ, ἐνώπιον αὐτοῦ*, die Erklärung: Gerechtigkeit, die bei Gott eine solche ist, die Gott dafür hält oder ansieht, noch angemessener und entsprechender zu sein. Luther: Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Sprachlich gesichert ist diese Bedeutung durch Jak. 1, 20.; *ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται*. Die Bezeichnung: vor Gott geltende Gerechtigkeit, einigt sich leichter als die andere: von Gott ausgehende Gerechtigkeit, mit dem richterlichen, deklarativen Momente der paulinischen Rechtfertigungslehre. Grade im Thema des Briefes aber erwartet man die grösstmögliche Unzweideutigkeit des Ausdruckes. 3, 23. 26. 30. beweiset nichts gegen diese Auffassung. *Δικαιοσύνη θεοῦ* wäre demnach: diejenige Rechtbeschaffenheit, Gerechtigkeit des Menschen, die Gott für eine solche hält, die vor Gott als eine solche gilt. Der dogmatische Begriff derselben wird aus der späteren Entwicklung klar werden. *ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται*] Im Evangelium wird sie enthüllt, insofern das Evangelium eben die Kunde enthält, worin die *δικαιοσύνη θεοῦ* besteht und wie sie erlangt wird. *Ἀποκαλύπτεται* vgl. 3, 21.: *πεφανέρωται*. Nur das Evangelium enthüllt den sonst verhüllten Weg zur *δικαιοσύνη* und zur *σωτηρία*. Die Vorausbezeugung durch die Pro-

pheten ist nur Verheissung des künftig zu eröffnenden Weges, nicht frohe Kunde von der geschehenen Eröffnung selbst, *ἐπαγγελία* nicht *εὐαγγέλιον*. Die vorchristliche Offenbarung ist ihrem Wesen nach Gesetzesoffenbarung, unter der die Prophetie, auch ihrer Form nach unter Alttestamentlicher Verhüllung auftretend, nur als Vorklang Neutestamentlicher Gnadenoffenbarung erscheint. *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*] sc. *οὖσα* oder *γινομένη*, denn es ist mit *δικαιοσύνη θεοῦ* zu verknüpfen. Es ist aber nicht zu erklären: aus Glauben in Glauben, so dass dadurch das Wachsthum des Glaubens bezeichnet wird; denn der Apostel handelt von der Rechtfertigung, die aus dem Glauben kömmt, nicht von dem Wachsthume des Glaubens, von welchem die Rechtfertigung an sich nicht abhängig ist. Eher liesse sich erklären: Die *δικαιοσύνη θεοῦ* wird offenbart als aus dem Glauben kommend, damit geglaubt werde; *εἰς πίστιν* = ut fides habeatur. Doch erscheint dieser Zusatz ziemlich nichtssagend. Kömmt die vor Gott geltende Gerechtigkeit aus dem Glauben, so versteht sich von selbst, dass geglaubt werden soll. Es bleibt demnach nur übrig zu interpretiren: Die vor Gott geltende Gerechtigkeit wird offenbart als aus dem Glauben auf den Glauben kommend; die *πίστις* ist Bedingung der *δικαιοσύνη*, wie auch das die *δικαιοσύνη* empfangende Organ. Dadurch hebt sich die Wichtigkeit und Bedeutung der *πίστις* hervor. *εἰς πίστιν*, für den Glauben, ist also dem Sinne nach = *εἰς τοὺς πιστεύοντας* vgl. 3, 22. Aehnlich erklärte schon Oecumen.: *ἀπὸ πίστεως ἄρχεται καὶ εἰς τὸν πιστεύοντα λήγει* sc. *δικαιοσύνη θεοῦ*, nur dass für *λήγει* besser *ἔρχεται* gesagt würde. *καθὼς γέγραπται*] Dass die vor Gott geltende Gerechtigkeit aus dem Glauben kömmt, wird durch prophetisches Zeugniss des A. T. bestätigt. So zeigt sich die Wahrheit des Ausspruches v. 2.: *ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις*. Die angeführte Stelle ist aus Habak. 2, 4. entnommen. Sie lautet im Grundtexte וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה׃ Die LXX übersetzen (nach veränderter Lesart בֶּאֱמוּנָתִי): *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται*. Paulus hat das *μου* nach dem Grundtexte weggelassen. Dass mit Recht übersetzt wird: der Gerechte wird durch seinen Glauben (nicht: durch seine Redlichkeit) leben, darüber, so wie überhaupt zu unserer Stelle vgl. Delitzsch: der Prophet Habakuk, S. 51 ff. Die dem hebräischen Texte nicht entsprechende Interpunktion hinter *πίστεως* (*ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως, ζήσεται*), welche die meisten neueren Ausleger postuliren, erscheint an sich nicht als nothwendig und demnach, um der Congruenz mit dem Grundtexte willen, auch nicht als zulässig. Dass die Gerechtigkeit aus dem Glauben komme, kann nicht nur dadurch erwiesen werden, dass dem aus dem Glauben Gerechten (*ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως*) das Leben zugesprochen wird, sondern auch dadurch, dass gesagt wird, der Gerechte (*ὁ δίκαιος*) habe das Leben nur aus dem Glauben (*ἐκ πίστεως ζήσεται*). Der Nachdruck ruht offenbar auf der *πίστις*. Mit Recht bemerkt aber Delitzsch a. a. O. S. 50.: „Der Apostel legt in unsere Stelle durchaus nicht mehr hinein als

darin liegt; er stellt nur ihren Inhalt, dass das Leben des Gerechten aus dem Glauben komme, in das Licht des Neuen Testamentes.“ Das v. 16. und 17. aufgestellte Thema unseres Briefes ist demnach folgendes: „Die vor Gott geltende Gerechtigkeit aller Menschen kommt nur aus dem Glauben und nur diese Glaubensgerechtigkeit hat die *σωτηρία* oder *ζωή* zur Folge.“

Dass nur der Glaube die vor Gott geltende Gerechtigkeit bringe, geht daraus hervor, dass alle Menschen Sünder sind. Denn als solche können sie nicht durch ihre Werke Anspruch auf den Lohn der göttlichen Gerechtigkeit machen, sondern nur durch den Glauben Zuflucht zur göttlichen Gnade nehmen. Dass alle Menschen Sünder seien, erweiset der Apostel von K. 1. v. 18. bis K. 3. v. 20.; dass ihnen demnach nur der Glaube an das Evangelium, als das einzige Rechtfertigungsmittel übrig bleibe K. 3. v. 21—31. Wie er aber v. 16. unseres Kapitels gesagt, dass die *πίστις* gleichmässig den Juden wie den Heiden die *σωτηρία* bringe, so weiset er auch nach, wie sowohl Juden als auch Heiden als Sünder der *δικαιοσύνη θεοῦ* ermangeln, demnach keine *σωτηρία* zu erwarten haben, vielmehr der *ὀργή* und *δικαιοκρισία τοῦ θεοῦ* verfallen sind. Er führt aber diesen Beweis an der Heidenwelt K. 1. v. 18—32., an der Judenwelt K. 2.—K. 3. v. 20. — *Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ᾽ ἁμαρτίαν εἶναι* 3, 9 ist das Thema dieser gesammten, in zwei gesonderte Theile zerfallenden Deduktion. Der Apostel beginnt mit der Heidenwelt, deren Sündhaftigkeit klarer vor Augen lag, und geht dann zu der Judenwelt über, von der zu erweisen war, dass sie, obgleich im Besitze der *λόγια τοῦ θεοῦ* und trotz ihrer vermeintlichen *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου*, doch um Nichts besser sei als die Heidenwelt. Auch bot ihm diese falsche *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων* den bequemsten Uebergang zur Schilderung der wahren *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*.

V. 18. Die vor Gott geltende Gerechtigkeit kommt aus dem Glauben, denn (*γάρ*) da die Menschen *ἀσεβεῖς* und *ἄδικοι* sind, so haben sie, wenn sie nicht zur *πίστις* ihre Zuflucht nehmen, nur die *ὀργὴ θεοῦ* zu gewärtigen. *ἀποκαλύπτεται*] in gegensätzlicher Beziehung zu dem *ἀποκαλύπτεται* v. 17. *Ἀποκαλύπτειν*, etwas Verborgenes enthüllen, bezieht sich wie das Subst. *ἀποκάλυψις* im N. T., wenn Gott das offenbarende Subject ist, immer auf eine ausserordentliche Offenbarung durch wunderbare That, durch Wort der Propheten und Apostel oder innerlich durch den Geist Gottes. Den Beweis führt die Vergleichung jeder clavis s. v. Es wird also durch *ἀποκάλυψις* nicht eine Natur-, Geschichts-, Vernunft- oder Gewissensoffenbarung bezeichnet, wie dieselbe nach den gewöhnlichen oder natürlichen Gesetzen des Universums oder des Menschengeistes sich vollzieht, denn was durch diese Potenzen enthüllt wird, ist eben an sich ein *φανερόν*, kein *μυστήριον ἀποκεκρυμμένον*, das der *ἀποκάλυψις* bedürftig ist. Vgl. auch Neander Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, 4. Aufl. Hamb. 1847. Bd. I. S. 168. ff. van Bell disputatio academica de patefactionis christianae indole e vocabulis *φανεροῦν* et *ἀποκαλύπτειν* in libris N. T.

efficienda. Lugduni Batav. 1849. Demnach kann auch an unserer Stelle ἀποκαλύπτεται nur eine solche ausserordentliche, supranaturale Manifestation ausdrücken. Die hier gemeinte ἀποκάλυψις geschieht nämlich, wie auch K. 2. v. 5. beweist, ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ. Das Präsens ist demnach futurisch zu nehmen und ist gesetzt, weil der Gerichtstag als eine ganz gewiss bevorstehende Thatsache bezeichnet wird, vgl. Luc. 17, 30.: ᾗ ἡμέρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται. Diese Erklärung findet sich schon bei den griech. Exeg. Chrysost., Theodor., Theophyl. und Oecum. Andere, welche ἀποκαλύπτεται auch von einer ausserordentlichen Offenbarung verstehen, beziehen es auf die Offenbarung ἐν εὐαγγελίῳ. Doch von allen sachlichen Gegengründen abgesehen, konnte dann der Zusatz ἐν αὐτῷ zu ἀποκαλύπτεται nicht fehlen. Auch in der Dahingabe an sündliche Lüste v. 24. 26. 28. darf nicht die ἀποκάλυψις ὀργῆς θεοῦ, von der hier die Rede ist, gefunden werden. Denn auch diese Dahingabe ist keine durch Wunderthat, Wort oder Geist Gottes vermittelte ἀποκάλυψις, und obgleich jene heidnischen Lüste und Sünden selbst schon eine poena peccati sind, so sind sie andrerseits doch auch peccata, welche der ἀποκάλ. ὀργ. oder des κρίμα τοῦ θεοῦ erst noch warten, vgl. 2, 2. Andere Erklärungen, wie die von der Offenbarung durch das innere Licht der Vernunft und des Gewissens, oder durch vom Himmel hereinbrechende Calamitäten u. dgl. liegen noch ferner. ὀργὴ θεοῦ] So wenig ἀγάπη s. v. a. Liebeserweis, eben so wenig ist ὀργή = Zornerweis, etwa als metonymia causae pro effectu = κόλασις, τιμωρία. Vielmehr bezeichnet ὀργή eine innere Bestimmtheit des göttlichen Wesens selbst, die innerlich energische Entgegensetzung und abstossende Kraft seiner Heiligkeit im Verhältnisse zur menschlichen Sünde, welche göttliche Affection dann allerdings auch in der Verhängung der Strafe zur Aeusserung kommt. ἀπ' οὐρανοῦ] wo der Sitz des allwissenden, heiligen, allmächtigen, unentfliehbaren Gottes ist, von wo herab demnach jedes Urtheil Gottes ergeht, vgl. Ps. 76, 9., von dannen auch der Richter der Lebendigen und der Todten herabkommen wird Phil. 3, 20. Die Worte sind mit ἀποκαλύπτεται zu verbinden, nicht mit ὀργή oder θεοῦ, weil dann der Artikel vor ἀπ' οὐρανοῦ nicht fehlen würde, vgl. Luc. 11, 13. ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν] ἀσέβεια ein religiöser, ἀδικία ein ethischer Begriff, welcher Unterschied hier, wo beide Wörter zusammengestellt sind, festzuhalten ist; das erste bezeichnet dann die Irreligiosität, die Gottlosigkeit, den Götzendienst, vgl. 2 Petr. 2, 5. 2 Tim. 2, 16., das zweite die Immoralität, die Sittenlosigkeit, die heidnischen Laster, vgl. v. 29.: πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ. Gleich darauf aber umfasst ἀδικία in unserem Verse eine weitere Sphäre, bezeichnet die Abweichung von der göttlichen Norm überhaupt, vgl. 1 Joh. 1, 9. 1 Petr. 3, 18. AG. 24, 15., und bezieht sich auf das οὐχ ὡς θεὸν δοξάζειν ἢ εὐχαριστεῖν v. 21. Zu πᾶσα bemerkt nach Chrysost. Theophylact: ἡ μὲν ἀληθὴς λατρεία καὶ ἡ εὐσέβεια μία, ἡ δὲ ἀσέβεια πολυσχιδής. Doch dürfte diese Unterscheidung mehr an sich bemerkenswerth, als zur Erläuterung des

Wortes an unserer Stelle dienlich sein. *Πᾶσα* ist einfach = jede mögliche, alle und jede, vgl. v. 29. *ἀνθρώπων, τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων*] Die *ἀλήθεια* ist hier nicht die specielle Wahrheit des Evangeliums, sondern, wie die folgenden Verse ausweisen, die wahre Erkenntniss Gottes, wie sie durch Anschauung seiner Werke vermittelt wird. *κατέχειν* entweder: festhalten, firme tenere, 1 Cor. 15, 2. 1 Thess. 5, 21. oder: zurückhalten, aufhalten, impedire, 2 Thess. 2, 7. Hier offenbar das Letztere, denn die Heiden hatten die Wahrheit ja nicht behalten, sondern, nach v. 21., sie verloren. Treffend erläutert Oekumen. *κατέχειν* durch *καλύπτειν, γνώμης πονηρίᾳ ἐπισκοτίζειν,* wie auch Philo Opp. I. p. 1. *τοὺς μυθικοῖς πλάσμασι τὴν ἀλήθειαν ἐπικρύψαντας* namhaft macht. Das böse Herz hindert den Eintritt der Erkenntniss in den Geist, wie es auch den Fortbestand und die energische Entwickelung derselben hemmt; jeder religiöse Irrthum hat eine ethische Wurzel, weshalb die heilige Schrift denselben durchgehends den Menschen ins Gewissen schiebt. *ἐν ἀδικίᾳ* nicht = *ἀδίκως,* denn dass das Aufhalten der Wahrheit ungerecht ist, versteht sich von selbst, sondern instrumental zu fassen: durch Ungerechtigkeit. Der Apostel drückt sich übrigens in den Worten *ἀνθρώπων τῶν κτλ.* mit Schonung überleitend ganz allgemein aus, denkt aber dabei schon, wie v. 19 ff. erweisen, an die Heiden und zwar an sie ausschliesslich, denn erst K. 2. v. 1. geht er zur Charakteristik der Juden über. — V. 19. gibt den Grund an, warum Gottes Zorn mit Recht die Menschen trifft, welche die Wahrheit durch Ungerechtigkeit hemmen. *διότι*] zusammengezogen aus *δι' ὅ τι* propter quod, quam ob rem, weshalb, im Anfange der Periode, wie das Lateinische quare = deshalb. Im N. T. steht aber in dieser Bedeutung niemals *διότι,* sondern immer *διό.* Vielmehr wird *διότι* daselbst stets nur im Sinne von *διὰ τοῦτο ὅτι,* propter hoc quod, quia, weil, gebraucht, was im Anfange der Periode von selbst in die Bedeutung: denn übergeht. So hier, denn die Rede des Apostels wird übersichtlicher, wenn wir vor *διότι* plene interpungiren. *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*] In der klassischen Gräcität heisst *γνωστός* erkennbar, *γνωτός* bekannt; im hellenistischen Sprachgebrauche des A. wie des N. T. aber kommt *γνωτός* nicht vor. (Bei den LXX und im N. T. findet sich nur *γνωστός* und zwar ausnahmslos, wie die Lexica ausweisen, in der Bedeutung: bekannt, vgl. z. B. Luc. 2, 44. Joh. 18, 15. AG. 1, 19. 15, 18. 28, 22.) Eben so *ἄγνωστος* unbekannt AG. 17, 23. *Τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* ist also nicht s. v. a. das von Gott Erkennbare (*ὅπερ δυνατόν ἐστι γνωσθῆναι* Oekumen.); dies würde auch einen ungehörigen und zugleich falschen Sinn geben. Denn weder kam es hier darauf an, auf die theilweise Erkennbarkeit und theilweise Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens zu reflektiren, noch auch war den Heiden alles von Gott Erkennbare bekannt, da ihnen ja, wie der Apostel im Folgenden selbst sagt, nur das durch Natur und Vernunft, nicht auch das durch Offenbarung über Gottes Wesen Enthüllte zugänglich war. *Τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* ist demnach s. v. a. das von Gott Bekannte, d. i. das

aus der Quelle der allgemeinen Natur- und Vernunft-Enthüllung von Gott Erkannte, das allen Menschen von Gott Bekannte, im Unterschiede von dem durch besondere Offenbarung Empfangenen. Diese Erklärung erscheint so nahe liegend und zutreffend, dass wir nach keiner anderen zu suchen haben. ἐν αὐτοῖς] in ihnen, vgl. 2, 15.: ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, in ihrem Bewusstsein, welcher Erklärung auch das gleichfolgende αὐτοῖς ἐφανέρωσε und das νοούμενα καθορᾶται v. 20. entspricht; also nicht: unter ihnen. ἐφανέρωσε] nämlich durch die Schöpfung der Welt und die Ertheilung des νοῦς, welcher aus der Betrachtung der Werke der Natur die Erkenntniss Gottes zu schöpfen vermag. Paulus sagt φανεροῦν nicht ἀποκαλύπτειν, denn jenes kann auch eine natürlich vermittelte, dieses nur eine übernatürliche Enthüllung von Seiten Gottes bezeichnen. Unser Vers ist also zu übersetzen: Die Kenntniss Gottes (quod notum est de Deo = notitia Dei, die objektive γνῶσις θεοῦ) ist in ihnen klar (=γινώσκουσι τὸν θεὸν φανερῶς, Luther: denn dass man weiss, dass Gott sei, ist ihnen offenbar), denn Gott hat sie ihnen klar gemacht. — V. 20. Nachweis, inwiefern Gott den Menschen die Erkenntniss seiner selbst enthüllt habe. Das Zeichen der Parenthese ist zu streichen, denn es findet eine begründende Erläuterung des Vorigen statt, kein blos nebeneingeschobener Zwischengedanke. τὰ ἀόρατα αὐτοῦ] nicht sowohl: sein unsichtbares Wesen, dies wäre τὸ ἀόρατον, als vielmehr: seine unsichtbaren Proprietäten (daher der Plural). Beides ist freilich der Sache nach identisch, denn die Eigenschaften constituiren das göttliche Wesen. (Gott ist ἀόρατος, insofern er den Sinnen verborgen ist, vgl. 1 Tim. 1, 17. 6, 16. und Philo de monarch.: ὁ ἀόρατος καὶ μόνῃ διανοίᾳ καταληπτός. κοθορᾶται] Das Unsichtbare wird gesehen, ein Oxymoron, das durch den Zusatz νοούμενα erklärt und gemildert wird. Es wird nämlich nicht mit den leiblichen Augen, sondern mit den Augen des Geistes, es wird mit dem νοῦς, mit der Vernunft erschaut. Das κοθορᾶν ist auch besonders passend gewählt, weil es durch die ποιήματα, die sinnlich anschaubaren Werke, vermittelt ist. καθορᾶν öfter im Sinne von ἀκριβῶς ὁρᾶν, pervidere i. e. clare videre, perspicere; so wohl auch hier. τοῖς ποιήμασι] dativus instrumenti mit καθορᾶται zu verbinden. מַעֲשֶׂה ποίημα, das durch die Schöpfung Hervorgebrachte, τὰ ποιήματα die Gesammtheit der Schöpfungsproducte. An die geschichtlichen Thaten Gottes ist demnach nicht zu denken. Auch findet diese Offenbarung ja von Ur an (ἀπὸ κτίσεως κόσμου) statt, also noch vor der Entwickelung der Menschheitsgeschichte, und enthüllt vor allen Dingen die ἀΐδιος δύναμις, welche besonders in der Naturbetrachtung klar hervortritt. Dazu kömmt, dass die Geschichte, in welcher die menschliche Freiheit und demzufolge auch das Böse einen bedeutenden Factor bildet, sich nicht so schlechtweg als ποίημα θεοῦ bezeichnen liesse. Das Unschaubare Gottes wird durch die Werke mit der Vernunft geschaut. ἀπὸ κτίσεως κόσμου] seit Schöpfung der Welt; ἀπό Partikel der Zeitbestimmung inde a vgl. Matth. 23, 35.

Mark. 10, 6. Röm. 15, 23. Also nicht: aus der Schöpfung der Welt, was mit τοῖς ποιήμασι eine leere Tautologie bildete; auch ist κτίσις κόσμου = καταβολὴ κόσμου nicht s. v. a.: ἀπὸ κτίσεως im Sinne von: durch die Creatur. Durch den an sich unsichtbaren Schöpfungsakt (κτίσις κόσμου) kann aber Gottes Wesen nicht erschaut werden. ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης] sowohl seine ewige Kraft, als auch seine Göttlichkeit, Apposition zu τὰ ἀόρατα αὐτοῦ. Ἀΐδιος von ἀεί ewig, nicht zu verwechseln mit ἀϊδής unsichtbar. Dass das Universum einen absoluten, nicht mit der Welt selbst identischen Grund habe, ist unabweisliches Postulat der menschlichen Vernunft, welches als anerschaffenes, verborgenes Princip in der Seele ruht, und bei der Betrachtung der Schöpfungswerke sich entwickelt und ins Bewusstsein tritt. Dieser absolute Weltgrund bestimmt sich aber zunächst als ewige Allmacht, indem bei der Beschauung der Natur dem Menschen vor allen Dingen sowohl die Grösse und Herrlichkeit derselben, welche auf die δύναμις des Schöpfers hinweist, als auch die zeitliche Vergänglichkeit und abhängige Beschränktheit alles endlichen Daseins entgegentritt, welche von dem Urheber desselben zu negiren ist, und uns so auf den Begriff seiner ἀΐδιος δύναμις führt. Die pantheistische Auffassung des Gottesbegriffes wird von dem Apostel gar nicht ausdrücklich bestritten; sie ist nur Resultat theoretischer Verkünstelung, wissenschaftlicher Ausdruck des praktischen Abfalls von der Gemeinschaft mit dem persönlichen Gotte und des faktischen Hingegebenseins an den unpersönlichen Welt- oder Naturgeist. Die unbefangene Weltbetrachtung kann nicht auf den abnormen Gedanken gerathen, dass die causa einer nach weisen Zwecken geordneten Welt, die im selbstbewussten Menschengeiste ihre höchste Blüthe hat, eine bewusstlose Kraft, eine blindwirkende Potenz sei; das Ich kann den Grund seiner selbst nur Du nennen, denn nihil est in effectu quod non prius fuerit in caussa. — Θειότης von θεῖος divinitas, Göttlichkeit, zu unterscheiden von θεότης, deitas, Gottheit. Die θειότης Gottes besteht in dem Complexe seiner göttlichen Eigenschaften, dazu gehört auch seine ἀΐδιος δύναμις, welche als das bei der Weltbetrachtung zuerst hervortretende Moment der Gotteserkenntniss besonders herausgehoben ist. Die ewige Macht Gottes und überhaupt (καί) seine gesammte θειότης wird durch die ποιήματα geistig geschaut. Das zu dem τὲ hinzukommende καί involvirt den Begriff der Häufung und Steigerung, vgl. Aeschyl. Choeph. 54.: τὸ δ' εὐτυχεῖν, τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον. εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους] so dass sie unentschuldbar sind, d. i. weil sie Gottes unsichtbares Wesen durch die Werke erkennen, so sind sie ohne Entschuldigung, dass sie die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten. Es ist nicht zu erklären: damit sie unentschuldbar sind, weil im folg. v. 21. nicht die göttliche Absicht, sie unentschuldbar zu machen, begründet, sondern ihre Unentschuldbarkeit selbst erwiesen wird. Als Belegstellen zu dem Inhalte unseres Verses werden von den Auslegern treffend angeführt Aristot. de mundo c. 6.: πάσῃ

θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται ὁ θεός. Cic. de divin. II, 72.: esse praestantem aliquam, aeternamque naturam, et eam suspiciendam, admirandamque hominum generi, pulcritudo mundi, ordoque rerum coelestium cogit confiteri. Tuscul. I, 29.: Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, *ut Deum non vides; tamen, ut Deum agnoscis ex ejus operibus,* sic ex memoria rerum, et inventione et celeritate motus, omnique pulcritudine virtutis vim divinam mentis agnoscito. Vgl. auch Weish. Salom. 13, 1—10, so wie das *οὐκ ἀμάρτυρόν ἑαυτὸν ἀφῆκεν* AG. 14, 17. und AG. 17, 25—27. Wenn übrigens der Apostel die Gottesidee nur durch vernünftige Betrachtung der Schöpfungswerke entstehen lässt, so ist damit nicht an sich der vermittelnde Factor des diese Werke deutenden, den Menschengeist zum Verständniss heranbildenden Wortes göttlicher Uroffenbarung ausgeschlossen, denn sobald derselbe sein Ziel, die Entwickelung der reinen Gotteserkenntniss erreicht hatte, konnte dieselbe, wenn das Herz nur in der normalen Stellung zu Gott verharrte, sich auch von selbst durch fortgehende Naturanschauung in ihrer ursprünglichen Reinheit erhalten. — V. 21. Der Grund der Unentschuldbarkeit der Menschen liegt darin, dass sie trotz ihrer Gotteserkenntniss sich doch mit dem Herzen von Gott abwendeten, und dadurch auch die ihnen einwohnende Erkenntniss verdunkelten. *διότι*] denn, wie v. 19. *γνόντες τὸν θεόν*] nicht: da sie Gott erkennen konnten, auch wohl nicht: da sie Gott einst erkannt hatten, sondern: da oder obgleich sie Gott erkannten. Es coincidirt das Partic. *γνόντες* seinem zeitlichen Eintreten nach mit dem Begriffe des verb. finit *ἐδόξασαν*. Jene falschen Auffassungen hatten in der irrigen Meinung ihren Grund, dass der Apostel den Heiden nicht zu gleicher Zeit richtige Gotteserkenntniss und Verdunkelung derselben durch Abfall zum Götzendienste zuschreiben könne. Doch ist dies ja gerade der Sinn des *τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχειν,* wozu Bengel bemerkt: veritas in mente nititur et urget: sed homo eam impedit. Auch wohnt dem Heidenthume in der That stetig die richtige Gottesidee bei und es bekundet dies dadurch, dass es fortwährend bestrebt ist, sich aus der Vielheit, Beschränktheit und sittlichen Mangelhaftigkeit seiner Götterwelt zum Begriffe des Einen, Unbeschränkten, Heiligen zu erheben. Der Polytheismus trägt in seiner über ihm und in seinem Hintergrunde stehenden, fortwährend auftauchenden und fortwährend niedergehaltenen Idee des Einen wahren Gottes sein eigenes Gericht in sich selber. Vgl. Tertullian's Schrift de testimonio animae, und Nägelsbach: Die homerische Theologie, 1 Abschn. S. 11—70., besonders S. 12. u. 37. *ὡς θεόν*] d. i. als den Inhaber der *ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης.* — *ἐδόξασαν*] sc. *αὐτόν.* Sie gaben ihm nicht die ihm seinen göttlichen Eigenschaften nach gebührende *δόξα*, weshalb der Apostel seinerseits v. 25. im Gegensatz zum Götzendienste mit der Gott gebührenden Doxologie schliesst. *ηὐχαρίστησαν*] sc. *αὐτῷ.* Wie die göttlichen Eigenschaften an und für sich selbst zum *δοξάζειν* auffordern, so ihre Beziehung zum Menschen, oder die durch sie dem Menschen vermittelten Güter zum *εὐχαριστεῖν*. Wer aber Gott nicht die ihm gebührende

δόξα giebt und ihm die εὐχαριστία entzieht, der verliert mit dieser Herzensabkehr auch die wahre Gotteserkenntniss; denn die Erkenntniss Gottes hat ihre bleibende Wurzel nur in der liebenden Gemeinschaft mit ihm, daher ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν] ματαιοῦσθαι = μάταιον γίνεσθαι das Hebr. הִסְכִּיל zum Thoren werden. Auch sonst schreibt der Apostel den Heiden die ματαιότης τοῦ νοός zu, Eph. 4, 17. vgl. 1 Petr. 1, 18. mit Beziehung darauf, dass τὰ μάταια AG. 14, 15. entsprechend dem Hebr. הֶבֶל Jer. 2, 5. zur Bezeichnung der nichtigen Götzen dient. Der Mensch, welcher den wahren Gott verlässt, hält, da er ohne Gott nicht sein kann, das Nichtige für seinen Gott, und wird so selbst zu einem μάταιος, vgl. Ps. 115, 8. Die διαλογισμοί treten im N. T. immer als πονηροί, κακοί auf. Es sind bald cogitationes, Gedanken Matth. 15, 19. bald ratiocinationes, Schlussfolgerungen, Ueberlegungen Luk. 5, 22., bald dubia, Zweifel Luk. 24, 38. Hier das erste; denn speciell an die ratiocinationes, an die Vernunftschlüsse der Philosophen zu denken, ist keine Veranlassung, auch würde dadurch die allgemeine Charakteristik der Entstehung des Heidenthumes von vorne herein zu sehr beschränkt. καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία] drückt eine Steigerung aus. Ihre καρδία war eine ἀσύνετος, weil ihre διαλογισμοί, die in der καρδία, dem Centrum des geistigen Lebens, wurzeln vgl. Matth. 15, 19., μάταιοι geworden waren, und diese ἀσύνετος καρδία ward noch dazu vom σκότος befallen, d. i. sie verfielen in den tiefsten Grad der geistigen Verfinsterung. — Der Apostel betrachtet demnach das Heidenthum nicht als die erste und nothwendige Entwicklungsstufe des religiösen Bewusstseins, von der sich die Menschheit allmählig bei fortschreitender Geistesbildung zum reineren, monotheistischen Gottesbegriff erhob, vielmehr ist ihm umgekehrt das Heidenthum Abfall des menschlichen Geistes von der ursprünglichen, lauteren Gotteserkenntniss, vermittelt durch sündhafte Herzensentfremdung von Gott. Die Menschheit stieg nicht aus der Tiefe in die Höhe, sondern sie fiel aus der Höhe in die Tiefe. Nur auf solchen Principien kann demnach eine ächt christliche Religionsphilosophie sich erbauen. Ist das Heidenthum nicht Abfall, so ist das Christenthum nicht Wiederherstellung. — Der Apostel betrachtet übrigens den Abfall zum Götzendienste als Eine gemeinsame That der vorchristlichen Menschheit. Die nachfolgenden Generationen sind für die That der heidnischen Urgeneration solidarisch verbindlich; oder vielmehr es findet Eine stetig sich fortsetzende Verdunkelung des durch Natur- und Vernunftoffenbarung stetig vermittelten Gottesbewusstseins statt. Diese in dem σκότος und der ἄγνοια des Heidenthumes, vgl. Eph. 4, 18. AG. 17, 30., fortwährend sich geltend machende, aber auch fortwährend unterdrückte ἀλήθεια, ἐπίγνωσις θεοῦ ist das strafende, religiöse Gewissen des Heidenthumes. Vgl. übrigens zur ganzen Schilderung der heidnischen Unsittlichkeit v. 20 ff. Weish. Sal. K. 13. — K. 15. Richtig bemerkt Meyer, mit Bezugnahme auf Nitzsch in der deutschen Zeitschrift 1850, S. 387 und Bleek in den Stud.

u. Krit. 1853, S. 340 f., die Reminiscenz dieses Abschnittes des Buchs der Weisheit sei im Ganzen und Einzelnen unverkennbar. Ein bedeutsames Argument für Beibehaltung der Apokryphen! — V. 22. rekapitulirt das Vorhergehende *ἐματαιώθησαν* — *καρδία*, zugleich ein neues Moment ihrer *μωρία* hinzufügend, nämlich das *φάσκοντες εἶναι σοφοί*] *φάσκειν* dictitare, prae se ferre, behaupten, vorgeben. So auch AG. 24, 9. 25, 19. und Apok. 2, 2. nach der lectio recepta. Der Apostel meint hier nicht ausschliesslich die Philosophen, auch nicht ausschliesslich die Weisen und Gebildeten überhaupt, obgleich von ihnen allen seine Aussage in besonderem Maasse gilt, sondern er denkt auch im Allgemeinen an den Weisheitsdünkel und Bildungsstolz der Hauptrepräsentanten unter den heidnischen Völkern, der Inder, Aegypter, Griechen. Selbst das Heidenthum hielt sich für *σοφία* gegenüber der *μωρία* der Gotteswahrheit. *ἐμωράνθησαν*] d. i. *μωροὶ ἐγένοντο*, vgl. 1 Cor. 1, 20. 3, 19. — V. 23. Folge oder Aeusserung der *ματαιότης*, des *σκότος* und der *μωρία*. *ἤλλαξαν*] Die Griechen sagen *ἀλλάσσειν τί τινος* oder *ἀντί τινος*, Paulus *ἀλλάσσειν τί ἔν τινι*, vgl. v. 25., nach dem Hebr. הֵמִיר בְּ. Das *ἐν* ist instrumental, permutare rem per rem oder re. Zu dem Inhalte unseres Verses vgl. Ps. 106, 20.: *καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον*, und Jerem. 2, 11.: *ὁ δὲ λαός μου ἠλλάξατο τὴν δόξαν αὐτοῦ*. *τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ*]. Die *δόξα θεοῦ*, כְּבוֹד יְהוָֹה, resultirt aus dem Complexe seiner aus der Naturoffenbarung erkennbaren Eigenschaften v. 20. Im Besitze der Fülle dieser über alles Endliche erhabenen Proprietäten hat Gott *δόξα*, Herrlichkeit. Gott wird aber *ἄφθαρτος* genannt im Gegensatze zum *φθαρτὸς ἄνθρωπος*, wie auch seine Unsterblichkeit ihn an sich in charakteristischer Weise von dem sterblichen Geschöpfe unterscheidet, vgl. 1 Tim. 1, 17. und 6, 16.: *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν*. — *ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος*] ist kein blosser Pleonasmus, sondern: die Aehnlichkeit des Bildes = die Aehnlichkeit, welche sich im Bilde findet, insofern das Bild die Aehnlichkeit dessen, welchen es darstellt, hat. — Wie im griechischen Kultus vorzugsweise das Bild des *φθαρτὸς ἄνθρωπος* verehrt wurde, so im ägyptischen sogar die *εἰκὼν πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν*, wie der Ibis-, der Apis- und der Schlangendienst auswies. Aehnliche Klassificationen der thierischen Schöpfung s. 1 Mos. 1, 28. 30. AG. 10, 12. Es könnte also in unserem Verse zugleich angedeutet sein, oder darf doch an sich hier bemerkt werden, wie der Mensch in der Thorheit des naturwidrigen Götzendienstes alle ursprüngliche, gottgesetzte Ordnung umgekehrt habe, indem er selbst nach dem Bilde Gottes geschaffen nun Gott nach seinem Bilde umschuf, und zum Herrn der Thierwelt eingesetzt, vgl. auch Ps. 8, 7—9., sich zu ihrem anbetenden Knechte herabwürdigte. Die Anbetung der Menschen- und Thierbilder von Seiten des heidnischen Volkes war allerdings die tiefste Stufe der polytheistischen *μωρία*, doch war auch die verfeinertste Verehrung der durch diese Bilder symbolisirten Naturkräfte, oder auch die pantheis-

tische Versenkung in die diese Kräfte tragende und zusammenhaltende Grundkraft nur eine vorgebliche *σοφία*, dem Principe nach von jener *μωρία* nicht wesentlich verschieden. Der von dem wahren Gotte innerlich entfremdete Mensch ist den Mächten des Natur- und Menschenlebens verfallen, ein gröberer oder feinerer Götzendiener. —

Die Folge des Götzendienstes ist die Sittenlosigkeit, welche theils in Lastern unnatürlicher Wollust v. 24 — 27., theils in anderen Freveln aller Art v. 28 — 32. bestand. — V. 24. *διὸ καὶ*] deshalb auch. Wie sie nämlich Gott entwürdigt hatten, so übergab sie auch (*καὶ*) Gott u. s. w. *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός*] Die Erklärung des Chrysostomus: *τὸ παρέδωκεν ἐνταῦθα εἴασέν ἐστι*, und des Theodoret: *τὸ παρέδωκεν ἀντὶ τοῦ συνεχώρησε τέθεικε* reicht nicht aus, denn *παραδιδόναι* heisst nicht: zulassen, *ἐᾷν* AG. 14, 16., *ἐξαποστέλλειν* Ps. 81, 13., sondern: übergeben, überliefern. Die Folgen seines Abfalls von Gott hat der Mensch nicht mehr in seiner Gewalt, sondern nach Gottes Ordnung, Veranstaltung und Gericht treten sie in den verschiedenartigsten Formen der Sünde auf, vgl. Ps. 69, 28. Allerdings entwickeln sich diese Sünden nur indem der Geist Gottes vom Abgefallenen zurückweicht, nicht indem er sie selbst wirkt, aber doch vollzieht sich in diesem Zurückweichen und seinen Folgen, nämlich in dem Betreten der Bahn ungezügelter Frevel und Laster, zu der Gott dem Menschen die Zugänge eröffnet und ebnet, ein positives göttliches Strafverhängniss. Traditi sunt, sagt Calov, a deo non *effective*, nec solum *permissive*, nec tantum *ἐκβατικῶς*, sed *δικαστικῶς* et judicialiter. Es kann aber auch von einem göttlichen Effekte geredet werden, insofern eben Gott seine Strafordnung selbst vollzieht. Vgl. Hengstenberg: die Authentie des Pentateuchs B. II., S. 462 ff., über die Verhärtung Pharaos. — Eph. 4, 19. heisst es von den Heiden *ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης*, was sich mit dem *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός* wohl vereinigen lässt. *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν*] ist nicht von *παρέδωκεν* in der Weise abhängig zu machen, dass es = *εἰς τὰς ἐπιθυμίας* oder *ταῖς ἐπιθυμίαις*, was sich grammatisch als hebraisirende Construktion rechtfertigen liesse; denn v. 26: *παρέδωκεν εἰς πάθη ἀτιμίας* und v. 28.: *παρέδωκεν εἰς ἀδόκιμον νοῦν* beweisen, dass auch in unserem Verse zu verbinden *παρέδωκεν εἰς ἀκαρθασίαν*. Es ist also *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τ. κ. αὐτ.* zu erklären: Bei den Begierden ihrer Herzen, da sie in ihren Herzen sich den Begierden hingegeben hatten, vgl. das *ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν* v. 27. Das Fassen und Nähren der sündhaften Begierden in ihren Herzen, welches mit dem Abfalle von Gott und dem abgöttischen Hingegebensein an die Creatur von selbst gesetzt war, wird also als ihre eigene That, hingegen der Ausbruch dieser Begierden in entehrende Laster als göttliche Veranstaltung, als göttliches Strafgericht dargestellt. *εἰς ἀκαθαρσίαν*] hier speciell, wie Gal. 5, 19., die Verunreinigung durch fleischliche Vergehen. Diese Bedeutung erweisen die gleich folgenden Worte: *τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς*] Infinitiv des Zweckes, (nicht des Erfolges, wie AG. 7, 19.), damit

ihre Leiber u. s. w. Dass hier die göttliche Absicht hervorgehoben wird, zeigt v. 26., wo die πάθη ἀτιμίας, denen Gott sie preisgegeben, das ἀτιμάζεσθαι unseres Verses wieder aufnehmen. Ueber diesen Infinitiv der Absicht durch den Artikel im Genitiv eingeführt vgl. Winer Grammatik 5. Auflage, Abschn. III. Kap. 4., §. 45, 4. b. S. 376 f. Von den zahlreichen Neutestamentlichen Beispielen vgl. AG. 26, 18. Röm. 6, 6. 1 Cor. 10, 13. Hebr. 10, 7. Ἀτιμάζεσθαι kömmt nie als Medium, stets nur als Passiv vor, so also auch hier. Dies passive Hingegebensein ist ebenfalls durch πάθη ἀτιμίας v. 26. ausgedrückt. Die passive Bedeutung ist hier auch besonders passend, indem dadurch ihre Laster nicht als eigene That, sondern als göttliches Strafgericht, dem sie unterliegen, dargestellt werden. Ist aber ἀτιμάζεσθαι Passivum, nicht Medium, so ist dann αὐτῶν nicht αὑτῶν zu lesen. ἐν ἑαυτοῖς nicht: an sich selber, sondern = ἐν ἀλλήλοις an oder unter einander, wechselseitig. Diese wechselseitige Schändung ihrer Leiber wird genauer beschrieben v. 26. und 27. Es ist demnach schon hier von der unnatürlichen Wollust die Rede. Treffend hebt aber der Apostel vor allen Dingen dieses Laster hervor, in welchem sich die Angemessenheit der göttlichen Strafe zur menschlichen Sünde besonders klar herausstellt. Die Gott den Herrn selbst unter den Menschen, bis zur Thiergestalt, herabgewürdigt hatten, die sind nun ihrerseits zur Strafe selbst unter das Thier herabgesunken. In der That ist auch das hier angeführte Laster ein specifisch heidnisches und zugleich ein besonders in der damaligen Zeit weit verbreitetes Laster, welches im Umkreise selbst der entartetsten Christenheit doch immer nur sporadisch vorgekommen und nur heimlich geübt worden ist. Ueberdies ist zu bemerken, dass der Apostel die Lasterhaftigkeit hier als nothwendige Folge des Götzendienstes bezeichnet, wofür auch namentlich die vielen wollüstigen Culte des Heidenthumes Zeugniss geben. Die Lasterhaftigkeit innerhalb der christlichen Kirche ist Abfall vom Christenthume, hingegen die Lasterhaftigkeit innerhalb des Heidenthumes ist Consequenz der Idololatrie. — V. 25. Der Grund des göttlichen Strafgerichtes wird noch einmal hervorgehoben, indem der Inhalt von v. 21—23. rekapitulirt und das διό v. 24. kommentirt wird. οἵτινες] ut qui, quippe qui, als welche, welche da. Das Relativ-Indefinitum ὅςτις eigentlich: qui, scilicet aliquis, d. i. aliquis qui, charakterisirt die Klasse, zu welcher Jemand gehört, und dient demnach auch zur Angabe des Grundes. μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει] über die Construktion s. zu v. 23. Das Compositum μετήλλαξαν umtauschten ist schärfer als das Simplex ἤλλαξαν tauschten v. 23. Die ἀλήθεια τοῦ θεοῦ könnte nach v. 18. verstanden werden von der Wahrheit, die sich auf Gott bezieht, der wahren Gotteserkenntniss, so dass θεοῦ genit. object., oder, wofür v. 19. spricht, von der Wahrheit, die von Gott selbst mitgetheilt worden ist, wo dann θεοῦ genit. auctoris ist. Vorzuziehen scheint aber, wegen des Parallelismus mit v. 23. (vgl. dort das ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ), τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ die Wahrheit, die Wirklichkeit,

das wahre Wesen Gottes zu erklären, so dass dann, wie öfter, abstract. pro concreto steht, und τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ dem Sinne nach nicht wesentlich verschieden von τὸν ἀληθινὸν θεόν 1 Thess. 1, 9. ist. Τὸ ψεῦδος bezeichnet dann τοὺς ψευδεῖς θεούς, wie auch im Hebr. שֶׁקֶר, die Lüge, zur Bezeichnung der Götzen dient, vgl. Jes. 44, 20. Jerem. 3, 10. 13, 25. Als treffende Parallele ist die Stelle aus Philo de vita Mosis angeführt worden: ὅσον ψεῦδος ἀνθ' ὅσης ἀληθείας ὑπηλλάξαντο. — οἳ τὸν ἀληθῆ θεὸν καταλιπόντες τοὺς ψευδωνύμους ἐδημιούργησαν, φθαρταῖς καὶ γενηταῖς οὐσίαις τὴν τοῦ ἀφθάρτου πρόςρησιν ἐπιφημίσαντες. Pro Deo vero sumserunt imaginarios. Grotius. Von der Unwürdigkeit der Sache bewegt, charakterisirt der Apostel den Frevel des Götzendienstes noch ferner in den Worten: καὶ ἐσεβάσθησαν] näml. τὴν κτίσιν. Es bezieht sich σεβάζεσθαι, (im N. T. ein ἅπαξ λεγόμ.) in der späteren Gräcität für σέβεσθαι (vgl. Matth. 15, 9. Mark. 7, 7. AG. 13, 43. 50. u. s.) vorkommend, auf die innere Verehrung des Gemüthes, während καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει] auf den äusseren Gottesdienst geht. Unter κτίσις, eig. die Schöpfung als Akt v. 20. Mark. 13, 19., dann das Geschöpf, wie hier, vgl. 8, 39. 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15., ist wohl alles Geschöpfliche zu denken, die unter Menschengestalt vorgestellten Götter im Himmel, deren materiellen Abbilder, so wie die Thiere auf Erden. παρὰ τὸν κτίσαντα] mehr als den Schöpfer, vor dem Schöpfer, doch nicht so, als ob sie den Schöpfer neben dem Geschöpfe, und dieses nur mehr als jenen geehrt hätten, denn der Apostel schildert hier den gänzlichen Abfall des Heidenthumes von dem wahren Gotte: vielmehr involvirt der Vorzug den Ausschluss des Zurückgesetzten, so dass παρὰ τὸν κτίσαντα dem Sinne nach identisch mit praeterito creatore; vgl. 14, 5.: ὃς μὲν κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν und Luk. 13, 2. — ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.] εὐλογητός, בָּרוּךְ, welches öfter mit εὐλογημένος wechselt, heisst: gepriesen, nicht: preiswürdig, oder: zu preisen. Vgl. Harless Comment. zum Ephesierbr. S. 5. Gott heisst κατ' ἐξοχήν: ὁ εὐλογητός Mark. 14, 61. Es ist dies sein constantes Prädicat; er ist und bleibt der Gepriesene, der Heilige in Israel, der da wohnet unter dem Lobe Israels, auch wenn die Heiden ihm diesen Preis versagen. Hier haben wir eine Doxologie des Vaters im Gegensatze zur Idololatrie der Heiden, K. 9. v. 5. eine Doxologie des Sohnes im Gegensatze zur Christusleugnung der Juden. — V. 26. Wie v. 25. auf v. 23., so geht v. 26. (und 27.), an v. 25. anknüpfend, auf v. 24. zurück, den Inhalt desselben erläuternd. διὰ τοῦτο] näml. ὅτι ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα. Es nimmt das διό v. 24. wieder auf. εἰς πάθη ἀτιμίας] dem Sinne nach = πάθη ἀτιμάζοντα. Der Genitiv ist genit. qualitatis. Wie die Heiden die τιμή Gott entzogen hatten, so gab er auch sie der ἀτιμία hin. Die zur ununterbrochenen Herrschaft gelangte ἐπιθυμία erzeugt das πάθος, in welchem der Mensch ein willenloser Knecht der ἐπιθυμία ist. πάθη ἀτιμίας also = affectus ignominiosi, schandbare, d. i.

schändende Leidenschaften oder Lüste. vgl. Col. 3, 5. 1 Thess. 4, 5. *αἵ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν*] Es ist der Ausdruck *θήλειαι, ἄρσενες,* nicht *γυναῖκες, ἄνδρες* gebraucht, weil hier gerade die physisch geschlechtliche Beziehung ausschliesslich in Betracht kömmt. Die unnatürliche Lasterhaftigkeit der Weiber wird als die schändlichere vorangestellt. Pudorem praeposterum ii fere postulant, sagt Bengel, qui pudicitia carent. Gravitas et ardor stili judicialis proprietate verborum non violat verecundiam. Dennoch geht der Apostel aus keuscher Scheu rascher über die Schilderung dieses als über die des folgenden Verses weg. Ueber dies s. g. lesbische Laster dieser *τριβάδες* von Tertullian frictrices genannten Weiber vgl. Lucian *ἑταιρικοὶ διάλογοι* 5.: *ἐγεννήθην μὲν ὁμοία ταῖς ἄλλαις ὑμῖν· ἡ γνώμη δὲ καὶ ἡ ἐπιθυμία καὶ τἄλλα πάντα ἀνδρός ἐστί μοι.* Martial Epigr. 90, 5.: Mentiturque virum prodigiosa Venus. *μετήλλαξαν*] entsprechend dem *μετήλλαξαν* v. 25. *τὴν φυσικὴν χρῆσιν*] wie v. 27. *τῆς θηλείας* hinzugesetzt ist, so ist hier *τοῦ ἄρσενος* zu ergänzen. *εἰς τὴν παρὰ φύσιν*] nämlich *χρῆσιν ἀλλήλων.* — V. 27. *ὁμοίως τε καί*] Hinlängliche kritische Autoritäten unterstützen die Lesart *ὁμοίως δὲ καί,* welche Griesbach gebilligt, Lachmann recipirt hat. So entsteht zwar ein Anakoluth, aber ein sehr leichter, erträglicher und auch in der klassischen Gräcität nicht ungewöhnlicher: „Denn sowohl ihre Frauen — — auf gleiche Weise sind aber auch die Männer entbrannt.“ *Ὁμοίως δὲ καί, ὡσαύτως δὲ καί* ist eine im N. T. ausserordentlich oft vorkommende Verbindung, und der so entstehende Anakoluth konnte sehr leicht die Abschreiber bestimmen, das *δέ* in *τέ* umzuändern, oder, wie einige Codices thun, es ganz wegzulassen. Es ist demnach *ὁμοίως δὲ καί* nicht *ὁμοίως τε καί* zu lesen. Nimmt man übrigens mit Meyer *τεγάρ* v. 26 im Sinne von denn — ja, so würde der Anakoluth in unserem Verse wegfallen. *οἱ ἄῤῥενες*] Die jonische Form *ἄρσενες,* welche auch hier einige Handschriften darbieten, ist sowohl als die im N. T. fast durchgängig gebräuchliche, als auch der Gleichmässigkeit halber (vgl. das noch in derselben Periode folgende *ἄρσενες ἐν ἄρσεσι*) zu recipiren. *ἐξεκαύθησαν*] stärker als das Simplex. vgl. das *πυροῦσθαι* 1 Cor. 7, 9. Es ist, wie das Lateinische exardescere, eine nicht ungewöhnliche Metapher zur Bezeichnung der Macht der Leidenschaft, besonders der libido, der impotentia amoris. *ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν*] bei ihrer Begierde, entsprechend dem Zustande sinnlichen Begehrens, in dem sie sich befanden, vgl. v. 24.: *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν.* — *ἄρσενες ἐν ἄρσεσι*] In dieser Zusammenstellung liegt eine besondere Emphase. *τὴν ἀσχημοσύνην*] die bekannte, oder die gewohnte Schande, daher der Artikel; die Schande steht aber im Sinne von schandbarer Wollust. *Ἀσχημοσύνη* turpitudo, Gegensatz von *εὐσχημοσύνη* 13, 13. *καὶ τὴν ἀντιμισθίαν*] Diese Vergeltung bestand eben in dem *κατεργάζεσθαι τὴν ἀσχημοσύνην,* in dem Hingegebensein an die *πάθη ἀτιμίας,* nicht etwa erst in den verderblichen Folgen der Wollustsünden, denn das hier charakterisirte peccatum wird, wie die ganze Entwickelung von v. 24. an zeigt, selbst als poena peccati, als *ἀντιμισθία*

gedacht. ἣν ἔδει] sc. αὐτοὺς ἀπολαβεῖν, die nothwendig war, die ihnen gebührte, nämlich nach der Ordnung der göttlichen Strafgerechtigkeit, wie sie v. 24. 26. 28. in dem διο παρέδωκεν angedeutet ist. τῆς πλάνης αὐτῶν] Diese Verirrung ist v. 21—23. geschildert, sie besteht in der Abgötterei. ἐν ἑαυτοῖς] wie v. 24. = ἐν ἀλλήλοις. Die gegenseitigen Werkzeuge der Lust sind nun auch gegenseitige Werkzeuge der Strafe. Das in diesem Verse geschilderte Laster war, wie viele Stellen der Alten beweisen, besonders in damaliger Zeit sehr weit verbreitet. In unglaublicher, selbst solchem Zeitalter anstössiger Schamlosigkeit ward es vom Nero verübt, wie Sueton Ner. c. 28 u. 29. berichtet.

Nicht nur der unnatürlichen Wollustsünde, welche Paulus als eine eben so abnorme, wie enorme zuerst besonders hervorgehoben, sondern auch allen anderen Lastern hat sie Gott zur Strafe ihres Abfalls hingegeben, wie nun v. 28—32. ausgeführt wird. Quia unum hactenus specimen illud execrabile proposuit, sagt Calvin, quod vulgare quidem inter multos, non tamen omnium commune erat, hic incipit enumerare vitia, quorum nemo immunis reperiatur. Nam etsi in singulis non simul emineant omnia, sunt tamen alicujus ex illis conscii sibi omnes: ut pro se quisque argui possit non obscurae pravitatis. Es ist hierbei an den Canon des Jakobus zu erinnern: Ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσει, πταίσει δὲ ἐν ἑνὶ, γέγονε πάντων ἔνοχος, Jak. 2, 10. Auch sind die Worte Melanchthons zu berücksichtigen: Accusat autem utrosque, videlicet hos, qui externa delicta habuerunt, et illos, qui etsi non habuerunt externa delicta, tamen habent immunda corda et conscientia idololatriae aut aliis peccatis. Ita in praedicatione poenitentiae legem interpretamur, ut intelligatur, non solum argui externa delicta, sed praecipue immunditiem et impietatem cordium. V. 28. καθὼς] nicht: weil, sondern: quemadmodum, so wie; die Strafe entspricht der Verschuldung. οὐκ ἐδοκίμασαν] nicht werth erachteten, non operae pretium duxerunt. Δοκιμάζειν zunächst: prüfen, dann: für erprobt, würdig halten, vgl. 1 Cor. 16, 3. 1 Thess. 2, 4. τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει] Die ἐπίγνωσις ist plena et accurata cognitio, Erkenntniss, im Unterschiede von γνῶσις Kenntniss, Wissen. ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει ist aber nicht = ἐπιγινώσκειν, sondern es bedeutet: Gott in der Erkenntniss haben, im Sinne von halten, festhalten; Deum in accurata cognitione habere i. e. tenere, vgl. Jak. 2, 1., im Gegensatze zu dem κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ v. 18. Die Heiden hatten Gott erkannt v. 21., aber sie waren muthwillig zu den Götzen abgefallen v. 22. f., und hatten so die rechte Gotteserkenntniss preisgegeben. εἰς ἀδόκιμον νοῦν] Paronomasie zu ἐδοκίμασαν: „nicht werth achteten sie, — unwerther, unwürdiger, nichtswürdiger Sinn." ἀδόκιμος von δέχομαι unannehmbar, verwerflich. Dies ist seine ausschliessliche und durchgehende Bedeutung. Der aktive Sinn: qui judicare nequit, judicii expers, kann nur willkührlich angenommen werden, denn ἀδόκιμος kömmt ja nicht von δοκιμάζειν. — ποιεῖν] epexegetischer Infinitiv. τὰ μὴ καθήκοντα] Es ist hier nicht an die Unterscheidung der Stoiker zu denken, nach

welcher *τὸ καθῆκον* officium medium, commune, hingegen *τὸ κατόρθωμα* officium perfectum bedeutet, vgl. Cic. de off. I, 3., so dass der Sinn wäre, die Heiden hätten nicht einmal die gemeinen Pflichten erfüllt. Abgesehen von dem Unpassenden solcher Unterschiebung specieller philosophischer Schuldistinctionen, noch dazu in einer ganz allgemein gehaltenen Schilderung, müsste es offenbar auch heissen: *μηδὲ ποιεῖν τὰ καθήκοντα.* Es sind *τὰ μὴ καθήκοντα* indecora, inhonesta, das was sich nicht ziemt, was unsittlich ist. Die subjektive Verneinung (*μή*) ist durch die Infinitivconstrukt. herbeigeführt, facere quae *(si quae) essent indecora,* vgl. 1 Tim. 5, 13. Dagegen Eph. 5, 4.: *τὰ οὐκ ἀνήκοντα* = *ἃ οὐκ ἀνῆκεν.* Winer III. K. 5. §. 59, 4. S. 564. — V. 29. *πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ*] Der Akkusativ *πεπληρωμένους,* wie auch die folgenden *μεστούς, ψιθυριστάς* u. s. w., schliesst sich an das zu dem Infinitiv *ποιεῖν* zu ergänzende Subjekt an. Die *ἀδικία* ist der allgemeine Begriff, der alle folgenden Laster als seine Species unter sich begreift. *πληροῦν* mit dem Dativ noch 2 Cor. 7, 4. vgl. Meyer und de Wette z. St., sonst c. Genit. *πορνείᾳ*] scheint nach dem Zeugniss wichtiger kritischer Autoritäten, die es theils auslassen, theils versetzen, als unächt zu streichen. Die Critik nach inneren Gründen gibt hier nur eine schwankende Entscheidung. Paulus konnte, nachdem er die unnatürlichen Wollustsünden geschildert, seinen catalogus vitiorum mit der Angabe der gemeinen *πορνεία* begonnen haben, es konnten aber auch Abschreiber, welche dieses vitium vermissten, es ihrerseits in den Text gesetzt haben. Fällt es weg, so wird es nicht mit Grund vermisst, denn die gewöhnliche *πορνεία* ist, wie sich von selbst versteht, da vorhanden, wo die ungewöhnliche so weit verbreitet ist; der Anschluss der *πονηρία* an die *ἀδικία* ist dann aber jedenfalls leichter und ungestörter. *πονηρίᾳ, πλεονεξίᾳ, κακίᾳ*] Die Stellung dieser Wörter ist in den Handschriften, Versionen, und Citationen der Patres verschieden. Am ansprechendsten ist diejenige Ordnung, welche Lachmann nach guten Autoritäten befolgt: *ἀδικίᾳ, κακίᾳ, πονηρίᾳ, πλεονεξίᾳ,* indem dann die drei ersten Begriffe als verwandte zusammengereiht sind und zwischen dem ersten und zweiten Worte einerseits (*ἀδικία, κακία*), dem dritten und vierten andrerseits (*πονηρία, πλεονεξία*), eine Art von Assonanz statt findet. *κακία* Bosheit Eph. 4, 31. Col. 3, 8. *πονηρία* Schlechtigkeit Matth. 5, 45. 7, 11. AG. 3, 26. Dieselbe Zusammenstellung findet sich 1 Cor. 5, 8. *πλεονεξία* Habsucht, als Resultat der *κακία* und *πονηρία,* die dem Andern zu schaden, ihn seiner Güter zu berauben bereit ist. *μεστοὺς φθόνου, φόνου, ἔριδος, δόλου, κακοηθείας*] Auf die Aufzählung der Formen der Schlechtigkeit im Allgemeinen folgt die der speciellen Frevel. *φθόνου, φόνου* ist des Gleichklangs wegen verbunden, vgl. Gal. 5, 21.; *κακοηθεία* im N. T. ein *ἅπαξ λεγόμενον,* Gegensatz der *εὐηθεία,* = Tücke, tückische Verschlagenheit. Aus der *ἔρις* wie aus dem *φθόνος* ergibt sich leicht der *φόνος,* wie der *δόλος* aus der *κακοηθεία.* Alle diese Frevel sind Ausflüsse des gegen den Nächsten verbitterten Herzens. — V. 30. *ψιθυριστάς*] susur-

rones, Zischler, heimliche Verläumder. καταλάλους] die Jemandem Böses nachsagen, Verläumder überhaupt. θεοστυγεῖς] nach feststehendem und durchgehendem Sprachgebrauche immer nur in passiver Bedeutung: Gottverhasste d. i. ruchlose Frevler. Es steht nicht unpassend vor ὑβριστάς und ὑπερηφάνους, denn besonders die menschliche ὕβρις und ὑπερηφανεία wird von der ἔχθρα θεοῦ getroffen; vgl. 1 Petr. 5, 5.: ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται und 1 Tim. 1, 13., wo Paulus sich selbst τὸν πρότερον ὄντα βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ὑβριστήν nennt. Auch von den Juden als solchen ὑβρισταῖς heisst es 1 Thess. 2, 15., sie seien θεῷ μὴ ἀρέσκοντες. Auch die Vulgata übersetzt an unserer Stelle: Deo odibiles. Die aktive Bedeutung: Dei osores, findet sich zwar neben der passiven bei θεομισής, ist aber für θεοστυγής gänzlich unerwiesen. Auch würde sie zwar den Vortheil bieten, dass damit ein specieller Frevel in der Reihe der speciellen Sünden aufgeführt würde, dafür aber auch wieder den Nachtheil, dass in dem vorliegenden Sündenregister sonst gar kein Verbrechen wider Gott sich findet; vielmehr werden in demselben ja nur die Folgen der früher charakterisirten Gottlosigkeit geschildert. Wir haben hier ein Verzeichniss der Sünden wider die zweite Tafel als Folge der Sünden wider die erste. ὑβριστάς, ὑπερηφάνους, ἀλαζόνας] verschiedene Formen der superbia. Der ὑβριστής lässt Anderen in seinem Uebermuthe eine schmähliche Behandlung angedeihen, der ὑπερήφανος blickt in selbstgefälliger Einbildung auf eigene Vorzüge verächtlich auf sie herab, ἡ τῶν ἄλλων πλὴν αὑτοῦ καταφρόνησις erklärt Theophr. charact. 34., der ἀλαζών vaniloquus, gloriosus, prahlt mit seiner eigenen, meist eingebildeten Vortrefflichkeit, ohne gerade Andere zu misshandeln oder zu verachten. Also: Uebermüthige, Hoffärtige, Prahler. Auch 2 Tim 3, 2. sind ἀλαζόνες und ὑπερήφανοι zusammengestellt. ἐφευρετὰς κακῶν] Die Ausleger führen an Tacit. Annal. 4, 11.: Sejanus . . . facinorum repertor. Virg. Aen. 2, 161.: scelerumque inventor Ulixes und 2 Makk. 7, 31., wo Antiochus Epiphanes πάσης κακίας εὑρετής genannt wird. Solches erfinderische Sinnen auf Bubenstücke bezeichnet einen besonders hohen Grad der Schlechtigkeit. γονεῦσιν ἀπειθεῖς] 2 Tim. 3, 2. Die Sünde wider das erste Gebot, das die Verheissung hat Eph. 6, 2., welches auch den Heiden ins Herz geschrieben war. — V. 31. ἀσυνέτους] wohl nur um der Paronomasie mit dem folgenden ἀσυνθέτους willen hier eingeschoben. Ἀσύνετος ist ein solcher, dem es an der rechten σύνεσις בִּינָה Jes. 29, 14. mangelt, der sich in seinem Thun und Lassen nicht vom verständigen Wissen leiten lässt, Luther's: „Hans Unvernunft, mit dem Kopf hindurch." ἀσυνθέτους] bundbrüchig oder unverträglich. Die letztere Bedeutung scheint hier vorzuziehen, weil sie in verwandtschaftlichem Verhältnisse zu den drei folgenden Begriffen ἀστόργους lieblose, ἀσπόνδους unversöhnliche, ἀνελεήμονας unbarmherzige steht. Doch ist allerdings bei ἀσυνθέτους die Bedeutung bundbrüchig durch den Usus gesicherter, als die Bedeutung unverträglich.

Ἀσπόνδους, welches Lachmann weglässt, ist nach bedeutenden und zahlreichen Autoritäten mindestens für kritisch zweifelhaft zu halten. Es könnte aus 2 Tim. 3, 3. hierher gesetzt sein. — Dies Verzeichniss der verschiedenen, unter den Heiden im Schwange gehenden Frevel ist nun keinesweges streng systematisch geordnet. Dennoch findet sich in ihm, wie wir gesehen, ein Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen, mannigfache Verbindung verwandter Begriffe, so wie einige durch Gleichklang veranlasste Zusammenstellungen. Das Verbrechen der direkten Gottlosigkeit und der sündlichen Sinnenlust ist hier aus angegebenen Gründen nicht mit aufgeführt. Sämmtliche in unseren Versen namhaft gemachten Sünden ruhen entweder auf der verkehrten Selbstliebe oder auf dem Mangel an der rechten Nächstenliebe. Aehnliche Sündenkataloge finden sich 2 Cor. 12, 20. Gal. 5, 19—21. Eph. 5, 3. 4. 1 Tim. 1. 9. 10. 2 Tim. 3, 2—4. Die Zufälligkeit der Aneinanderreihung drückt aus, dass alle Sünden zutreffen, welche Einem auch einfallen mögen. — V. 32. *οἵτινες*] vgl. zu v. 25. = *τοιούτους τινὰς οἵ,* tales homines qui. *τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ*] d. i. *τὸ δεδικαιωμένον ὑπὸ τοῦ θεοῦ,* die Rechtsfestsetzung Gottes, lex, decretum, statutum Dei vgl. Luk. 1, 6. Röm. 2, 26. 8, 4. Apok. 15, 5. Die LXX geben פִּקּוּדִים, מִשְׁפָּט, מִצְוָה, חֻקָּה, חֹק durch *δικαίωμα, δικαιώματα* wieder. *ἐπιγνόντος*] erkannten, genau kannten, s. zu v. 28. Diese Erkenntniss war ihnen durch das Gewissensgesetz 2, 14 f. vermittelt. Wie das Dunkel des Götzendienstes von dem Lichte der angeborenen Gotteserkenntniss gestraft ward, so sprach auch das natürliche Bewusstsein des Sittengesetzes den Freveln des Heidenthumes das Verdammungsurtheil. Ein Beispiel von dem Wissen der Heiden um die göttliche *Δίκη* s. AG. 28, 4. *ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν*] wird ohne Grund in Klammern eingeschlossen. Es gibt den Inhalt des göttlichen *δικαίωμα* an. Dass der leibliche Tod der Sünden Sold sei, war dem Heidenthume unbekannt, auch hatte es für die wenigsten der vom Apostel so eben angeführten Frevel die Todesstrafe fixirt, (wiewohl die Draconische Gesetzgebung sich auf diesen absoluten Standpunkt gestellt hatte,) wohl aber wusste es im Allgemeinen um die Strafbarkeit derselben, so wie auch um die zukünftige Vergeltung, die des Frevlers warte. Diese Lehre involvirte der heidnische Mythos vom Hades mit seinen Strafen. vergl. Aeschyl. Eumenid. v. 259—265.:

Ὄψει δὲ κεἴ τις ἄλλον ἤλιτεν βροτῶν,
Ἢ θεὸν ἢ ξένον τιν᾽ ἀσεβῶν,
Ἢ τοκέας φίλους,
Ἔχονθ᾽ ἕκαστον τῆς δίκης ἐπάξια.
Μέγας γὰρ Ἅιδης ἐστὶν εὔθυνος βροτῶν,
Ἔνερθε χθονὸς,
Δελτογράφῳ δὲ πάντ᾽ ἐπωπᾷ φρενί.

Es ist demnach *θάνατος* an unserer Stelle wohl von der mors aeterna zu interpretiren, welche die göttliche Strafgerechtigkeit über die Sünden der Menschen verhängt, vgl. 2, 8. 9. 6, 16. 21. 23. 8, 13.

οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσι] was noch durch den Reiz der bösen Lust, Uebereilung und dergl. eine relative Entschuldigung finden könnte, *ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσι τοῖς πράσσουσι*] worin sich der höchste Grad unentschuldbarer Bosheit kund giebt. Es findet hier die eigene Lust am Bösen, ohne eigene Versuchung zu demselben statt. *συνευδοκεῖν* Beifall geben, vgl. Luk. 11, 48. AG. 8. 1. Solcher Beifall besteht theils in dem inneren Wohlgefallen, theils in der Billigung durchs Wort. Auch die theoretische Vertheidigung der Päderastie, der Rachsucht und Aehnliches, was in den Schriften der Heiden vorliegt, gehört hieher. Pejus est *συνευδοκεῖν*; nam qui malum patrat, sua sibi cupiditate abducitur etc.; sed qui *συνευδοκεῖ*, corde et ore, malitiae fructum habet ipsam malitiam, eaque pascitur, et suum reatum alieno cumulat, aliosque in peccando inflammat. pejor est, qui et se et alios, quam qui se unum perimit. Bengel. Dass aber der Apostel in unserem Verse jene Frevel, die er selbst als Strafe des Götzendienstes dargestellt, doch zugleich als todeswürdige Verbrechen bezeichnet, zeigt, dass die *ἀποκάλυψις ὀργῆς*, von der v. 18. die Rede, nicht in dem Preisgegebensein der Heiden an jene Frevel bestehen könne, sondern, wie bemerkt, als noch zukünftig zu denken sei. Sollte doch auch die *ὀργή* nicht nur über die *ἀσέβεια*, sondern auch über die *ἀδικία* sich offenbaren, sie kann also nicht in dem Hingeben an die *ἀδικία* selbst sich erschöpfend manifestirt haben. Das Schema, nach welchem die heidnischen Greuel hier abgehandelt sind, findet sich übrigens Tit. 2, 12. Der Götzendienst verstösst gegen das *εὐσεβῶς*, die unnatürliche Wollust gegen das *σωφρόνως* und die übrigen Frevel gegen das *δικαίως ζῆν*, von dem dort die Rede ist.

Zweites Kapitel.

V. 1. *Διό*] nämlich, weil du das *δικαίωμα τοῦ θεοῦ* kennst, dass die, welche solches thun, des Todes schuldig sind, 1, 32. Das *ἀναπολόγητον εἶναι* ruht auch 1, 20. auf dem sündhaften Thun wider die bessere Erkenntniss. Nicht sowohl das Richten an sich macht unentschuldbar, als vielmehr das Richten dessen am Anderen, was man selbst begeht, wie noch in diesem Verse entwickelt wird. *ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων*] Dass der Apostel hier schon die Juden im Auge hat, zeigt der Verlauf und Zusammenhang des ganzen Kapitels, vgl. besonders v. 13. und v. 17. Aus Schonung sagt er nicht von vorneherein *ὦ Ἰουδαῖε*, sondern *ὦ ἄνθρωπε*, entsprechend dem *ἀνθρώπων* 1, 18. Das eigene Gewissen musste die Juden sogleich überführen, dass sie hier gemeint seien, denn das *κρίνειν* war eben ihre specifische Nationalsünde. Insofern traf der Pfeil noch sicherer, da sie nicht umhin konnten, ihn sich selbst ins Herz zu drücken. Die auf ihren Gesetzesbesitz und ihre Werkheiligkeit eingebildeten Juden verdammten die in

Götzendienst und groben äusseren Sünden dahinlebenden Heiden. Sie nannten sie רְשָׁעִים, ἁμαρτωλούς, ἔθνος ἁμαρτωλῶν, vgl. Tob. 13, 6. Gal. 2, 15. Diese Verdammungssucht der Juden bietet dem Apostel einen trefflichen Anknüpfungspunkt für das Gericht, das er selbst über sie zu üben hat. Das κρίνειν bedeutet hier ein unbefugtes, schonungsloses Richten, wie Matth. 7, 1. Jak. 4, 11. ἐν ᾧ] weder instrumental: eo quod, dadurch dass, noch weniger temporell: eo tempore quo, sondern: in quo, in qua re, worinnen, in welcher Sache, in welchem Punkte, vgl. 14, 22., dem τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις correspondirend. Das Schlusswort des Verses ὁ κρίνων] hat eine gewisse emphatische Bitterkeit, welche durch die wenig begründete Lesart ἃ κρίνεις, nach welcher die Vulgata und Luther übersetzten, verloren geht. — V. 2. οἴδαμεν δέ] Wir wissen aber, d. i. es ist aber gewiss, bekannt. Die wissenden Subjecte sind nicht die Juden speciell, sondern die Menschen überhaupt. κατὰ ἀλήθειαν] der Norm der Wahrheit gemäss, οὐ γάρ ἐστι προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ v. 11. Dieser Satz: Wir wissen aber, dass das göttliche Gericht ohne Ansehen der Person nach der Norm und Forderung der Wahrheit und Gerechtigkeit über diejenigen ergeht (ἐστὶν ἐπί, vgl. AG. 4, 33.), welche solche heidnischen Greuel vollbringen, bereitet den folgenden vor, dass desshalb nicht etwa der Jude, der dasselbe vollbringt, sich Hoffnung machen darf, weil er Abrahams Nachkomme und kein Heide ist, diesem Gottesgerichte zu entgehen, denn dies wäre παρὰ ἀλήθειαν nicht κατὰ ἀλήθειαν. — V. 3. λογίζῃ δέ] meinst du aber dessenungeachtet, obschon Gott, wie wir wissen, nach der Wahrheit richtet, u. s. w.? λογίζεσθαι von λόγος computatio, Berechnung = eine Berechnung anstellen, calculos subducere. Die Berechnung kann aber richtig oder falsch sein; daher λογίζεσθαι censere, urtheilen, oder opinari, meinen, wähnen, 14, 14. 2 Cor. 10, 2. Hier das letztere, da das falsche Vertrauen der Juden angegriffen wird. τοῦτο] nämlich ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ κτλ. Das τοῦτο weist, wie das Lateinische hoc, auf das Folgende hin; vgl. AG. 20, 29. 2 Cor. 10, 11. σύ] mit Emphase: du vor Anderen, du als Jude. Treffend ist die Rabbinische Sentenz citirt worden: כָּל יִשְׂרָאֵל יֵשׁ לָהֶם חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא. Ganz Israel hat Theil am αἰὼν μέλλων. Vgl. die Strafrede Johannis des Täufers an die pharisäischen Juden Matth. 3, 7—9. Luc. 3, 7. 8. ἐκφεύξῃ] φεύγει fugit reus omnis: ἐκφεύγει effugit, qui absolvitur, sagt Bengel. Doch ist hier nicht sowohl von der Absolution, als vielmehr von der vermeintlichen Exemtion vom göttlichen Gerichte die Rede. — V. 4. ἤ] setzt einen andern Fall. Glaubst du, eingebildet auf deine Abstammung und deinen Gesetzesbesitz, du seist dem Gerichte entnommen, oder (ἤ) verachtest du im Vertrauen auf die bisherige Verschonung Gottes seine dich zur Buse leitende Güte, meinend nämlich, zeitweiliges Glück lasse auf endliche Straflosigkeit schliessen? Indem du so die heilige Absicht der göttlichen Güte verkennst und geringschätzest, wiegst du dich in gefährliche Sündensicherheit ein, statt dich zur heil-

samen Busse aufwecken zu lassen. τοῦ πλούτου] bei Paulo häufig zur Bezeichnung der Abundanz und Grösse der göttlichen Herrlichkeit, Güte und Gnade, vgl. 9, 23. 11, 33. Eph. 1, 7. 2, 7. 3, 16. Col. 1, 27. Phil. 4, 19. τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας] soll den Umfang der göttlichen Güte erschöpfend darstellen, vgl. Exod. 34, 6. Die χρηστότης Güte, thut sich in Ertheilung von Wohlthaten kund, Luc. 6, 35. Röm. 11, 22. Eph. 2, 7. Tit. 3, 4., die ἀνοχή, wofür ein Codex ἀναβολή als Glosse am Rande liest, Geduld, Nachsicht, im N. T. nur noch 3, 26., (von ἀνέχεσθαι sich in der Höhe erhalten, sich aufrecht erhalten, aushalten, ertragen), erträgt die Beleidigung in Hoffnung auf Besserung, statt sogleich das Recht zu verfolgen, das Synonymum μακροθυμία Langmuth, das hebr. אֶרֶךְ אַפַּיִם, ist der Gegensatz von ὀξυθυμία, und bezeichnet die Milde, welche das Vergehen nicht gleich im Zorne rächt, vgl. Jak. 1, 19.: βραδὺς εἰς ὀργήν, sondern unter Aufschub der Strafe dem Sünder Zeit zur Busse lässt 9, 22. Matth. 18, 26. 29. Wie hier ἀνοχὴ καὶ μακροθυμία zur Erschöpfung des Einen Begriffes, so finden wir Col. 1, 11. ὑπομονὴ καὶ μακροθυμία, Jak. 5, 10. κακοπαθεία καὶ μακροθυμία zusammengestellt, vgl. auch Eph. 4, 2.: μετὰ μακροθυμίας ἀνεχόμενοι ἀλλήλων. — καταφρονεῖς] man verachtet die göttliche Güte, indem man sich um ihre Absicht nicht kümmert, sondern durch sie statt zur Busse zum leichtfertigen Sündigen geführt wird, vgl. Sir. 5, 4—9. ἀγνοῶν] nicht s. v. a. nicht wissen wollend, sondern: nicht wissend. Allerdings geht diese Bedeutung leicht in die andere: nicht bedenkend, non reputans, non considerans über, denn was ich nicht bedenke, das weiss ich in dem Augenblicke nicht, wo ich es nicht bedenke, vgl. AG. 23, 5.: οὐκ ᾔδειν = ich wusste in dem Augenblicke nicht, d. i. ich bedachte nicht. Mark. 9, 32. Luk. 9, 45. ist ἀγνοεῖν τὸ ῥῆμα das Wort nicht wissen = seinen Inhalt, seine Bedeutung nicht wissen = nicht verstehen. Doch behält im Grunde auch in diesen Stellen ἀγνοεῖν seine ursprüngliche Bedeutung nicht wissen, wenn dieselbe sich auch nach der uns geläufigeren Ausdrucksweise mit der anderen nicht bedenken, nicht verstehen, bequem vertauschen lässt. Auch an unserer Stelle ist keine Veranlassung von jener Grundbedeutung abzugehen. Das Nichtwissen, von dem hier die Rede ist, ist als ein selbstverschuldetes auch ein strafbares Nichtwissen. Diese strafbare Unkunde des Zweckes der göttlichen Gnade führt aber zur thatsächlichen Verachtung derselben. τὸ χρηστόν] = ἡ χρηστότης, vgl. τὸ δυνατόν 9, 22. εἰς μετάνοιαν] die μετάνοια Sinnesänderung besteht sowohl in einer inneren Abkehr von der Ungerechtigkeit, daher μετάν. ἀπὸ ἔργων νεκρῶν Hebr. 6, 1., vgl. μετανοεῖν ἀπὸ τῆς κακίας AG. 8, 22., μετανοεῖν ἐκ τῶν ἔργων Apok. 2, 22., als auch in einer innern Zukehr zur Gerechtigkeit, daher ἡ εἰς τὸν θεὸν μετάνοια AG. 20, 21., vgl. μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψατε AG. 3, 19., μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν AG. 26, 20. Aus diesem inneren Akte folgen dann die ἔργα ἄξια

τῆς μετανοίας ebend., die *καρποὶ ἄξιοι τῆς μετανοίας* Luk. 3, 8. Eine solche *μετάνοια* ist aber *εἰς ζωήν* AG. 11, 18., *εἰς σωτηρίαν* 2 Cor. 7, 10. *ἄγει*] führt, leitet, nicht de conatu: sie will führen. Paulus spricht vom Aktus des Führens selbst, dessen objektive Wirklichkeit durch das subjektive Verhalten des Menschen nicht aufgehoben wird. Ducit suaviter, non cogit necessitate, sagt Bengel. Zur Sentenz unseres Verses vgl. 2 Petr. 3, 9. Es involvirt dieselbe aber zugleich eine Widerlegung der Prädestinationslehre; denn es wird hier ausgesagt, dass auch diejenigen Busse thun sollten und konnten, welche einst das *κατάκριμα* trifft; ihre Verdammniss ist also nicht absoluto decreto prädestinirt, vgl. v. 5. — V. 5. Die Güte Gottes leitet dich zur Busse, du aber häufst dir durch deine Unbussfertigkeit den Zorn. *κατά*] pro, nach Massgabe, zufolge. *ἀμετανόητος*] in aktiver Bedeutung: „der nicht bereuen kann, der Busse unzugänglich ist,“ Gegensatz zu dem *εἰς μετάνοιάν σε ἄγει* v. 4. *θησαυρίζεις*] statt des *πλοῦτος τῆς χρηστότητος* sammelst du dir einen *θησαυρὸς ὀργῆς*, vgl. 5 Mos. 32, 33 — 35. und Prov. Sal. 1, 18.: *θησαυρίζουσιν ἑαυτοῖς κακά*. — *σεαυτῷ*] dir selbst, zu deinem eigenen Verderben. *ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς*] entweder enge an *ὀργήν* anzuschliessen: Zorn am Tage des Zornes, d. i. Zorn der am Zorntage ausbricht, vgl. Winer III. K. 5. §. 54. S. 494. 5. oder mit *θησαυρίζεις* zu verbinden, so dass dann eine im Griechischen geläufige Breviloquenz statt findet, nach welcher zu erklären: du häufest den Zorn *εἰς ἡμέραν ὀργῆς*, so dass er *ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς* losbricht. vgl. Matth. 10, 16. Luk. 23, 42. Jak. 5, 3.: *ὡς πῦρ ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις.* Verba der Bewegung mit *ἐν* construirt bezeichnen nämlich zugleich die Ruhe, als Resultat der Bewegung, vgl. Winer a. a. O. S. 490. 4. Die *ἡμέρα ὀργῆς* ist der יוֹם אַף־יְהוָֹה Zephan. 2, 2. 3., der יוֹם זַעַם Ezech. 22, 24., auch kurzweg יוֹם יְהוָֹה genannt, Ezech. 13, 5. Joel. 1, 15. Im N. T. ist offenbar geworden, dass dieser Tag auf die Wiederkunft des Messias hinausgerückt ist, 1 Thess. 1, 10. 2 Thess. 1, 6—10. Apok. 6, 17. *καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ*] Lachmann liest nach dem Zeugnisse der älteren Majuskelcodices *καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ*, doch sieht diese Lesart einer erklärenden Glosse der schwierigeren *καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας τ. θ.* ähnlich, während zur Einschiebung des *καί*, wenn es ursprünglich fehlte, keine Veranlassung war. Auch wird die Rede durch die Coordination der drei Substantiva *ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας τ. θ.* grandioser, der Schilderung des Gerichtstages angemessen. Es kann dann aber *ἀποκάλυψις* nicht an sich die *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* sein, weil dann *Ἰησοῦ Χριστοῦ* hinzugesetzt sein müsste, vgl. 1 Cor. 1, 7. 8. 2 Thess. 1, 7. 1 Petr. 1, 7. 13. Apok. 1, 1. Das Objekt der Enthüllung sind also entweder die bis dahin verborgenen Schandthaten oder Gedanken der Menschen vgl. v. 16., oder, was vorzuziehen und worauf auch die glossirende Lesart führt, die *δικαιοκρισία* Gottes selbst, welche bis dahin, wie v. 4. andeutet vgl. 1, 18., den Men-

schen verborgen war. — V. 6. *ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*] Dies wird nämlich, wie der Zusammenhang zeigt, geschehen *ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ*. Die Rede des Apostels ist also nicht abstrakt hypothetisch, sondern concret assertorisch. Er redet nicht vom Standpunkte des Gesetzes aus, das durch das Evangelium aufgehoben ist, sondern vom Standpuncte des Gesetzes, insofern es durch das Evangelium bestätigt ist, vgl. 3, 31. Er sagt nicht, was Gott thun würde, wenn er nach der Urnorm des Gesetzes verführe, sondern was er nach jener Norm verfahrend wirklich thun wird. Auch das *καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ* v. 7. weiset auf den wirklich vorhandenen Heiligungskampf dessen hin, der die *ζωὴ αἰώνιος* ererben soll. Es darf nicht gesagt werden, „der Pragmatismus forderte, hier noch ganz von dem specifisch christlichen zu abstrahiren, und nur jene allgemeine Urnorm der göttlichen *δικαιοκρισία* herauszustellen, weil erst die allgemeine Nothwendigkeit der Glaubensrechtfertigung (3, 23 ff.) erwiesen werden soll“: denn abgesehen davon, dass schon v. 16. Jesus Christus als Richter genannt wird, ist auch schon v. 28. u. 29. von dem *ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος*, von der *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι* die Rede, wo wir doch nicht werden sagen wollen, der Apostel spreche nur von dem, was sein sollte, nicht von dem, wae sein kann und auch wirklich ist. Diese *περιτομὴ καρδίας* war ja schon den Gläubigen des *A. B.* bekännt, wie auch sie schon solche *ἔργα ἀγαθά* vollbrachten, wie sie an unserer Stelle gemeint sind. Dass der Gedanke, Gott werde in der That einem Jeden geben nach seinen Werken, weder der biblischen Heilslehre im Allgemeinen, noch speciell der paulinischen Rechtfertigungslehre zuwiderlaufe, beweisen viele Aussprüche der Schrift nicht nur A. sondern auch N. T.'s (auch solche Pauli selbst), welche diesen Satz deutlich und unwidersprechlich enthalten, vgl. LXX Ps. 62, 13.: *ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.* Prov. Sal. 24, 12.: *ὃς ἀποδίδωσι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.* Matth. 16, 27.: *μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ κτλ. καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ.* 25, 31—46. 2 Cor. 5, 10.: *τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος, πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν, εἴτε κακόν.* Gal. 6, 7—9. Eph. 6, 8. Col. 3, 24. Apok. 2, 23.: *καὶ δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν.* 20, 12.: *καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροί — — κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν.* 22, 12. Die protestantischen Exegeten erkennen deshalb auch an, dass auch unsere Stelle auf die guten Werke der Wiedergeborenen bezogen werden könne. Paulus, sagt Melanchthon, non tribuit justificationem operibus, sed describit justos a posteriori, hoc est a fructibus, quales sint. Calov bemerkt: Secundum *opera* fiet *ἀπόδοσις*, non vero *secundum merita* operum, nec *propter opera*. Cum retributurum Deum *secundum opera* dicit (Apostolus), recte utique contra Pontificios observant nostrates, aliud esse *secundum opera*, id est, *secundum testimonium operum*, aliud vero *propter opera*, id est propter meritum operum aliquid reddere. Deus ex gratia non merita

nostra, sed dona sua coronat. Dennoch hielten sie, wohl um der katholischen Verdienstlehre sich noch leichter zu entledigen, an dieser unserer Meinung nach richtigen Ansicht nicht fest, sondern behaupteten, Paulus rede hier nur more legis, wir hätten hier nur eine sententia legalis, welche durch die Gnadenlehre des Evangeliums ihre Correktur erhalte. Schon Melanchthon gab dieser Auffassung den Vorzug und ihm folgten dann die übrigen lutherischen Exegeten, so wie die meisten neueren Ausleger unseres Briefes. Wenn aber einer von diesen letzteren sogar die Meinung äussert, Paulus vergesse und widerspreche sich selbst, indem er seiner Rechtfertigungslehre zuwider hier der Rechtschaffenheit, wie der Mensch sie aus eigenen Kräften zu leisten vermag, zuschreibe, was er sonst nur der Glaubensgerechtigkeit zuerkenne: oder auch er statuire neben der via regia, welche per fidem, noch eine semita, welche per honestatem einige Juden und Heiden zum Heile führe: so verdient eine solche Behauptung im Angesichte eines Römerbriefes in der That keine Widerlegung. Die von uns vertretene Auslegung findet sich ohne Hinüberschwanken zu der anderen bei Calvin. Porro, sagt er, in hac sententia non tantum est difficultatis quantum vulgo putatur. Reproborum enim malitiam justa ultione si puniet Dominus, rependet illis quod meriti sunt. Rursum quia sanctificat, quos olim statuit glorificare, in illis quoque bona opera coronabit, sed non pro merito. Neque id evincetur ex hac sententia, quae tametsi praedicit, quam mercedem habitura sint bona opera, nequaquam tamen, quid valeant, vel quid debeatur illis pretii, pronuntiat. Stulta autem consequentia est, ex mercede statuere meritum. Jedenfalls ist diese Argumentation richtig, wenn in katholischer Weise die Verdienstlichkeit der guten Werke auf ihre an sich seiende Vollkommenheit gegründet wird. Sonst lässt sich, wie uns dünkt, dem Zusammenhange der biblischen Anschauung entsprechend die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit mit der Lehre von dem Lohne der guten Werke am einfachsten in folgender Weise in Einklang bringen. Der Glaube macht die Person des Sünders gerecht; die gerechte Person kann aber nur gerechte Werke vollbringen. Denn was den Werken des durch die Rechtfertigung Wiedergeborenen noch Mangelhaftes und Sündliches anhaftet, das ist durch die rechtfertigende Gnade bedeckt und vergeben. Es kömmt nur noch das neue in ihm herrschende Princip, der innerste Lebensgrund in Betracht. In diesem Sinne kann gesagt werden *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ θεοῦ, ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ* 1 Joh. 3, 9. So findet auf Grund und in der fortwährenden, die guten Werke umschliessenden Begleitung der Glaubensgerechtigkeit eine wahrhafte restitutio in integrum statt, so dass nun in der auf dieser Glaubensgerechtigkeit ruhenden Lebensgerechtigkeit des *καινὸς ἄνθρωπος* das Gesetz aufs Neue zu seinem Rechte kommt. *Νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; Μὴ γένοιτο. ἀλλα νόμον ἱστῶμεν* Röm. 3, 31. Und Gal. 5, 23. heisst es nach der Schilderung der Geistesfrucht *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος,* vgl. Röm. 8, 1—4. 13, 10. In diesem Sinne kann Jakobus 2, 14—26. sogar von einer *δικαίωσις ἐκ τῶν ἔργων* reden. Wie nun die *ζωὴ αἰώνιος* die

unmittelbare Frucht der Glaubensgerechtigkeit ist, so ist sie wegen der unauflöslichen Verknüpfung beider zugleich der Lohn der Lebensgerechtigkeit.] Die Werke der Wiedergeborenen verdienen nach der Urnorm des Gesetzes, weil sie als dieser entsprechend betrachtet werden, das ewige Leben. Diese Betrachtung ist aber nur durch das Vorhandensein der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως berechtigt und begründet, denn an und für sich selbst sind diese Werke mangelhaft, von der Sünde inficirt und unvollkommen, also dem κατάκριμα τοῦ νόμου verfallen. Aus dieser Entwickelung ergiebt sich leicht, in welchem Sinne sogar gesagt werden könnte: bona opera sunt meritoria vitae aeternae [vgl. das ὅτι ἄξιοί εἰσιν Apok. 3, 4. das καταξιωθῆναι τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ 2 Thess. 1, 5. Luk. 21, 36.] und in wiefern es doch eben so wahr ist zu behaupten, sie begründeten an sich kein meritum, sondern sie kämen nur als testimonia fidei justificantis et salvantis propter meritum Christi in Betracht. Von einem meritum könnte nur in weiterer, uneigentlicher Bedeutung die Rede sein; da aber dieser Begriff eine bestimmte und enge historische Beziehung (meritum de condigno) gewonnen hat, so ist es jedenfalls besser, ihn um der Missverständlichkeit willen zu vermeiden; wenigstens dürfte er niemals ohne nähere Bestimmung und Begränzung zu brauchen sein. Vgl. auch Steiger zu 1 Petr. S. 164 f. — V. 7. Luther: „Nämlich Preis und Ehre und unvergängliches Wesen denen, die mit Geduld in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben." Er verbindet also ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον, fasst dasselbe als Apposition zu τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ und lässt δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν von ἀποδώσει abhängen, wo dann die Apposition matt nachschleppt, oder er construirt vielmehr mit einem noch unleidlicheren Hyperbaton τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον, (ἀποδώσει) δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν. Die einfachste, auch von den meisten Auslegern befolgte Verbindungsweise ist offenbar die, ζωὴν αἰώνιον von ἀποδώσει v. 6. abhängen zu lassen und mit Tilgung des Comma hinter ἀγαθοῦ zu verknüpfen: τοῖς μὲν — — ζητοῦσι. Setzt man das Comma, so ist δόξαν — ζητοῦσι Apposition zu τοῖς — ἀγαθοῦ. Doch ist der Ausdruck οἱ καθ' ὑπομονὴν ἔργ ἀγ., nämlich ὄντες, nicht hinlänglich durch οἱ κατὰ σάρκα ὄντες Röm. 8, 5. gerechtfertigt, und der Apostel würde dann wohl entsprechend v. 8. geschrieben haben: τοῖς μὲν — ἀγαθοῦ, καὶ δόξαν — ζητοῦσι. καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ] bezeichnet die Norm oder das Princip, nach welchem handelnd sie die δόξα u. s. w. erstreben. Das ἔργον ἀγαθόν ist das Object, worauf die ὑπομονή sich bezieht, vgl. Luk. 8, 15.: καρποφορεῖν ἐν ὑπομονῇ, und Hebr. 12, 1.: τρέχειν δι' ὑπομονῆς. Ὑπομονή perseverentia, Ausdauer; so 1 Thess. 1, 3.: ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος. Ἔργον im Singular ist kollektivisch gebraucht, wie Gal. 6, 4. Jak. 1, 4.: ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω. Apok. 22, 12. δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσι] Quod autem dicit, bemerkt Calvin, fideles in bonis operibus persistendo gloriam et honorem quaerere, non significat eos alio aspirare, quam ad Dominum, aut aliquid eo superius

praestantiusve expetere: sed ipsum quaerere nequeunt, quin simul ad regni ejus beatitudinem contendant, cujus descriptio sub horum verborum periphrasi continetur. Vgl. 1 Cor. 15, 58. Es sind solche bezeichnet, die nicht, wie die Juden, Ehre suchen bei Menschen, sondern Ehre suchen bei Gott, vgl. Joh. 5, 44. Die dreifache Bezeichnung *δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν* dient zur angemessenen Darstellung der Fülle und Herrlichkeit der *ζωὴ αἰώνιος*. Zu *δόξα* vgl. Matth. 13, 43.: *τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν, ὡς ὁ ἥλιος, ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν*, zu *τιμή* das *συμβασιλεύσομεν* 2 Tim. 2, 12. Wie hier ist *δόξα καὶ τιμή* auch 1 Petr. 1, 7. verbunden. Es findet ein Theilhaben der Gläubigen an der *δόξα καὶ τιμή* Christi Hebr. 2, 7. statt, welche selbst in einer Theilnahme an der *δόξα καὶ τιμή* Gottes 1 Tim. 1, 17. besteht. Das Moment der *ἀφθαρσία* tritt selbstständig auf, was grösseren Nachdruck hat, als wenn es nur als adjektivische Bestimmung zu *δόξ. καὶ τιμ.* hinzugefügt wäre. Ueber das Wort selbst vgl. 1 Cor. 15, 53., auch 1 Cor. 9, 25., wo vom *στέφανος ἄφθαρτος* und 1 Petr. 1, 4., wo von der *κληρονομία ἄφθαρτος* die Rede ist. Die *ζωὴ αἰώνιος*, in welche jene speciellen Momente als in ihre Einheit zusammengehen, ist hier aber offenbar nur als zukünftige gedacht. — V. 8. *τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας*] nämlich *οὖσιν*, vgl. *ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας* Joh. 18, 37., so auch *οἱ ἐκ περιτομῆς, οἱ ἐκ νόμου, οἱ ἐκ πίστεως*, Röm. 3, 26. 4, 12. 14. Es sind *οἱ ἐξ ἐριθείας* diejenigen, welche gleichsam von der *ἐριθεία* ihren Ursprung und deshalb auch die Eigenschaft derselben an sich haben, das was sonst durch *τέκνον, υἱός* ausgedrückt wird, vgl. die *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* Eph. 2, 2. 5, 6. Col. 3, 6. im Gegensatze zu den *τέκνα ὑπακοῆς* 1 Petr. 1, 14. *Ἐριθεία* ist abzuleiten von *ἐριθεύομαι*, wie *παιδεία* von *παιδεύω, δουλεία* von *δουλεύω, ἀλαζονεία* von *ἀλαζονεύομαι*. *Ἐριθεύω* aber kömmt von *ὁ, ἡ ἔριθος*, das in der ursprünglichen Bedeutung = mercenarius, mercenaria, Miethling, Tagelöhner, Lohndiener. Daher *ἐριθεύειν, ἐριθεύεσθαι* um Lohn dienen. Das Substantiv *ἐριθεία* aber kömmt in der klassischen Gräcität nur beim Aristoteles in der Bedeutung: Ränkesucht, Partheisucht, vor. Diese Bedeutung liesse sich nun wohl für die übrigen Ntlichen Stellen statuiren, vgl. 2 Cor. 12, 20. Gal. 5, 20. Phil. 1, 17. 2, 3. Jak. 3, 14. 16., indess an der unsrigen gibt sie keinen passenden Sinn. Deshalb erklärten schon die griechischen Exegeten von Origenes bis Oekumenius *ἐριθεία* durch *φιλονεικία*, contentio, Streitsucht. So auch Luther: „denen, die da zänkisch sind." Es würde dann ihre Widersetzlichkeit gegen die Wahrheit charakterisirt, und es liesse sich das מָרָה בִּיהוָֹה Ps. 5, 11. Hos. 14, 1. מָרָה אֶת־פִּי יְהוָֹה 4 Mos. 20, 24. 27, 14. 1 Sam. 12, 15. vergleichen, welches die LXX an der letzteren Stelle, vgl. 5 Mos. 21, 20., durch *ἐρίζειν, ἐρεθίζειν* übersetzen. Was nun diese Bedeutung des Wortes *ἐριθεία*, Streitsucht, Widerspenstigkeit, betrifft, so liesse sie sich entweder durch eine Verirrung der Etymologie erklären, indem *ἐριθεία* fälschlich von *ἔρις, ἐρίζω* abgeleitet ward, oder, was

wahrscheinlicher ist, aus der Verwandtschaft des Begriffes Partheisucht mit dem der Streitsucht, der widerspenstigen Auflehnung, wie z. B. Ps. 2. die Fürsten Parthei machen, um sich wider Jehovah und seinen Gesalbten aufzulehnen. Treffend hat man dabei zur Erklärung der Wahl dieses Ausdruckes auf die bekannte und charakteristische *φιλονεικία* der Juden verwiesen, wie sie ihnen Justinus M. im dial. c. Tryph. vorwirft, der sie *φιλερίστους, φιλερίδας* im Gegensatze zu den *φιλαλήθεις* nennt und ihnen das *φιλεριστεῖν* Schuld gibt, vgl. Just. M. ed. Otto II, 212. D. 228. D. 390 E. 412 E. Auch gegen die Wahrheit des Evangeliums machte sich von Anfang an ihre gewohnte Disputirsucht geltend. Zwar spricht der Apostel v. 7 u. 8. nicht blos von den Juden, sondern auch von den Heiden, aber er denkt doch dem Inhalte unseres Kapitels gemäss besonders an die Juden, und auch in Beziehung auf das *οἱ ἐξ ἐριθείας* gilt das *Ἰουδαῖός τε πρῶτον* v. 9. u. 10. Auch Jgnat. ad Philad. c. 5., wo es heisst: *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς μηδὲν κατ᾽ ἐριθείαν πράσσειν, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν*, ist *ἐριθεία*, wie der weitere Verfolg der Rede zeigt, vgl. Hefele z. St., nicht Ränkesucht, Partheitreiberei, sondern judaisirende Streitsucht. Meyer wendet ein, gerade der explicative Zusatz *καὶ ἀπειθοῦσι — ἀδικίᾳ* a. u. St. beweise, dass P. den Wortsinn Partheisucht ganz eigentlich gedacht habe; daher es auch völlig unberechtigt sei, aus der Begriffsverwandtschaft von Partheisucht und Streitsucht die gewöhnliche Erklärung (*ἐριθεία* = Streitsucht) zu begründen. Als ob nicht der Ungehorsam gegen die Wahrheit eine viel treffendere Explication der Streitsucht, im Sinne der streitsüchtigen Auflehnung und Widerspenstigkeit gegen die Wahrheit, als der Ränkesucht, Partheitreiberei, wäre. *καὶ ἀπειθοῦσι μὲν τῇ ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ*] Das *καί* ist explikativ, denn es wird jetzt das Wesen der *ἐριθεία* genauer charakterisirt. Die *ἀλήθεια* und *ἀδικία* treten hier gleichsam personificirt auf, denen Gehorsam geleistet und verweigert wird, vgl. Gal. 5, 7. Die *ἀλήθεια* ist aber an dieser Stelle die Offenbarungswahrheit im Unterschiede von der *ἀλήθεια* 1, 18. Die *ἀλήθεια* und *ἀδικία* sind auch 1 Cor. 13, 6. 2 Thess. 2, 12. gegenübergestellt. Nach biblischer Anschauungsweise involvirt die Wahrheit die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit die Lüge, weshalb auch Eph. 4, 24. von der *δικαιοσύνη τῆς ἀληθείας* und 2 Thess. 2, 10. von der *ἀπάτη τῆς ἀδικίας* die Rede ist. Man sagt *ἐπιφέρειν*, aber nicht wohl *ἀποδιδόναι ὀργὴν καὶ θυμόν*, daher mag etwa der Wechsel der Construktion entstanden sein, so dass nun zu *ὀργὴ καὶ θυμός* ein *ἔσται* zu ergänzen ist. Man hätte im Gegensatze zu *ζωὴν αἰώνιον* statt *ὀργὴ καὶ θυμός* erwartet: *κόλασιν* oder *ὄλεθρον αἰώνιον*. Es ist dies nicht sowohl eine metonymia causae pro effectu, insofern die *ὀργή* die *κόλασις* wirkt, als vielmehr in der vom Menschen empfundenen *ὀργὴ θεοῦ* ein Hauptmoment der *κόλασις* selbst besteht. *θυμός* excandescentia, Aufwallung, heftiger Affekt, verstärkt hier den Begriff der *ὀργή*, wie *ὁ θυμὸς τῆς ὀργῆς* Apok. 16, 19. 19, 15. Ira et excandescentia ist nicht wesentlich verschieden von ira et vehe-

mens quidem. — V. 9. enthält zusammen mit v. 10. eine nachdrückliche Résumtion von v. 7. u. 8. Die Ordnung ist die umgekehrte und die ausnahmslose Allgemeinheit der Vergeltung wird besonders hervorgehoben. *θλίψις καὶ στενοχωρία*] nämlich *ἔσται*. Dass *στενοχωρία* einen höheren Grad der Bedrängniss ausdrückt als *θλίψις* zeigt 2 Cor. 4, 8.: *ἐν παντὶ θλιβόμενοι ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι*. Die *στενοχωρία* ist eine *θλίψις* aus der es keinen Ausweg mehr giebt. Das Moment der äusseren Bedrängnis ist von dem der inneren Empfindung in beiden Wörtern nicht zu trennen, obgleich bei *θλίψις* das erstere, bei *στενοχωρία* das letztere vorwiegt. *θλίψις καὶ στενοχωρία* findet sich, wie hier, auch LXX Jes. 8, 22. (für das Hebr. צָרָה וַחֲשֵׁכָה), 30, 6. (für צָרָה וְצוּקָה), Röm. 8, 35. verbunden. *ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου*] Nach einem Hebraismus כָּל־נֶפֶשׁ אָדָם ist *πᾶσα ψυχὴ ἀνθρώπου* jede Menschenseele = jede Person. So auch 13, 1.: *πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω*, vgl. AG. 2, 41. 43. 3, 23. (*πᾶσα ψυχὴ ἥτις ἂν* aus 5 Mos. 18, 19.: הָאִישׁ אֲשֶׁר wo die LXX *ὁ ἄνθρωπος ὃς ἐάν* haben), 7, 14. 27, 37. Es soll also an unserer Stelle nicht etwa die Seele speciell als der leidende Theil bezeichnet werden; dies müsste auch *ἐπὶ ψυχὴν παντὸς ἀνθρώπου* heissen. *τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν*] Das Präsens drückt das Beharren im Thun des Bösen aus. *κατεργάζεσθαι* entweder perficere, vollbringen, den Begriff des *ἐργάζεσθαι* verstärkend, so Röm. 7, 18. 2 Cor. 5, 5. Eph. 6, 13. Phil. 2, 12., kräftig wirken, so Röm. 4, 15. 5, 3. 7, 13. 2 Cor. 7, 10. 11. oder perpetrare, committere, verüben, vom Vollbringen des Bösen, so hier, vgl. 1, 27. 7, 17. 20. 1 Cor. 5, 3. *ἐργάζεσθαι* üben steht sowohl vom Thun des Guten v. 10. AG. 10, 35.: *ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην*, als des Bösen Matth. 7, 23.: *ἐργάζεσθαι τὴν ἀνομίαν*, Jak. 2, 9. *Ἰουδαίου τε πρῶτον*] Der Vorzug Israels, vgl. zu 1, 16., bestehend in dem *πιστευθῆναι τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* 3, 2., begründet auch eine besondere Verantwortlichkeit im Gerichte. Das Maass der Mittel bestimmt das Maass der Schuld, Amos 3, 2. Matth. 11, 22. Luk. 12, 47. 48. — V. 10. Der Apostel hatte v. 7. von denen gesprochen, welche *δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν* suchen, hier sagt er nun, dass ihnen zu Theil werden wird, was sie suchen, nämlich *δόξα καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη*. Die *εἰρήνη* steht im Gegensatz zur *θλίψις καὶ στενοχωρία*. Der Apostel redet aber in unserer Stelle sowohl von den Juden und Heiden vor Christo, denn auch unter den letzteren gab es immer solche, zu denen die *ἐπαγγελίαι τοῦ Ἰσραήλ* gelangten, wie abgesehen vom Melchisedek, eine Rahab, Ruth, ein Naeman, Kornelius u. A. beweisen: als er auch von den Juden und Heiden seiner Zeit spricht, denn er hat es ja in unserem ganzen Kapitel mit den Juden als seinen Zeitgenossen zu thun. Unter solchen gläubigen Israeliten und *φοβουμένοις τὸν θεόν* unter den Heiden fand dann auch die Predigt von Christo sogleich Anklang und Eingang, so dass ihr Glaube an den *ἐρχόμενος* sich zu dem an den *ἐλθών* erhob,

verklärte und vollendete. Doch abstrahirt Paulus hier noch von der Erscheinung Christi und führt die Charakteristik des Heidenthumes und Judenthumes K. 1. u. 2. nur bis zum Zeitpunkte dieser Erscheinung und abgesehen von dem specifisch Neuen der christlichen Heilsoffenbarung durch, weshalb denn auch die Farben und Töne dieser Schilderung mit geschicktem, sicherem und feinem Takte durchaus nur aus der geistigen Sphäre des Heidenthumes und Judenthumes entnommen sind. — V. 11. begründet die v. 9. u. 10. ausgesprochene Universalität der göttlichen Vergeltung im Gegensatze zum jüdischen Partikularismus, welcher das Strafgericht nur den Heiden, den Lohn aber nur den Juden zuerkannte; und zwar widerlegt er, wie v. 12. und 13. zeigt, anschliessend an den Ausgangspunkt unseres Kapitels, hier besonders den ersten Wahn von der absoluten Straflosigkeit der Juden, v. 26. u. 27. auch den zweiten von ihrer ausschliesslichen Lohnberechtigung. *οὐ γάρ ἐστι προςωποληψία παρὰ τῷ θεῷ*] vgl. 5 Mos. 10, 17. 1 Sam. 16, 7. 2 Chron. 19, 7. Hiob 34, 19. AG. 10, 34. 35. Gal. 2, 6. Eph. 6, 9. Col. 3, 25. 1 Petr. 1, 17. Der Ausdruck *πρόςωπον λαμβάνειν*, wovon *προςωποληψία*, entsprechend dem Hebräischen נָשָׂא פָּנִים, vgl. Steiger zu 1 Petr. S. 162 f., kömmt in der klassischen Gräcität nicht vor. Das *πρόςωπον* des Menschen ist seine äussere Erscheinung in Geburt, Stand, Werk, *λαμβάνειν* = aufnehmen, annehmen, beachten. Nur der ungerechte Richter hat es mit der Person im angegebenen Sinne zu thun, der gerechte Richter blickt nur auf die Sache. Also trotz des Unterschiedes im Range und in der Reihenfolge, der zwischen Jsrael und den Heiden besteht, bleibt doch der Grund und das Wesen der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit unverändert. — V. 12. *ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον*] die Heiden nämlich. *ἀνόμως* s. v. a. *χωρὶς νόμου* ohne im Besitze des Gesetzes zu sein, vgl. 1 Cor. 9, 21.: *οἱ ἄνομοι*. Der *νόμος* ist hier, wie sich von selbst ergibt, der *νόμος Μωϋσέως*, denn ein natürliches Sittengesetz schreibt der Apostel ja v. 14. 15. auch den Heiden zu. In allen Ntlichen Stellen bezeichnet *νόμος* ohne weiteren Zusatz ausnahmslos das positive, durch Mosen geoffenbarte Gesetz. Die Abweichung von dieser Bedeutung in Ausdrücken, wie *νόμος πίστεως* 3, 27. *νόμος ἁμαρτίας* 7, 23. *νόμος δικαιοσύνης* 9, 31. *νόμος Χριστοῦ* Gal. 6, 2. *νόμος ἐλευθερίας* Jak. 2, 12. ist durch die hinzugefügte Genitivbestimmung selbst angedeutet und gerechtfertigt. Sonst ist *ἄνομος* nicht ein solcher, der keinen *νόμος* hat, sondern der gesetzwidrig handelt, vgl. Mark. 15, 28. AG. 2, 23. 2 Thess. 2, 8. 1 Tim. 1, 9. 2 Petr. 2, 8. *ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται*] die werden auch ohne Gesetz umkommen, d. i. obgleich nicht nach der Norm des *νόμος* gerichtet, werden sie dennoch umkommen. Das erste *ἀνόμως* steht im Gegensatze zu dem *ἐν νόμῳ*, das zweite im Gegensatze zu dem *διὰ νόμου* des zweiten Satzgliedes = *οὐκ ἐν νόμῳ ἥμαρτον, οὐ διὰ νόμου ἀπολοῦνται.* An eine Milderung des Strafgerichtes über die Heiden zu denken, als ob *ἀνόμως* hiesse: nicht nach der Strenge des mosaischen Gesetzes,

verbietet schon das *ἀπολοῦνται.* *Ἀπόλλυσθαι* bildet den Gegensatz zum *σώζεσθαι* 1, 16. Die Annahme der Bedeutung einer absoluten Vernichtung, eines in nihilum redigere, widerspricht total der biblischen Eschatologie. Der Apostel sagt *ἀπολοῦνται,* nicht *κριθήσονται,* eben weil es *ἀνόμως* geschieht, die *κρίσις* sich aber immer auf einen *νόμος* als ihre Norm bezieht. Das *καὶ* vor *ἀπόλλυσθαι* drückt aus, dass das *ἀνόμως ἀπόλλυσθαι* mit Nothwendigkeit aus dem *ἀνόμως ἁμαρτάνειν* folge, oder doch demselben vollkommen angemessen sei. *καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον*] *ἐν νόμῳ* bei dem Gesetze, im Besitze des Gesetzes, nämlich *ὄντες,* vgl. 3, 19.: *οἱ ἐν νόμῳ.* Da *νόμος* das mosaische Gesetz, d. i. einen nur einmal vorhandenen Gegenstand bezeichnet, so kann der Artikel fehlen, indem das Substantiv auch ohne denselben unzweideutige Bestimmtheit hat, vgl. Winer III. K. 1. §. 18. 1. S. 135 ff. *διὰ νόμου κριθήσονται*] *κρίνειν* steht hier, weil die zu Richtenden Gesetzesübertreter sind, vom verurtheilenden Richten, von dem *κρίμα* dessen Effekt das *κατάκριμα* ist. — V. 13. bestätigt die letzte Hälfte von v. 12. *ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται,* im Gegensatze zu den pharisäisch gesinnten Juden, die da meinten, schon durch den Gesetzesbesitz dem Gerichte entnommen zu sein. Die Parenthesirung von v. 13. ist zu verwerfen, da dieser Vers einen eng an v. 12. sich anschliessenden Hauptgedanken enthält. *οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου*] Der Artikel vor *νόμου* hier, wie in den gleichfolgenden Worten *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου* scheint mit Lachmann nach der überwiegenden Autorität der ältesten Majuskelcodices zu tilgen. Wir würden nicht sowohl sagen: die Hörer des Gesetzes, als vielmehr: die Leser des Gesetzes. Die Juden aber lernten das Gesetz durch das Vorlesen desselben an den einzelnen Sabbathen in den Synagogen kennen, vgl. AG. 15, 21. Jak. 1, 22 ff. *δικαιωθήσονται*] entsprechend dem *δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ* des ersten Satzgliedes: sie werden vor dem Forum Gottes gerecht sein, von Gott für gerecht erklärt werden. *δικαιοῦν* das Hebr. הִצְדִּיק ist, wie schon diese Stelle erweist, terminus forensis: für gerecht erklären, nicht: gerecht machen; denn die Thäter des Gesetzes sind ja schon gerecht, sie werden nicht erst von Gott dazu gemacht. *δικαιοῦν* von *δίκαιος* nach der Analogie von *τυφλοῦν* und anderen von Adjektivis der zweiten Deklination abgeleiteten Verbis auf *όω* der Etymologie zufolge allerdings = gerecht machen. Doch ist, wie der Sprachgebrauch der LXX und das N. T. erweiset, hinzuzudenken: durch Erklärung. So sagt auch der Lateiner: alicui virtutem tribuere, und der Deutsche: Jemanden fromm machen, Jemanden zum Diebe machen. Den vollständigen Beweis für die forensische Bedeutung des *δικαιοῦν* namentlich in articulo justificationis s. in meinem thätigen Gehorsam Christi, S. 85—110. Ob es solche vollkommene *ποιητὰς τοῦ νόμου* gebe, oder nicht, sagt der Apostel nicht an unserer Stelle, sondern er setzt nur der falschen Norm der Juden, dass die *ἀκροαταὶ τοῦ νόμου* gerecht seien vor Gott, die wahre Norm entgegen. Die ganze Deduktion des Römerbriefes läuft aber darauf hinaus,

dass kein Mensch von Natur ein solcher ποιητὴς τοῦ νόμου sei, noch sein könne, weshalb die δικαίωσις nicht ἐκ νόμου, sondern ἐκ πίστεως komme. Das ποιεῖν des νόμος ist erst nachfolgendes Resultat der voraufgehenden δικαίωσις, in der Kraft der rechtfertigenden Gnade ist dasselbe aber allerdings möglich, vgl. v. 26. u. 27. Jak. 1, 22—25. — V. 14. Die Heiden, obgleich sie das geoffenbarte Gesetz nicht haben, bekunden doch durch ihr gesetzliches Thun, dass sie sich selbst Gesetz sind. — Die natürlichste und zunächst liegende Anknüpfung dieses Verses ist offenbar die an v. 13. Es haben nun einige Ausleger in unserem Verse den Gedanken finden wollen, dass auch die Frömmeren unter den Heiden durch Vollbringung der Gebote des natürlichen Gewissensgesetzes Gott wohlgefällig geworden wären. Diese Auslegung ist aber als eine völlig verunglückte Parhermeneia zu bezeichnen. Zunächst kann dieser Sinn nur ganz willkührlich in den Worten des Apostels gefunden werden. Denn er sagt ja nur: „Auch die Heiden haben ein Gesetz“, und bestätigt dies weiter v. 15. Er sagt aber nicht: „Auch die Heiden werden durch Befolgung des Gesetzes gerecht vor Gott.“ Es widerspricht aber dieser Satz nicht nur den Grundbegriffen der paulinischen Lehre von der Sünde und Rechtfertigung überhaupt, sondern auch speciell dem Zusammenhange der Lehrentwickelung K. 1, 18. — 3, 20., deren Thema eben ist οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἷς 3, 10., πάντας ὑφ᾽ ἁμαρτίαν εἶναι 3, 9. Den Apostel in solche Widersprüche mit sich selbst verwickeln, heisst nicht nur keinen Begriff von einer heiligen Schrift, sondern nicht einmal einen Begriff von der paulinischen Gedankenschärfe haben. Andere Ausleger fassen das Gerechtfertigtwerden der Heiden durch das Befolgen des Gewissensgesetzes nur hypothetisch. „Die Juden werden nicht durch das Hören, sondern nur durch das Thun des Gesetzes gerechtfertigt werden, auch die Heiden werden nur in dieser Weise gerechtfertigt werden.“ Hiermit soll dann nur die Bedingung der Rechtfertigung, nicht ihr wirkliches Vorhandensein, oder nur eine Regel der Zurechnung für die Heiden begründet sein. Indess von anderen aus der mangelhaften Natur des heidnischen Gewissensgesetzes im Verhältnisse zum geoffenbarten νόμος herzunehmenden Einwürfen abgesehen, ist doch auch dieser Sinn eben so wenig, wie der vorige, den Worten des Apostels zu entnehmen. Um ihn zu gewinnen, erklärt man: „Die Juden werden nicht durch das Hören, sondern durch das Thun des Gesetzes gerechtfertigt werden. Dies gilt auch von den Heiden. Denn auch die Heiden haben ein Gesetz.“ Dabei ist aber der Gedanke, auf den das begründende γάρ des 14. Verses sich bezieht, „dies gilt auch von den Heiden“, willkührlich eingeschoben. Der Gedanke: „Die Juden werden nur durch das Thun des Gesetzes gerecht; denn die Heiden sind sich selbst Gesetz“, ist schlechterdings unverständlich, und es wird Niemandem beikommen zu seiner Verdeutlichung ein ausgelassenes: „das gilt auch von den Heiden“, zu ergänzen. Deshalb wollten nun andere Ausleger unsern 14. Vers gar nicht auf v. 13. zurückbeziehen, sondern als Begründung der ersten Hälfte des 12. Verses, nämlich der Worte ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται fassen.

„Die Heiden kommen *ἀνόμως* um, denn obgleich sie *ἄνομοι* sind, haben sie dennoch einen *νόμος*, nach dem sie mit Recht gerichtet werden.“ Sehr richtig ist indess gegen diese Auffassung bemerkt worden, dass es schon sehr eigenmächtig sei, da in dem ganzen Räsonnement *γάρ* immer auf das unmittelbar Vorhergehende sich bezieht, *ὅταν γάρ* v. 14. auf v. 12. zu beziehen, und v. 13. (obgleich eine höchst treffende Begründung der zweiten Hälfte von v. 12. enthaltend) durch eine Parenthese zu beseitigen. Parenthetisch nämlich müsste nach der in Rede stehenden Interpretation v. 13. jedenfalls genommen werden. Offenbar hätte der Apostel seine Gedanken dann vielmehr in folgender Ordnung entwickeln müssen: „Die ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz verloren gehen. Denn obgleich *ἄνομοι* haben sie dennoch einen *νόμος*. Die im Gesetze gesündigt haben, werden durch das Gesetz gerichtet werden. Denn nicht die Hörer, sondern die Thäter des Gesetzes sind gerecht.“ — Es muss also doch dabei bleiben, dass v. 14. die Begründung von v. 13. enthält. Es kann dann aber v. 14. nur die Worte des 13. Verses *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ* begründen. „Nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht vor Gott, denn auch die Heiden haben ein Gesetz, d. i. denn auch die Heiden sind *ἀκροαταὶ τοῦ νόμου*.“ Die Juden waren stolz und eingebildet auf ihren Gesetzesbesitz, auf ihr Hören und Wissen des Gesetzes, sie setzten darin ihren Hauptvorzug vor den Heiden. Der Apostel zeigt, wie nichtig dieser Vorzug sei, da das blosse Wissen um das Gesetz auch den Heiden nicht abgesprochen werden könne. Diese Auslegung stimmt auch mit der ganzen Tendenz unseres zweiten Kapitels; denn überall, vgl. v. 1. 9. 10. 11. 26. 27. geht der Apostel darauf aus, die eingebildete Prärogative der Juden vor den Heiden zu nichte zu machen. Deshalb beginnt er denn auch das dritte Capitel mit der durch die Entwickelung des zweiten wohlbegründeten Frage: *τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου*. Wegen dieser engen Anknüpfung von v. 14. an v. 13. versteht es sich dann aber von selbst, dass nicht etwa mit v. 14. eine Parenthese begonnen werden könne.*) *ὅταν*] setzt einen Fall, dessen Eintreten als ein mögliches bezeichnet wird: im Falle wenn = so oft als, vgl. Matth. 15, 2. Joh. 8, 44. 1 Cor. 14, 26. *ἔθνη*] Luther richtig: die Heiden. Der Artikel des Substantivs wird

*) Ich vermag immer noch nicht trotz Meyer's Gegenbemerkungen von der im Texte gegebenen Auffassung abzugehen. Ich verstehe nicht, wie v. 14. 15. die principielle Regel der Rechtfertigung durch's Gesetz (das *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται* v. 13.) in Betreff der Heiden erhärten kann, denn selbst wenn die Heiden ihren *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* erfüllten, wären sie damit doch immer noch nicht *ποιηταὶ τοῦ νόμου*, denen die *δικαιοσύνη θεοῦ* zukäme, weil das natürliche Gewissensgesetz doch immer nur ein Surrogat des geoffenbarten Gesetzes ist, und das Hauptgebot des letzteren, das Gebot der Liebe, wenn überhaupt, doch jedenfalls nur in sehr unvollkommener Form und verdunkelter Gestalt enthält. Nun aber ist gerade nur die *ἀγάπη* das *πλήρωμα νόμου* 13, 10.

durch den der nachfolgenden adjektivischen Bestimmung entbehrlich gemacht, vgl. 9, 30. Auch kann *ἔθνη* ohne solchen Zusatz auf die ganze Heidenwelt bezogen werden und als eine in sich bestimmte Gesammtheit des Artikels entbehren, vgl. 3. 29. Luk. 24, 44. Steiger zu 1 Petr. 1, 10. S. 122. Huther und de Wette zu 1 Petr. 2, 4. Andere übersetzen unbestimmt: Heiden. So z. B. Meyer: Heiden, bei welchen gerade der angenommene Fall statt habe. Vgl. auch Hofmann Schriftbeweis I. S. 493. Indess es ist hier nicht nur von einzelnen Heiden sondern von der Gesammtheit der Heiden die Rede. Alle Juden rühmten sich des Gesetzesbesitzes; der Apostel zeigt, dass ihnen darin alle, nicht nur einzelne Heiden gleichstehen. Die Sittenschilderung des ersten Kapitels widerspricht dem nicht; denn das Leben der Heidenwelt war auch in seinem tiefsten Verfall von gesetzmässigen Normen und Principien getragen, und auch der einzelne Heide, selbst wenn er zu den verderbtesten gehörte, konnte sich doch nicht absolut jedes gesetzmässigen Handelns entschlagen. *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα*] nicht *τὰ νόμον μὴ ἔχοντα*, um den Gegensatz von *μὴ νόμον ἔχειν* und *φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* noch schärfer zu markiren. *φύσει*] nicht, wie einige Ausleger wollen, mit dem Vorhergehenden *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα*, sondern mit dem Folgenden *τὰ τοῦ νόμου ποιῇ* zu verbinden. Nach der ersten Verbindungsweise wird *φύσει* nachschleppend und entbehrlich, wenn überhaupt vom geoffenbarten Gesetze, welches nur *θέσει* vorhanden ist, gesagt werden kann, dass irgend Jemand es *φύσει* habe. Es bedeutet aber *φύσει* natura duce, ohne durch Gebot von aussen her dazu angeleitet zu sein, ohne aus dem mosaischen Gesetze unterrichtet zu sein, Schol. Matth. *φύσει, τουτέστι τοῖς φυσικοῖς ἑπόμενα λογισμοῖς.* — *τὰ τοῦ νόμου ποιῇ*] thun, was zum Gesetze gehört, was im Gesetze enthalten ist, die Gebote des Gesetzes beobachten. Paulus sagt nicht *τὸν νόμον ποιεῖν* wie v. 13., oder *τὸν νόμον τελεῖν* wie v. 27., sondern *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν*. Sie halten also nicht den *νόμος* in seiner tiefen Innerlichkeit 7, 14. und Totalität, sondern sie befolgen die einzelnen, äusseren Gebote desselben, der eine dies, der andere jenes. Sie haben *ἔργα νόμου*, wie die Juden, die aber dadurch nicht *ποιηταὶ*, sondern immer nur noch *ἀκροαταὶ τοῦ νόμου* sind. Der Plural *ποιῶσιν* statt *ποιῇ*, welchen Lachmann recipirt hat, scheint eine grammatische Correktur zu sein. *οὗτοι*] auf *ἔθνη τὰ μὴ ἔχοντα νόμον* bezogen ist eine geläufige constructio ad sensum, vgl. Matth. 28, 19. AG. 26, 17. Es nimmt das *ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα* kräftig wieder auf, im Sinne von *οἱ τοιοῦτοι*, solche Menschen, die die Gebote des Gesetzes thun, ohne das Gesetz zu haben, *ἑαυτοῖς εἰσι νόμος*] sind sich selbst das Gesetz, oder: sind sich selbst statt des Gesetzes = sie geben sich selbst das Gesetz. Die Ausleger führen an Aristot. Nicom. 4, 14.: *ὁ ἐλευθέριος οὕτως ἕξει, οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ.* Es ist aber nicht mit Luther zu übersetzen: sind sie ihnen selbst ein Gesetz, sondern: sind sich selbst das Gesetz. Denn *νόμος* ist immer, wie schon bemerkt, das mosaische Gesetz, und der Apostel will ja eben zeigen, dass die Ju-

den durch den Besitz des mosaischen Gesetzes keinen Vorzug vor den Heiden haben. Der Apostel charakterisirt aber hier den Inhalt des *νόμος* vom Standpunkte der Juden aus; was ihnen der *νόμος* war, der Complex äusserer, wenn auch auf das sittliche Thun sich beziehender Gebote, das besassen in der That auch die Heiden. Die tiefere pneumatische Natur des *νόμος* war aber beiden, Juden wie Heiden verborgen. — V. 15. *οἵτινες*] quippe qui, als solche, die da, sie welche, leitet die Erklärung und Begründung des *ἑαυτοῖς εἰσι νόμος* ein, daher geradezu causal zu fassen: denn sie, vgl. 1, 25. *ἐνδείκνυνται*] beweisen, thun kund, nämlich eben durch ihr *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* v. 14., nicht durch die gleich im Folgenden hervorgehobene *μαρτυρία τῆς συνειδήσεως*. Denn es hat von allem Anderen abgesehen keine rechte logische Stringenz zu sagen: „Die Heiden, welche des Gesetzes Werke thun, sind sich selbst das Gesetz, denn sie thun ihren inneren Gesetzesbesitz durch das Vorhandensein des Gewissenszeugnisses kund.“ *τὸ ἔργον τοῦ νόμου*] wird am einfachsten dem *τὰ τοῦ νόμου* v. 14. entsprechend interpretirt. Der Singular ist wie v. 7. kollektivisch, die Gesammtheit der *ἔργα νόμου* in eine Einheit zusammenfassend. Das Gesetzeswerk oder die Werke des Gesetzes sind aber in ihr Inneres geschrieben, insofern sie in ihrem Inneren eine Verpflichtung zu denselben erkennen. *γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*] Der Nachdruck ruht auf *ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*, im Gegensatze zu den steinernen Tafeln, auf welche der Dekalog, oder auch zu den Buchrollen, auf welche das ganze mosaische Gesetz verzeichnet war. Durch ihr gesetzliches Thun zeigen die Heiden, dass sie das Gesetz zwar nicht auf Stein und Pergament, aber doch in ihr Inneres verzeichnet besitzen, und sind insofern sich selbst das Gesetz. *συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως*] indem zugleich ihr Gewissen bezeugt, nämlich, dass das Gesetzeswerk in ihrem Inneren eingeschrieben ist, dass sie sich selbst das Gesetz sind. Es zeugen demnach zwei Argumente für den Gesetzesbesitz der Heiden, einmal ihr gesetzliches Thun, und dann das Vorhandensein des Gewissens in ihnen. *συμμαρτυρεῖν* behält seine ursprüngliche Bedeutung: una testari, zugleich Zeugniss ablegen, nämlich zugleich mit dem *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν*, worin die erste *ἔνδειξις* besteht. Unter *συνείδησις* kann hier nur das s. g. nachfolgende Gewissen verstanden werden, denn das s. g. voraufgehende Gewissen ist der *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις*. Dass sie in ihrem Inneren ein Bewusstsein um die Forderungen des Sittengesetzes haben, zeigen sie einmal durch ihr gesetzmässiges Thun, dann aber durch das ihre Thaten richtende Gewissen. Das Wesen dieser *συνείδησις* wird entwickelt in den nachfolgenden Worten *καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων*] indem die Gedanken anklagen oder vertheidigen, und dadurch eben, weil in diesen richterlichen Akten das Gewissen sich manifestirt, Zeugniss ablegen für das Vorhandensein des *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις*. Da die Worte *καὶ μεταξὺ* — *ἀπολογουμένων* die Epexegese von *συμμαρτ.* — *συνειδήσεως* enthalten, so ist das *καί* explicativ zu fassen. *μεταξὺ ἀλλήλων* unter

einander. Es findet gleichsam ein Zwiegespräch zwischen den Gedanken statt, der eine klagt an, der andere spricht los. So gewinnen wir die Bedeutung: nach einander, alternatim, abwechselnd. τῶν λογισμῶν, die Gedanken, als die einzelnen Aktionen der συνείδησις, die reflexionsmässige Anwendung der letzeren auf den jedesmal vorliegenden Fall. κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων ist absolut gesetzt. Das Objekt der Anklage oder Vertheidigung ist die vor das kritische Forum des Gewissens gezogene That. ἢ καί oder auch. Das Gewissen wird also mehr anzuklagen als zu vertheidigen finden. Daraus geht hervor, wie weit der Apostel davon entfernt ist, das τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν v. 14. mit dem πλήρωμα νόμου 13, 10. zu identificiren. Trotz des gesetzlichen Thuns der Heidenwelt wird doch bei jedem einzelnen Individuum das Hauptgeschäft des Gewissens in dem Anklagen seiner Thaten bestehen. — Mittelbar enthält nun v. 14. und 15. allerdings auch eine Erläuterung des ersten Satzgliedes von v. 12., denn dass die Heiden, obgleich ἄνομοι dennoch verloren gehen, ist darin begründet, dass sie in dem Gewissensgesetze einen Surrogat für den νόμος haben. Zugleich war am Ende des 15. Verses der Gedanke an die vorherrschend verdammende Thätigkeit des Gewissens ausdrücklich hervorgehoben. Daher war es natürlich, dass der Apostel mit v. 16. wieder auf den ihm schon v. 12. und 13. vorschwebenden Gedanken an den letzten Gerichtstag zurückkömmt. — V. 16. Das Gewissenszeugniss, von dem v. 15. die Rede war, bezog sich auf die Gegenwart des sittlichen Lebens, es trat aber dem Apostel in der angegebenen Weise bei seiner Schilderung desselben zuletzt wieder lebendig vor die Seele, wie sich dasselbe am entschiedensten beim Weltgerichte manifestiren werde, deshalb geht er auf letzteres über, ohne den abgeänderten Gedankengang durch eine Wendung des Ausdruckes, wie etwa καὶ τοῦτο μάλιστα, anzudeuten, vgl. Winer §. 64. I, 2. S. 613. Es ist also v. 16. unmittelbar mit v. 15. zu verknüpfen. Die Verbindung mit v. 12. oder mit v. 13. ist unzulässig. Denn abgesehen davon, dass, wie wir gesehen, weder mit v. 13. noch mit v. 14. eine Parenthese beginnt, dieselbe also auch nicht mit v. 15. schliessen kann, müsste auch v. 16. nach so langer Zwischenrede sich irgend ein Zeichen der Wiederanknüpfung finden. Es kann aber auch weder mit ἐνδείκνυνται v. 15. noch mit συμμαρτυρούσης, noch mit καὶ μεταξὺ ἀλλήλων schon die Beziehung auf das zukünftige Endgericht beginnen. Denn einmal würden wir dann der Deutlichkeit halber entweder eine Voraufstellung des ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ κτλ., oder das Futurum der angegebenen Verba (ἐνδείκνυσθαι, συμμαρτυρεῖν, κατηγορεῖν) erwartet haben. Dann aber sahen wir, dass bei ἐνδείκνυνται mit logischer Nothwendigkeit aus v. 14. zu ergänzen ist: durch das ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου. Wollte man aber mit συμμαρτυρούσης die Beziehung auf die Zukunft beginnen, so würde in sehr unerwarteter und unpassender Weise die Dokumentation des Gewissenszeugnisses im gegenwärtigen Leben übergangen sein. Endlich verbietet die natürliche, enge und epexegetische Beziehung auf die μαρτυρία τῆς συνειδήσεως die Worte κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων im futurischen Sinne

zu nehmen. Richtig sagt Calvin: Observa autem, quam erudite describat conscientiam, quum dicit nobis venire in mentem rationes, quibus, quod recte factum est, defendamus: rursum quae nos flagitiorum accusent ac redarguant. Rationes autem istas accusandi ac defendendi ad diem Domini confert: non quia sint tunc primum emersurae, quae assidue nunc vigent ac officium suum exercent: sed quia sint *tunc quoque* valiturae, ne quis ut frivolas et evanidas contemnat. Es ist aber deshalb nicht *ἐν ἡμέρᾳ* v. 16. für *εἰς ἡμέραν* zu nehmen, vielmehr ist der Inhalt von v. 15. u. 16. folgendermassen zu umschreiben: „dass die Heiden ein in ihr Inneres geschriebenes Gesetz haben, bezeugt ausser ihrem gesetzlichen Thun auch ihr Gewissen, und ihre Gedanken, welche wechselsweise anklagen oder entschuldigen, jetzt schon, besonders aber am Tage des Endgerichtes.“ Dabei ist dann nicht etwa: jetzt schon, besonders aber, zu ergänzen; sondern das *κατηγορεῖν* und *ἀπολογεῖσθαι*, zunächst als ein gegenwärtiges gedacht, erweckt zugleich die Vorstellung der zukünftigen *κατηγορία* und *ἀπολογία*, wobei dann die Participia praesentis diese Zukunft lebhaft vergegenwärtigen. Wie das Gewissen besonders entschieden und kräftig sein Richteramt übt, schildert die Weish. Salom. K. 5. v. 3—13. *τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων*] sind nicht die im vorigen Verse genannten *λογισμοί*, denn diese werden ja nicht gerichtet, sondern stimmen selbst, besonders insofern sie die *κατηγορία* üben, dem Gerichte Gottes zu. Auch bezeichnet *τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων* nicht ausschliesslich die verborgenen Gesinnungen der Menschen, wie 1 Cor. 4, 5. 14, 25., wo ausdrücklich *τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας* gesetzt ist, sondern es sind auch die verborgenen Thaten mitgemeint, vgl. Eph. 5, 12.: *τὰ κρυφῇ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν*, 2 Cor. 4, 2.: *τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης*, Luk. 8, 17.: *οὐ γάρ ἐστι κρυπτόν, ὃ οὐ φανερὸν γενήσεται.* Das Verborgene der Menschen, *τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων*, ist also alles im inneren und äusseren Leben, was anderen entweder gar nicht, oder nicht nach seiner ethischen Beschaffenheit bekannt ist. Der Ausdruck ist aber allerdings auf Veranlassung und mit Beziehung auf die *λογισμοί* v. 15. gewählt, weil auch diese etwas Verborgenes sind, das am Gerichtstage hervortreten wird, und weil auch sie nicht nur die offenbaren, sondern auch und zwar vornehmlich die geheimen Thaten und Anschläge vor ihr Gericht ziehen. *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*] Suum appellat ratione ministerii, sagt Calvin. Plane sicut ego hoc omnibus populis annuntio, erklärt Grotius; vgl. 2 Tim. 2, 8. Auch die Ankündigung des bestimmten Gerichtstages ist Gegenstand übernatürlicher Offenbarung. *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*] den Mittler der Gnade, wie des Gerichtes, vgl. Joh. 5, 22. AG. 10, 42. 17, 31. 1 Cor. 4, 5. 2 Cor. 5, 10. 2 Tim. 4, 1. — Der v. 14—16. entwickelte Gedankeninhalt enthält nun aber, allerdings unbeabsichtigt, nicht nur eine weitere Entwickelung des *οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες* K. 1., v. 32., sondern vor allen Dingen eine Ergänzung von K. 1., v. 19. 20. Natur- und Vernunftoffenbarung vermittelt den Heiden die Gotteserkenntniss, zugleich aber haben sie eine durch das ihnen eingestiftete sittliche Bewusstsein

vermittelte Gesetzeserkenntniss. Freilich sind beide durch die Sünde verdunkelt, doch sind auch ihre Reste hinlänglich, um sie vor Gott unentschuldbar zu machen. Die zurückgebliebene Gotteserkenntniss straft ihren Götzendienst, die zurückgebliebene Gesetzeserkenntniss ihr unsittliches Leben. — V. 17. geht auf v. 13. zurück. Nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht vor Gott v. 13., denn das Wissen um das Gesetz steht auch den Heiden zu v. 14—16.; wenn du dich aber dieses Wissens, Hörens und Besitzens des Gesetzes rühmest, und bist doch ein Uebertreter des Gesetzes, so ist dein Ruhm eitel und nichtig, und wird dir also auch nicht zur Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, verhelfen v. 17—24. Alles bisher in diesem Kapitel Gesagte bereitet gewissermassen diesen letzten Abschnitt v. 17—24. vor, in welchem der Apostel die Juden direkt und offen angreift, ihre Sünden aufdeckt und zeigt, dass sie um Nichts besser seien als die Heiden. εἰ δέ] Der Nachsatz beginnt mit v. 21. Zu dem Vordersatze: „Wenn du das Gesetz kennst und dich seiner rühmst,“ hätte man den Nachsatz erwartet: „warum übertrittst du das Gesetz?“ Mit v. 21. tritt aber ein leichter, durch die Anhäufung der Vordersätze veranlasster Construktionswechsel ein, wie das in solchen Anakoluthen gewöhnliche, wiederaufnehmende οὖν andeutet; vgl. Winer §. 64. II. 1. S. 617 f.: „Der einfache Nachsatz, den Paulus im Sinne hatte, war wohl der: so musst du selbst auch gesetzlich handeln. Aber er erweitert auch diesen Gedanken, indem er antithetisch verfährt, wobei in den Worten διδάσκων, κηρύσσων, βδελυσσόμενος auf den Inhalt der Protasis zurückgewiesen wird.“ Die Lesart ἰδέ oder ἴδε, nach welcher Luther übersetzt hat, statt der auch durch äussere Autoritäten mehr beglaubigten εἰ δέ ist entweder durch den Ithacismus entstanden, vgl. Jak. 3, 3., oder eine zur Vermeidung des Anakoluth absichtlich gebildete Correktur. Ἰουδαῖος] Seit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil der Name des ganzen Volkes Israel Nehem. 2, 16. 5, 17., zugleich ein Ehrenname zur Unterscheidung von den Heiden, vgl. Gal. 2, 15. Apok. 2, 9. 3, 9. ἐπονομάζῃ] nicht: du bist zubenannt, sondern: du bist genannt; denn ἐπονομάζειν τινά τι kann auch ὀνομάζειν ἐπί τινά τι aufgelöst werden, und ist dann nicht von ὀνομάζειν τινά τι verschieden, vgl. LXX. 1 Mos. 4, 17. 25. 26. ἐπαναπαύῃ τῷ νόμῳ] = πέποιθας ἐν τῷ νόμῳ, vgl. Phil. 3, 4.: πεποιθέναι ἐν σαρκί, bezeichnet das Vertrauen, das sich Stützen und Steifen der Juden auf den äusseren Besitz des Gesetzes, auf dem sie gleichsam ausruhten. So Micha 3, 11: וְעַל־יְהוָה יִשָּׁעֵנוּ, LXX.: καὶ ἐπὶ τὸν κύριον ἐπανεπαύοντο. Vgl. 1 Makk. 8, 12.: μετὰ δὲ τῶν φίλων αὐτῶν καὶ τῶν ἐπαναπαυομένων αὐτοῖς συνετήρησαν φιλίαν. — Der Artikel vor νόμῳ fehlt an unserer Stelle in guten Handschriften, und ist wahrscheinlich mit Lachmann wie v. 13. wegzulassen. καυχᾶσαι ἐν θεῷ] du rühmest dich Gottes, als der da ausschliesslich Israels Vater und Bundesgott ist. Der Apostel stellt diesen Vorzug an sich nicht in Abrede, vgl. 9, 4. 1 Mos. 17, 7. Jerem. 31, 33., wie denn derselbe in der That auch Veranlassung zur

ächten καυχησις gab, Jes. 45, 25. Jerem. 9, 24. Die Juden aber veräusserlichten auch diesen Vorzug. Haec igitur non cordis gloriatio, sed linguae jactantia fuit, sagt Calvin. Ueber die uncontrahirte Form καυχᾶσαι vgl. Winer Zweiter Abschnitt. §. 13. 2, b. S. 87. Die Präposition ἐν bezeichnet die Sphäre, in welcher das Rühmen sich bewegt, oder das worin das καυχ. beruht, nach Analogie von χαίρειν, τέρπεσθαι ἐν. Es findet aber offenbar in den Worten Ἰουδαῖος ἐπονομ. — ἐπαναπ. νόμῳ — καυχ. ἐν θεῷ eine Gradation statt. — V. 18. γινώσκεις τὸ θέλημα] nämlich, wie sich von selbst ergänzt vgl. 12, 2., αὐτοῦ, welches nicht, wie Bengel andeutet, mit Beziehung auf die jüdische εὐλάβεια, die sich vor dem Aussprechen des Namens Gottes scheute, sondern um ein kürzeres, den übrigen korrespondirendes Satzglied zu gewinnen, weggelassen ist. δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα] so auch Phil. 1, 10. δοκιμάζειν entweder: prüfen, oder: billigen; τὰ διαφέροντα entweder von διαφέρειν besser sein, vgl. Matth. 6, 26. = das Treffliche, oder = das Unterschiedene. Also δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα entweder: du billigst das Treffliche, oder: du prüfst das Unterschiedene, d. h. das, was recht und unrecht sei. Die letztere Bedeutung scheint hier die annehmbarere. So schon mit Recht Theodoret: ἐναντία ἀλλήλοις, δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν, und Theophylact.: κρίνεις τί δεῖ πρᾶξαι ταὶ τί μὴ δεῖ πρᾶξαι, vgl. Hebr. 5, 14. die διάκρισις καλοῦ τε καὶ κακοῦ. Aus der Erkenntniss des göttlichen Willens resultirt die Prüfung des Unterschiedes zwischen Recht und Unrecht. Allerdings entsteht bei der anderen Erklärung: du billigst das Vorzügliche, so schon die Vulg.: probas utiliora, eine Gradation im Verhältnisse zu dem γινώσκεις τὸ θέλημα. Doch erscheint dieselbe wenigstens nicht als nothwendig. κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου] Der Unterricht im Gesetze ist die Quelle des γινώσκειν τὸ θέλημα und des δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα, weil eben im Gesetze sowohl der Wille Gottes als auch der Unterschied von Recht und Unrecht, von Gut und Böse, von Rein und Unrein verzeichnet ist. κατηχούμενος Part. praes. nicht κατηχηθείς, denn es ist hier nicht nur vom einmaligen Jugendunterrichte, sondern vom fortwährenden Unterrichte aus dem Gesetze die Rede. — V. 19. u. 20. Gestützt auf diese ihre theoretische Gesetzeserkenntniss warfen sich die Juden auch zu Lehrern der Heiden auf, die sie in ihrem Hochmuthe als τυφλούς, als τοὺς ἐν σκότει, als ἄφρονας und νηπίους bezeichneten. Ueber die Proselytenmacherei der Juden und die Würdigung derselben von Seiten des Herrn vgl. Matth. 23, 15. πέποιθάς τε σεαυτόν κτλ.] Der Akkus. cum Infinit. hebt das Subjekt (σεαυτόν) mit Nachdruck hervor; sonst hätte es auch heissen können: πέποιθάς τε ὁδηγὸς εἶναι τυφλῶν, oder: πέποιθάς τε ὅτι ὁδηγὸς εἶ τυφλῶν. — ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν] vgl. Matth. 15, 14.: ὁδηγοί εἰσι τυφλοὶ τυφλῶν. Die τυφλοί sind hier nicht etwa die ungelehrten Juden, ὁ ὄχλος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον Joh. 7, 49., der עַם הָאָרֶץ, denn Paulus charakterisirt von v. 17. an die Einbildung aller Juden; auch nicht sowohl an

die Proselyten scheint er hier zu denken, obwohl auch diesen solche wenig ehrenvolle Prädikate beigelegt wurden, als vielmehr an die Heiden, welche zu Proselyten gemacht werden sollten. *φῶς τῶν ἐν σκότει*] vgl. Matth. 4, 16.: *ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει.* — *παιδευτὴν ἀφρόνων*] nicht: ein Züchtiger der Gottlosen, so dass *ἄφρων* wie das Hebr. נָבָל thöricht im Sinne von gottlos zu nehmen wäre, sondern wie die Synonyma *τυφλοί, οἱ ἐν σκότει, νήπιοι* ausweisen = ein Erzieher, ein Lehrer der Unverständigen. *διδάσκαλον νηπίων*] Es sind die Unmündigen, natürlich nicht dem Alter, sondern dem Geiste nach gemeint, vgl. 1 Cor. 3, 1. Gal. 4, 3. Eph. 4, 14. Die Häufung der Synonyma (*τυφλοί, οἱ ἐν σκότει* u. s. w.) verstärkt die Schilderung und lässt die Anmassung der Juden schärfer hervortreten. *ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ*] Das Participium ist aufzulösen: ut qui habeas. Paulus redet hier im Sinne der Juden, die ihr Verhalten gegen die Heiden zu rechtfertigen suchen, wiewohl er seinerseits damit an sich keineswegs in Abrede stellt, dass das Gesetz wirklich das enthalte, was sie in ihm finden. Darum kann auch *μόρφωσις* hier nicht, wie 2 Tim. 3, 5., im Sinne von species, Schein, Schatten, als Gegensatz des Wesens und der Wahrheit genommen werden. Vielmehr ist *μόρφωσις* (ursprüngl. der Akt des Bildens, dann das Resultat dieses Aktes = Bild, Gestalt) synonym dem *τύπος* 6, 17. der *ὑποτύπωσις* 2 Tim. 1, 13. s. v. a. die Form, die ausgeprägte Gestalt, der reale Abdruck, die forma quae rem exprimat, vgl. Cic. de off. I, 29.: forma officii. Bei den Griechen *μόρφωμα*; *μόρφωσις* findet sich auch nicht bei den LXX. Der Artikel vor *μόρφωσις* bezeichnet, dass es eine dem Wesen entsprechende Gestalt ist, die Gestalt schlechthin, nicht nur eine einseitige und mangelhafte Gestalt. *γνῶσις*, wie *ἀλήθεια*, im objektiven Sinne, vgl. 1 Tim. 6, 20. Die *γνῶσις* Erkenntniss ist hier zwar an sich schon die erkannte Wahrheit, durch Hinzufügung der *ἀλήθεια* markirt sich aber noch besonders die *γνῶσις* als wahrhaftige Erkenntniss. Die Wahrheit ist also im Gesetze nicht als abstrakte Idee, sondern in concreter, dem Menschen wahrnehmbarer Form und Gestalt enthalten. Ueber die Ansicht der Juden vom Gesetze vgl. Jes. Sir. 24, 32—39. — V. 21. bdginnt der Nachsatz, der in verschiedene coordinirte Satzglieder zerfallend, erst mit v. 23. schliesst. Man fasst diese fünf Glieder des Nachsatzes am nachdrücklichsten mit den griechischen Exegeten, mit Griesbach, Lachmann u. A. als Fragesätze. Wenigstens müssten sie, soll der Nachdruck nicht verloren gehen, in der Form des Ausrufes genommen werden. Zu unserer Stelle vgl. LXX. Ps. 50, 16 ff.: *ἱνατί σὺ διηγῇ τὰ δικαιώματά μου, καὶ ἀναλαμβάνεις τὴν διαθήκην μου διὰ στόματός σου; σὺ δὲ ἐμίσησας παιδείαν καὶ ἐξέβαλες τοὺς λόγους μου εἰς τὰ ὀπίσω. εἰ ἐθεώρεις κλέπτην, συνέτρεχες αὐτῷ, καὶ μετὰ μοιχῶν τὴν μερίδα σου ἐτίθεις.* — *σεαυτὸν οὐ διδάσκεις*;] d. i. wendest das Gelehrte nicht auf dich selbst an, wie nämlich dein verderbtes Leben zeigt. Paulus

führt drei Beispiele dieses sittlichen Verderbens auf, das *κλέπτειν, μοιχεύειν, ἱεροσυλεῖν,* wozu Bengel nicht übel bemerkt: atrocissime peccas in proximum, te ipsum, Deum. Ad gentes Paulus ostenderat peccata primum contra Deum, deinde contra se, deinde contra alios, nunc ordinem invertit: nam peccata contra Deum, in gentibus apertissima sunt, in Judaeo non item. *ὁ κηρύσσων μὴ κλέπτειν*] *κηρύσσειν* קָרָא, laut verkündigen, predigen. *μὴ κλέπτειν* nicht zu stehlen, d. i. dass man nicht stehlen solle oder dürfe. Es ist aber deshalb nicht etwa ein *δεῖν* oder *ἐξεῖναι* zu ergänzen. Es liegt vielmehr in dem *κηρύσσειν* vgl. *λέγειν* v. 22. selber der Begriff des Gebietens. Ueber die Construktion vgl. Winer III., C. 4. §. 45. 2. b. S. 371 f. — V. 22. *ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα*] Die Juden nannten die Götzen der Heiden שִׁקּוּצִים Ezech. 20, 7., תּוֹעֵבוֹת 2 Kön. 23, 13., *βδελύγματα* 1 Makk. 6, 7. *ἱεροσυλεῖς*;] Luther: du raubest Gott was sein ist; wozu die Glosse: „du bist ein Gottesdieb, denn Gottes ist die Ehre, die nehmen ihm alle Werkheiligen." Aehnlich Calvin: sacrilegium simpliciter est profanatio divinae majestatis; Bengel: quia deo non das gloriam, quae proprie dei est. Doch da *κλέπτειν, μοιχεύειν* specielle, äussere Vergehen im eigentlichen Sinne bezeichnen, so wird *ἱεροσυλεῖν* hier schwerlich in dieser uneigentlichen, allgemeinen, geistigen Bedeutung zu nehmen sein. Deshalb haben Andere an eine mittelbare Verunehrung Jehovahs durch Beraubung seines Heiligthumes zu Jerusalem gedacht. „Dir gräuelt vor den Götzen, als ob dir Gottes Ehre über alles ginge, und doch beraubst du Gottes Tempel?" Dabei hat man sich auf Maleachi 1, 8—14. 3, 8—10. Joseph. Antt. Iud. 8, 3, 5. f. berufen, wo Beispiele indirekten Tempelraubes verzeichnet sind. Indess der Gegensatz von *διδάσκειν* und *οὐ διδάσκειν,* von *μὴ κλέπτειν* und *κλέπτειν,* von *μὴ μοιχεύειν* und *μοιχεύειν* erfordert auch zu *βδελύσσεσθαι τὰ εἴδωλα* einen Gegensatz anzunehmen, der Beziehung auf den heidnischen Götzendienst hat. Die reine Antithesis wäre nun gewesen *ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα τοῖς εἰδώλοις λατρεύεις*; Aber eigentlicher Götzendienst kam seit der Rückkehr der Juden aus dem Exile nicht mehr unter ihnen vor; darum wählt Paulus das dem Götzendienste zunächst stehende Laster, die Beraubung der heidnischen Götzentempel, wodurch die Juden trotz ihres Abscheus vor den Idolen sich dennoch aus Habsucht an den Geräthen und Schätzen wohl gar auch an den Götzenbildern der heidnischen Heiligthümer verunreinigten und so ihrer eigenen Vorstellung nach in entweihende Gemeinschaft mit den Götzen traten, also auch mittelbar am Götzendienste sich betheiligten, vgl. 1 Cor. 10. So liegt in den Worten *ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα, ἱεροσυλεῖς* ein bitterer Vorwurf und eine herbe Ironie. Auf den von Seiten der Juden an heidnischen Tempeln begangenen Raub bezogen das *ἱεροσυλεῖν* an unserer Stelle schon Chrysost. Theophyl. und Oekumen.*) Ihnen folgt die Mehrzahl der neueren Ausleger. Solches

*) Gut bemerkt Theophyl.: *ἱεροσολίαν λέγει τὴν ἀφαίρεσιν τῶν ἀνα-*

ἱεροσυλεῖν war aber im Gesetze ausdrücklich und strenge verboten 5 Mos. 7, 25. Dass es dennoch in jenen Zeiten vorkam, hat man nicht mit Unrecht aus AG. 19, 37. Joseph. Antt. 4, 8, 10. erschlossen. Gewiss fand es häufiger statt, als wir aus den uns erhaltenen Berichten nachzuweisen im Stande sind. Mit dem κλέπτειν, μοιχεύειν, ἱεροσυλεῖν bezeichnet der Apostel nun sowohl die unter den Juden im Schwange gehenden offenbaren, als auch die noch öfter im Geheimen geschehenden und wohl gar unter heuchlerischem Schein der Frömmigkeit (vgl. Matth. 23, 14.) verübten Sünden des Diebstahls, Ehebruchs und Tempelraubes. Aber auch die verwandten Abzweigungen, so wie die böse Lust und Neigung zu diesen Sünden hat er gewiss nicht ausgeschlossen. — V. 23. Nachdem der Apostel drei specielle Verbrechen namhaft gemacht, fasst er die Schilderung der jüdischen Gesetzesübertretung in den Worten dieses Verses zusammen. „Um es kurz zusammenzufassen: der du dich des Gesetzes rühmest, entehrest Gott durch Uebertretung des Gesetzes?“ ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι] vgl. v. 17.: καυχᾶσαι ἐν θεῷ. Baruch. 4, 3. wird der νόμος die δόξα Israels genannt, und v. 4. heisst es: μακάριοι ἐσμὲν Ἰσραὴλ ὅτι τὰ ἀρεστὰ τοῦ θεοῦ ἡμῖν γνωστά ἐστιν. Vgl. Ps. 147, 19. 20. τὸν θεὸν ἀτιμάζεις] Der Gegensatz von ἐν νόμῳ καυχᾶσαι und τὸν θεὸν ἀτιμάζεις erklärt sich dadurch, dass der νόμος ein νόμος θεοῦ ist. Gott kann in doppelter Weise durch die παράβασις νόμου entehrt werden, einmal indem der Gesetzesübertreter selbst dadurch Gott die ihm durch Gesetzesgehorsam zu leistende Ehre raubt, und dann, wovon besonders hier die Rede ist, indem er Andere veranlasst, den wahren Gott zu lästern, indem sie sein Wesen und sein Gesetz nach der sittlichen Beschaffenheit seiner Diener beurtheilen. Quomodo et hodie, sagt Calvin, Christum dehonestant per evangelii transgressionem, qui de ejus doctrina otiose garriunt, quam interim effreni ac libidinosa vivendi forma proculcant. Vgl. 2 Petr. 2, 2. Der Gegensatz findet sich Matth. 5, 16.: οὕτω λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα, καὶ δοξάσωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Hingegen konnten die Heiden aus der Lasterhaftigkeit der Juden leicht einen Schluss auf die Unheiligkeit ihres Gesetzes und Jehovahs, des Gesetzgebers ziehen. — V. 24. Der Apostel bestätigt den v. 23. enthaltenen Vorwurf gegen die Juden durch einen Ausspruch der heiligen Schrift. Das Citat ist der Form nach aus Jes. 52, 5., dem Inhalte nach aus Ezech. 36, 20—23. entlehnt. In der Jesaiasstelle übersetzen die LXX.: δι' ὑμᾶς διαπαντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσι. Die Worte δι' ὑμᾶς und ἐν τοῖς ἔθνεσι finden sich nicht im Grundtexte, stimmen aber mit dem Zusammenhange. Derselbe lehrt indess

---

τιθεμένων τοῖς εἰδώλοις. Καὶ γὰρ εἰ καὶ ἐβδελύσσοντο τὰ εἴδωλα, ἀλλ' ὅμως τῇ φιλοχρηματίᾳ τυραννούμενοι ἥπτοντο τῶν εἰδωλικῶν ἀναθημάτων διὰ αἰσχροκερδίαν. Nur dass er zu einseitig das ἱεροσυλεῖν auf die Entwendung der ἀναθήματα beschränkt.

zugleich, dass der Herr beim Propheten nicht die Juden, sondern die Heiden straft, welche den Namen des Herrn durch Unterdrückung der Juden, seines Volkes, verhöhnten. Beim Ezechiel hingegen heisst es v. 21.: τὸ ὄνομά μου τὸ ἅγιον, ὃ ἐβεβήλωσαν οἶκος Ἰσραὴλ ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Dort werden die Juden gestraft, weil sie durch ihre Verbannung, die nothwendige Folge ihrer Sünden, den Heiden Anlass zur Schmähung der Herrlichkeit und Macht Jehovahs gaben, als ob derselbe sein Volk nicht habe schützen können. Vgl. Hävernick Comment. über d. Proph. Ezechiel S. 573 f. Daraus entnimmt Paulus die allgemeine Sentenz, dass aller Tadel des Volkes Israel, nicht nur der wegen seiner Erniedrigung in Knechtschaft, sondern auch der wegen seiner Sünden auf den Gott Israels zurückfalle. Und allerdings wurde ja auch in dem beim Propheten vorliegenden Falle die Macht des Gottes Israels auf Veranlassung der Sünden seines Volkes geschmäht, und mit seiner Macht auch seine Heiligkeit, weshalb er auch dort seinen Namen aufs Neue heiligen zu wollen verkündet. Vgl. auch 2 Sam. 12, 14. Nehem. 5, 9. u. 1 Tim. 6, 1. Zu dem nachgestellten καθὼς γέγραπται bemerkt Bengel: Convenienter hoc incisum hic in extremo ponitur, de re per se evidente: ponitur autem ob Judaeos. c. 3, 19. — V. 25. Der Apostel hatte bis jetzt den Juden den Wahn benommen, als ob der äusserliche Besitz des geoffenbarten Gesetzes ihnen schon an und für sich selbst einen Vorzug vor den Heiden verleihe, und ihnen nachgewiesen, dass sie vielmehr durch ihre Gesetzesübertretung sich mit den Heiden in gleicher Verdammniss befänden. Jetzt raubt er ihnen noch ihre letzte Zuflucht, auf die sie sich zurückzuziehen pflegten, ihre Einbildung auf den Besitz der Beschneidung. Diese war so gross, dass einige Juden sogar den Satz aufstellten, der Beschnittene habe die Qualen der Gehenna nicht zu erwarten und zu fürchten. Wie der äussere Besitz des Gesetzes dir nichts hilft, entgegnet der Apostel, so hilft dir auch die Beschneidung nichts, wenn du das Gesetz übertrittst. Deine Beschneidung wird dadurch zur Vorhaut, d. h. du wirst dem Heiden gleich geachtet. Dies war das Härteste, was einem Juden gesagt werden konnte. περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ, ἐὰν νόμον πράσσῃς] Das in sich bestimmte Wort περιτομή bedarf nicht des Artikels, eben so wenig wie νόμος v. 12. Es ist aber nicht etwa metonymisch für das ganze Judenthum (ὁ Ἰουδαϊσμός), oder synekdochisch für das ganze Ceremonialgesetz zu nehmen, sondern es bedeutet die Beschneidung selbst als Bundeszeichen. Das γὰρ bestätigt die v. 17—24 ausgesprochene Sentenz. „Als Gesetzesübertreter verunehrst du Gott und ermangelst also der δικαιοσύνη θεοῦ. Daran ändert die Beschneidung, auf die du vielleicht dein Vertrauen setzest, nichts. Denn sie nützt nur dem Gesetzeserfüller.“ Was die Beschneidung nütze, war hier nicht der Ort weiter auszuführen. Paulus deutet es 3, 2. und besonders 4, 11. an. Den frommen und gläubigen Israeliten war sie nämlich versiegelndes Zeichen der göttlichen Gnade. ἀκροβυστία γέγονεν] Die Vorhaut עָרְלָה erachteten die Juden für besonders unrein. Dass die Beschneidung der Vorhaut gleich ge-

rechnet, d. h. allen Vorzug, den sie dem Beschnittenen vor dem Unbeschnittenen zu ertheilen bestimmt war, verlieren sollte, war für den stolzen Juden eine besonders demüthigende Rede. Die Ausleger führen die analoge Stelle aus Schemoth Rabba an, wo in eigentlichem, was hier in uneigentlichem, Sinne gesagt ist: „Dixit R. Berechias: Ne haeretici et apostatae et impii ex Israelitis dicant: *quandoquidem circumcisi sumus, in infernum non descendimus.* Quid agit Deus Sanctus Benedictus? Mittit angelum *et praeputia ipsorum attrahit* (vgl. 1 Cor. 7, 18.), *ita ut ipsi in infernum descendant.*“ Vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II. S. 339 f. *γέγονεν* ist Präsens der vollendeten Handlung. — V. 26 enthält den entgegengesetzten Gedanken. „Uebertritt der Jude das Gesetz, so ist seine Beschneidung eo ipso zur Vorhaut geworden v. 25.; erfüllt der Heide das Gesetz, so ist seine Vorhaut eo ipso zur Beschneidung geworden v. 26.“ Dieser letztere Gedanke wird in der Form der affirmativen Frage ausgesprochen, um anzudeuten, dass auch nicht einmal der Jude ihn leugnen könne. Die Folgerungspartikel *οὖν* bezieht sich auf den v. 25. enthaltenen Gedanken, dass auf die Gesetzeserfüllung Alles ankomme. *ἡ ἀκροβυστία*] Abstractum pro concreto = *ὁ ἀκρόβυστος*. Auf dieses aus dem nomen abstract. herauszunehmende nomen concret. bezieht sich das folgende *αὐτοῦ* in *ἡ ἀκροβ. αὐτοῦ*. Der umgekehrte Fall findet sich Joh. 8, 44.: *ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ* (nämlich *τοῦ ψεύδους*). Vgl. Winer III. Kap. 2. §. 22. 3. S. 169. *τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσῃ*] umfasst, wie *τὸν νόμον τελοῦσα* v. 27., mehr als *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* v. 14. Es wird dadurch eine vollkommene, nicht bloss äusserliche, sondern zugleich tief innerliche Gesetzeserfüllung bezeichnet. *τὰ δικαιώματα,* die Rechtssprüche, Satzungen, Verordnungen, sittliche Vorschriften, vgl. 1, 32. *εἰς περιτομὴν λογισθήσεται*] vgl. 9, 8. AG. 19, 27. *λογίζεταί τι εἴς τι* = *λογίζεταί τι εἰς τὸ* (oder *ὥστε*) *εἶναί τι*. Die Präposition *εἰς* drückt also das Resultat des in Rechnung Bringens aus. Die Vorhaut wird als Beschneidung in Rechnung gebracht werden, für Beschneidung gerechnet werden, und zwar wird dies im Gerichte geschehen. Dem Unbeschnittenen, wenn er das Gesetz erfüllt, wird dieselbe *σωτηρία* zu Theil werden, welche dem Beschnittenen bestimmt ist; vgl. Matth. 8, 11.: *λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσι, καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.* 3, 9.: *λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ,* auch 1 Cor. 7, 19. Gal. 5, 6. Der Apostel redet in unserem Falle nicht blos abstrakt von einer Möglichkeit, die nie zur Wirklichkeit werden kann, vielmehr setzt er, wie v. 10., voraus, dass wirklich Fälle vorkommen, wo Heiden solche Gesetzeserfüllung leisten. Dies geschieht aber nur in der Kraft der Gnade. Der Ausspruch ist demnach auf die s. g. Proselyten des Thores, die *φοβούμενοι τὸν θεόν,* vgl. AG. 13, 16. 26., zu beziehen. An sich leidet er dann auch eine Anwendung auf die Heidenchristen, da auch die Judenchristen, wie namentlich der Galaterbrief zeigt, nicht alle von dem Wahne frei waren, dass die Heidenchristen sich unbe-

dingt der äusseren *περιτομή* zu unterziehen hätten, um zur *δικαιοσύνη θεοῦ* zu gelangen. Die *ἀκροβυστία,* von der Paulus in unserem Verse spricht, ist keine *ἐν τῷ φανερῷ, ἐν σαρκὶ περιτομή,* wohl aber eine *περιτομὴ καρδίας, ἐν πνεύματι,* v. 28. 29. Zu v. 25 u. 26 bietet eine Parallele der Ausspruch des Rabbi Lipmann: — — verum illi nesciunt, quod fides non posita sit in circumcisione, sed in corde. Quicunque vero non credit, illum circumcisio Judaeum non facit; qui vero recte credit, is Judaeus est, etiamsi non circumcisus. — V. 27. *καί*] Luther: „und wird also." Doch lesen wir nicht *καὶ οὕτω κρινεῖ.* Andere fassen den Satz als Erwiederung auf die Frage v. 26., geben dem *κρινεῖ* einen emphatischen Accent und übersetzen *καί* sogar, noch dazu. Doch hätten wir dann entweder ein *οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ κρινεῖ* oder wenigstens ein *ναὶ καὶ κρινεῖ* ja sogar richten wird, erwartet. Es bleibt demnach nichts übrig, als mit Lachmann u. A. v. 27 als Fortsetzung der Frage von v. 26. zu fassen, also hinter *λογισθήσεται* ein Comma und das Fragzeichen erst hinter *παραβάτην νόμου* zu setzen. *κρινεῖ*] vgl. Hebr. 11, 7.: *πίστει — Νῶε — κατεσκεύασε κιβωτόν· δι' ἧς κατέκρινε τὸν κόσμον.* Weish. Salom. 4, 16.: *κατακρινεῖ δὲ δίκαιος καμὼν τοὺς ζῶντας ἀσεβεῖς.* Richtig erklärt Grotius: comparatione sui tuam culpam evincet. „Er wird dich durch seine Gerechtigkeit in deiner Ungerechtigkeit und Strafwürdigkeit darstellen." *ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία*] = *οἱ ἐκ φύσεως ἀκρόβυστοι.* Die Vorhaut, von Natur, welche aber, dies der hinzuzudenkende Gegensatz, eine *περιτομὴ ἐν πνεύματι* ist. Ihrer natürlichen äusseren Beschaffenheit nach ist sie eine *ἀκροβυστία,* ihrer geistlichen, inneren Beschaffenheit nach eine *περιτομή.* — *τὸν νόμον τελοῦσα*] Also auch von einer Vollkommenheit der guten Werke der Wiedergeborenen kann die Rede sein, freilich nicht im katholischen Sinne des Wortes, sondern nur insofern das pneumatische Moment in denselben ausschliesslich in Betracht gezogen wird, und die ihnen anhaftende, sarkische Unvollkommenheit um der dieselbe verhüllenden Glaubensgerechtigkeit willen nicht in Rechnung gebracht wird. Vgl. Matth. 5. 48.: *ἔσεσθε οὖν τέλειοι.* Phil. 3, 15. Col. 4, 12. Joh. 17, 23. 1 Joh. 2, 5.: *ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται,* und doch sagt Paulus mit demselben Rechte Phil. 3, 12.: *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον, ἢ ἤδη τετελείωμαι.* — *σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου*] = *σὲ τὸν τὸ γράμμα καὶ τὴν περιτομὴν ἔχοντα καὶ παραβαίνοντα τὸν νόμον.* Wir würden sagen: Bei Buchstaben und Beschneidung, d. i. ungeachtet du Buchstaben und Beschneidung hast. *διά* mit dem Genitiv eigentlich = durch, bezeichnet hier wie öfter den Zustand, die Lage, in welcher Jemand sich befindend etwas thut oder leidet. Denn die Griechen betrachten die Umstände, unter denen etwas geschieht, als die entferntere Ursache dessen, was geschieht, weil die Lage, in der wir uns befinden, auf die Beschaffenheit der Handlung zu influiren, sie zu modificiren und eigenthümlich zu bestimmen pflegt. Daher *διὰ δακρύων, διὰ πένθους,* unter Thränen, unter Bekümmerniss; vgl. 4, 11. 14, 20. 2 Cor. 2, 4. 3, 11. 1 Joh. 5, 6. Winer III. K. 5. §. 51.

f. S. 454. γράμμα auf das mosaische Gesetz bezogen, heisst beim Paulus niemals etwas anderes, als Buchstabe im Gegensatze zum πνεῦμα vgl. v. 29. 7, 6. 2 Cor. 3, 6. 7. So also auch hier. Stünde das Wort einfach für νόμος γεγραμμένος ohne weiteren Nachdruck, warum sagte der Apostel dann nicht διὰ νόμου καὶ περιτομῆς? Wie γράμμα den äusseren Buchstaben des Gesetzes, so bezeichnet περιτομή die äussere, nur am Fleische geschehene Beschneidung. Die Juden besassen nur γράμμα und περιτομὴ ἐν σαρκί, nicht πνεῦμα und περιτομὴ καρδίας, was die ἐκ φύσεως ἀκροβυστία besass, von der Paulus spricht. Sie legten auf jenes Besitzthum grossen Werth, und waren doch παραβάται νόμου, nicht bedenkend das περιτομὴ ὠφελεῖ, ἐὰν νόμον πράσσῃς. Der Sinn unseres Verses lässt sich also folgendermassen umschreiben; „Der am Fleische Unbeschnittene, den du als solchen verachtest, der aber das Gesetz hält, und dadurch beweist, dass er am Herzen beschnitten ist, wird dich richten, der du im Besitze des Gesetzesbuchstabens und der am Fleische geschehenden Beschneidung bist, worauf du einen solchen Werth legest, und doch ein Gesetzesübertreter bist, während Buchstabe und Beschneidung dich auf die Verpflichtung der Gesetzeserfüllung hinweisen sollte, und nur unter der Bedingung dieser Erfüllung einen Werth hat.“ Es steht also ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία dem διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς, so wie τὸν νόμον τελοῦσα dem παραβάτης νόμου gegenüber. Zu der Sentenz unseres Verses vgl. Matth. 12, 41: ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, und v. 42.: βασίλισσα Νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης, καὶ κατακρινεῖ αὐτήν. — Der Apostel hatte v. 25—27. die Behauptung aufgestellt, dass die Beschneidung, welche das Gesetz übertritt für Vorhaut, hingegen die Vorhaut, welche das Gesetz erfüllt, für Beschneidung gerechnet werden und als Richterin der gesetzesübertretenden Beschneidung auftreten werde, dass also die Beschneidung an sich keine Geltung habe. Diese Behauptung wird v. 28. u. 29. durch den Satz begründet, dass das ächte Judenthum und die wahre Beschneidung nicht etwas Aeusserliches, sondern etwas Innerliches, nicht sichtbarer, fleischlicher, sondern unsichtbarer, geistlicher Natur sei. V. 28. ist das Subjekt unvollständig und aus dem Prädikate zu vervollständigen. Οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ (nämlich Ἰουδαῖος), Ἰουδαῖός ἐστιν· οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ, ἐν σαρκὶ (näml. περιτομή), περιτομή (ἐστιν). Dabei ist das zweitemal unter Ἰουδαῖος der Ἰουδαῖος ἀληθινός, wie unter περιτομή die περιτομὴ ἀληθινή zuverstehen. ἡ ἐν τῷ φανερῷ, ἐν σαρκὶ, περιτομή] Die Worte ἐν σαρκί sind Epexegese der Worte ἐν τῷ φανερῷ. Die Beschneidung ist sichtbar, insofern sie am Leibe des Menschen vollzogen und wahrgenommen wird. Eine ähnliche Herabsetzung der bloss äusserlichen Beschneidung findet sich Eph. 2, 11.: ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου. Die ἐν τῷ φανερῷ περιτομή hebt dasjenige Moment hervor, welches den ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος besonders charakterisirt, wiewohl er sich ausser der Beschneidung auch noch durch sonstigen Ceremoniendienst, Bekenntniss Jehovahs und seines Gesetzes u. s. w. von dem Heiden

unterschied. — V. 29. Mehrere neuere Ausleger nehmen *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ* als Subjekt, *Ἰουδαῖος* (nämlich *ἐστί*) als Prädikat, und eben so *περιτομὴ καρδίας* als Subjekt, *ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι* (näml. *ἐστίν* oder *γίνεται*) als Prädikat. „Sondern der im Verborgenen ist ein Jude und die Beschneidung des Herzens geschieht im Geiste, nicht im Buchstaben.“ Doch einmal zeigt die Auslassung des *ἐστίν*, dass der Apostel *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος* verbunden wissen wollte, er hätte sonst, v. 28. entsprechend, geschrieben *ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ, Ἰουδαῖός ἐστι,* und dann will er, wie der Gegensatz zu v. 28 zeigt, nicht sagen, dass die Beschneidung des Herzens sich im Geiste und nicht im Buchstaben vollzieht, sondern dass nur die Herzensbeschneidung, welche geistlicher, nicht buchstäblicher Natur ist, eine wahre Beschneidung ist. Wir ziehen deshalb die allgemeiner angenommene Verbindungsweise vor, nach welcher *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος* Subjekt ist, aus welchem das Prädikat *Ἰουδαῖός ἐστι* herauszunehmen ist, und eben so *περιτομὴ καρδίας* Subjekt, aus welchem das Prädikat *περιτομή ἐστιν* zu ergänzen ist. *ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι* ist dann bestimmende Apposition zu *περ. καρδίας,* wie v. 28. *ἐν σαρκί* Epexegese von *ἐν τῷ φανερῷ.* Wie also v. 28. das mangelhafte Subjekt aus dem Prädikate zu vervollständigen, so ist umgekehrt v. 29. das ganze Prädikat aus dem Subjekte zu ergänzen und demnach zu construiren: *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, (Ἰουδαῖός ἐστι), καὶ περιτομὴ καρδίας, ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι, (περιτομή ἐστιν).* — *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος*] ein Jude, der es im Verborgenen, d. h. im Inneren, in der Gesinnung ist, vgl. zu *τὰ κρυπτά* v. 16. u. 1 Petr. 3, 4.: *ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος.* Einen ähnlichen Gegensatz des *ἐν τῷ φανερῷ* und des *ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαϊσμός* schildert der Herr in der Bergpredigt Matth. Kap. 6., vgl. besonders v. 6. u. 18. Solche *ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖοι* und *περίτμητοι τῇ καρδίᾳ* waren die gläubigen Väter des alten Bundes, so wie auch die dem Glauben des Bundesvolkes zugethanen Heiden. Die Ausleger führen den analogen rabbinischen Ausspruch an: Judaei in penetralibus cordis sedent. *περιτομὴ καρδίας*] vgl. 5 Mos. 10, 16: מול את־ערלת־לבב, 30, 6. Ezech. 44, 7.: ערלי־לב, Jerem. 4, 4. AG. 7, 51. Col. 2, 11. Phil. 3, 3. Auch Philo bezeichnet die Beschneidung als *σύμβολον ἡδονῶν ἐκτομῆς.* Die *περιτομὴ σαρκός* hatte eine doppelte Bedeutung. Sie war einmal *σφραγὶς τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως* 4, 11., und dann Zeichen der Verpflichtung zur *περιτομὴ καρδίας.* Fehlte die letztere, so hörte sie auch auf *σφραγὶς τῆς δικαιοσύνης* zu sein, und hatte überhaupt ihren Werth verloren. *ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι*] Luthers Glosse: „Geist heisst, was Gott im Menschen über die Natur wirkt, Buchstab heisst alles Thun der Natur.“ Doch ist hier wohl, wie auch in den zu v. 27. angeführten Parallelstellen, unter *πνεῦμα* geradezu das *πνεῦμα ἅγιον* zu verstehen, unter *γράμμα* der *νόμος,* insofern er äusserer, nicht im *πνεῦμα* erfüllter, Buchstabe ist. Das *ἐν* ist instrumental zu fassen. Es ist die Rede von einer Beschneidung, die im d. h. durch den heiligen Geist,

nicht durch den Gesetzesbuchstaben geschieht. Das Gesetz befiehlt die Beschneidung und ἐν γράμματι wird dieselbe vollzogen, wenn sie nur im äusseren Gehorsam gegen das Gesetz am Fleische vollzogen wird, ἐν πνεύματι, wenn der heilige Geist das Herz beschneidet und von seinen Lüsten reinigt, vgl. 2 Cor. 3, 3. οὗ] als Neutr. = cujus rei zu fassen und es auf das Ganze zu beziehen, wodurch v. 29. das ideale Judenthum und die ideale Beschneidung charakterisirt ist, erscheint uns härter und ferner liegend, als die gewöhnliche Fassung des Relativums als Mascul. und die Beziehung desselben auf Ἰουδαῖος, der überdies auch noch bei περιτομὴ καρδίας als derjenige zu denken ist, welcher eine solche Beschneidung besitzt. ὁ ἔπαινος] vgl. 1 Cor. 4, 5. Der Artikel markirt das Lob als ein gebührendes, angemessenes, wie nur Gott der καρδιογνώστης es ertheilen kann. Die Juden aber suchten nur Lob, Billigung und Ehre bei den aufs Aeussere sehenden Menschen vgl. Joh. 5, 44. 12, 43. Richtig Oecum.: τῆς γὰρ κρυπτῆς καὶ ἐν καρδίᾳ περιτομῆς οὐκ ἔσται ἐπαινέτης ἄνθρωπος, ἀλλ' ὁ ἐτάζων καρδίας καὶ νεφροὺς θεός.

Drittes Kapitel.

Der Apostel hatte nun eigentlich den ersten Abschnitt seiner Entwickelung, welcher das Thema durchführt: Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι vgl. v. 9., zu Ende geführt. Er konnte nun diesen Abschnitt, wie er in diesem Kapitel v. 9—20. thut, noch einmal das Resultat zusammenfassend und dasselbe, namentlich in Beziehung auf die Sündhaftigkeit der Juden, durch Schriftzeugnisse bestätigend, beschliessen. Doch sieht er sich vorher noch zu einer Episode genöthigt, um einen aus seiner bisherigen Entwickelung leicht resultirenden Einwand zu beseitigen. Es konnte nämlich nach dem, was er im 2. Kapitel besonders v. 25—29. gesagt, den Schein gewinnen, als ob das Judenthum überhaupt gar keinen Vorzug vor dem Heidenthume enthalte, welche Behauptung ihm doch den gerechten Vorwurf zugezogen hätte, dass er die Offenbarungen des Herrn an das Volk Israel herabsetze. Deshalb wirft er sich nun selbst die Frage auf:

V. 1. *Τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου;*] Die Partikel οὖν leitet eine Folgerung aus dem Vorigen namentlich 2, 28. 29. ein. „Wenn nun die Sachen so stehen.“ τὸ περισσόν das, was darüber ist Matth. 5, 37., was mehr, was vorzüglicher ist, als Anderes Matth. 5, 47. = ἡ περισσεία, LXX. Ekkles. 1, 3. 6, 8., ἡ προτίμησις, ornamentum, decus, der Vorzug. Der Apostel macht diesen Einwurf sich selbst; gienge er von einem Anderen, einem Juden,

Heiden, Juden- oder Heidenchristen aus, so wäre dies durch ein ἐρεῖς οὖν oder sonst wie angedeutet, vgl. 9, 19. 11, 19. 1 Cor. 15, 35. ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς;] Eine untergeordnete Frage in Hinsicht auf den speciellen Werth der Beschneidung, welche auch im Folgenden nicht besonders beantwortet wird. Ueber den Nutzen der Beschneidung vgl. 4, 11. — V. 2 beantwortet Paulus seine v. 1. aufgeworfene Frage. πολύ] näml. τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου ἐστίν. Der Apostel berücksichtigt nur das erste Glied der Frage; auch nachher kömmt er, wie bemerkt, auf die ὠφέλεια τῆς περιτομῆς nicht mehr zurück. κατὰ πάντα τρόπον] kann = omnino, profecto, durchaus, allerdings, auf jeden Fall, sein. Luther: „Zwar fast viel.“ Doch zeigt das folgende πρῶτον, dass dem Apostel mehrere Vorzüge vorschweben, dass also κατὰ πάντα τρόπον = omni ex parte, in jeder Hinsicht, in allem Betracht. πρῶτον μὲν γάρ] Lachmann lässt das γάρ weg, doch konnten es leicht einige Abschreiber, weil ihnen das πρῶτον μέν 1, 8. vorschwebte, irrthümlich übergangen haben. Auch sonst fehlt das γάρ öfter in Handschriften, wenn μὲν γάρ verbunden auftreten. πρῶτον interpretiren einige Ausleger: primarium illud, oder: praecipue, oder: id quod praecipuum est; so dass die Rede vollständig lauten würde πρῶτον μὲν γὰρ τοῦτό ἐστιν, ὅτι, das Vorzüglichste ist das, dass Gott ihnen seine λόγια anvertraut hat. Dann hätte der Apostel von vorn herein nur die Absicht, das Vorzüglichste hervorzuheben, das Uebrige zu verschweigen, und wir entgingen so dem Anakoluth. Besser aber fasst man πρῶτον im Sinne von primum, zuerst. Die vollständige Rede würde dann lauten: πρῶτον μὲρ γὰρ περισσεία ἐστίν, ὅτι, denn zuerst ist es ein Vorzug, dass u. s. w. Es sollte dann ein εἶτα oder ἔπειτα folgen, das der Apostel aber, durch v. 3. ff. davon abgeführt, fallen liess, vgl. 1, 8. 1 Cor. 11, 18. Diess passt zum lebhaften Stile und Gedankengange des Apostels. Der Einwand, den er sich selbst v. 3. und v. 5. macht, lenkt ihn von der Aufstellung weiterer Vorzüge ab. Dazu kömmt, dass in dem ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ in der That der Hauptvorzug, der die meisten übrigen in sich beschloss, angegeben war, und dass der Apostel zufrieden war, nur andeutend den Vorwurf zurückgewiesen zu haben, als setze er die gottverliehenen Vorzüge Israels herab, weshalb er auch, der Haupttendenz seiner Deduktion entsprechend, selbst die Auseinandersetzung dieser Vorzüge dazu benutzt, den Unglauben, die Lüge und die leichtfertige Selbstrechtfertigung der Juden zu strafen. Eine vollständige Aufzählung der Vorzüge Israels findet sich übrigens 9, 4. 5. ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λίγια τοῦ θεοῦ] = ὅτι ἔχουσι πιστευθέντα τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, vgl. 1 Cor. 9, 17. Gal. 2, 7. 1 Thess. 2, 4. 1 Tim. 1, 11. Winer III. K. 4. §. 40. 1. S. 301: „Wenn ein Verbum, das den Dativ oder Genitiv der Person regiert, wie πιστεύειν τινί, κατηγορεῖν τινος in die passive Construction gestellt wird, so pflegen die Griechen das Nomen der Person zum Subjekte zu machen.“ Man sagt: πιστεύειν τινί τι, im Passivum: πιστεύεται τινί τι, gewöhnlicher aber: πιστεύεταί τις τι. Als Subjekt zu ἐπιστεύ-

θησαν ist οἱ Ἰουδαῖοι aus dem kollektivischen ὁ Ἰουδαῖος v. 1. zu ergänzen. τὰ λόγια ist Objekts-Akkusativ. Das Betrautsein mit einer Sache involvirt die Pflicht der Treue in der Verwaltung des anvertrauten Gutes. λόγιον, eigentlich Deminutivum von λόγος, sowohl in der klassischen, wie in der hellenistischen Gräcität herrschend nur von Aussprüchen der Gottheit gebraucht. Vgl. die reichen Belege bei Bleek zu Hebr. 5, 12. in dessen Commentare zum Briefe an die Hebräer, II, 2. S. 114. f. Das Deminutivum dürfte ursprünglich die meistens statt findende Kürze der Orakelsprüche bezeichnen. Die LXX setzen λόγιον für דָּבָר, אֹמֶר, אִמְרָה, immer nur in Beziehung auf einen Ausspruch Gottes, sei es ein weissagender oder ein gebietender, worüber der Context entscheidet. Auch Ps. 19, 15. bildet mehr nur eine scheinbare Ausnahme, indem dort τὰ λόγια τοῦ στόματός μου als im heiligen Geiste geredet, doch zugleich als λόγια θεοῦ betrachtet werden können. Auch Philo gebraucht das Wort häufig von den Sprüchen Gottes. Im N. T. findet es sich ausser an unserer Stelle noch AG. 7, 38. vom νόμος Μωϋσέως, Hebr. 5, 12. von dem εὐαγγέλιον, 1 Petr. 4, 11. vom geoffenbarten Worte Gottes überhaupt. Der Zusammenhang entscheidet also über die weitere oder engere Beziehung des Ausdruckes. In unserem Verse ist nun keine Veranlassung die λόγια τοῦ θεοῦ ausschliesslich auf den νόμος oder ausschliesslich auf die ἐπαγγελίαι zu beschränken. τὰ λόγια τοῦ θεοῦ ohne nähere Bestimmung sind vielmehr allgemein auf die in den Alttestamentl. Bundesschriften niedergelegten und dem Volke Israel zur Bewahrung anvertrauten Aussprüche Gottes überhaupt zu beziehen. Richtig erklärt demnach Chrysostomus χρησμοὺς ἄνωθεν κατηνεχθέντας. Allerdings gehörten die messianischen Weissagungen mit zu diesen λογίοις θεοῦ, ja sie bildeten in gewissem Sinne den wesentlichsten Bestandtheil und das Centrum derselben. Richtig erklärt demnach Calvin: Oracula vocat foedus, quod Abrahae primo ejusque posteris divinitus revelatum, postea lege et prophetis consignatum ac explicatum fuit. Der Vorzug des Volkes Israel, welchen der Apostel hier namhaft macht, war also ein objektiver, kein subjektiver. Als Träger der ihnen zu Theil gewordenen Offenbarungen Gottes waren sie ja allerdings in hohem Grade vor der Heidenwelt ausgezeichnet, insofern ihnen der rechte Gebrauch dieser Heilsmittel, wie dies bei den gläubigen Vätern des A. B. geschah, das Heil vermitteln konnte. Dass aber dieser objektive Vorzug, der zunächst mehr ein Vortheil als ein Vorzug war, zu einem subjektiven Vorzuge würde, das hing lediglich von dem rechten Gebrauche der gebotenen Mittel ab. — V. 3. τί γάρ;] quid enim? denn was? denn wie? räumt eine entgegenstehende Schwierigkeit hinweg und bestätigt demnach die vorhergehende Sentenz, vgl. Phil. 1, 18. Vollständig würde die Formel lauten: τί γάρ ἐστιν; denn wie liegt die Sache? εἰ ἠπίστησάν τινες] Die meisten neueren Ausleger beziehen dies auf die von Seiten der Juden geschehene Verwerfung des Messias Jesus. Doch einmal hätten wir dann statt des allgemeinen τὰ λόγια τοῦ θεοῦ v. 2. den specielleren Ausdruck τὰς ἐπαγγελίας

τοῦ θεοῦ erwartet, dann aber charakterisirt Paulus bisher nur das Judenthum an sich, noch abgesehen von seiner Stellung zum Evangelium. Erst mit dem νυνὶ δέ v. 21. beginnt die Schilderung der christlichen Periode, wo dann auch die Darstellungsweise sogleich eine specifisch christliche Farbe trägt. Wir ziehen deshalb die Annahme vor, dass der Apostel hier noch nicht, wie K. 9 — K. 11., vgl. besonders 11, 29—31., von dem Unglauben der Juden an das Evangelium von Christo, was abgesehen vom Zusammenhange auch durch die Form des Ausdruckes nicht hinlänglich angedeutet ist, sondern von ihrem Unglauben an die Offenbarungen Jehovahs im A. B., an die λόγια τοῦ θεοῦ handelt. Zu allen Zeiten war ja Israel ein abtrünniges und götzendienerisches Volk. Diese ἄπιστοι waren eigentlich nicht τινές sondern πολλοί, doch dürfte vielleicht das τινές hier nicht sowohl mildernd, wie 11, 17., wo der Apostel der Anmassung der Heiden entgegentritt, als vielmehr verächtlich oder ironisch gesetzt sein. Quod non valde sub censum veniant, sagt Bengel. Der Wahrhaftigkeit des göttlichen Wortes gegenüber erscheint die Schaar der Ungläubigen als ein kleiner, verächtlicher Haufe. ἀπιστεῖν, ἡ ἀπιστία αὐτῶν und ἡ πίστις τοῦ θεοῦ müssen offenbar in paralleler Bedeutung genommen werden. Man kann nun entweder erklären: „untreu sein, ihre Untreue, die Treue Gottes," oder: „ungläubig sein, ihr Unglaube, die Glaubwürdigkeit Gottes." Wir ziehen das Letztere vor, weil der Glaubwürdigkeit d. i. der Wahrhaftigkeit Gottes (τοῦ θεοῦ Genit. subjekt.), einem Synonymum der ἀλήθεια θεοῦ, das γινέσθω ὁ θεὸς ἀληθής v. 4. entspricht. Richtig erklärt demnach Theophylact τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ durch τὸ πιστὸν τῶν ὑποσχέσεων αὐτοῦ, τὸ ἀληθὲς, τὸ ἀμετάθετον, obgleich nicht ausschliesslich von den ὑποσχέσεις die Rede ist. Der Sinn unseres Verses ist also: „Sollte etwa der Unglaube der Juden die Wahrhaftigkeit Gottes zu Schanden machen, so dass also seine Offenbarungen unzuverlässig wären, deshalb nicht als ächte Heilsmittel betrachtet werden und demnach auch keinen wahren Vorzug des Volkes begründen könnten, dem sie zu Theil geworden?" Dies ist so wenig der Fall, dass ja vielmehr zu allen Zeiten viele unter Israel im Glauben an die Wahrhaftigkeit der göttlichen Bundesoffenbarungen das Leben gefunden haben. Ergo significat, sagt Calvin, semper mansisse in gente quosdam, qui in promissionis fide stantes ab illa praerogativa non exciderint. — V. 4. μὴ γένοιτο] = חָלִילָה 1 Mos. 44, 17. Jos. 22, 29., wo auch die LXX μὴ γένοιτο übersetzen, 1 Sam. 20, 2., drückt eine mit Abscheu verbundene Verneinung aus, vgl. Luk. 20, 16. Es ist demnach die stärkste Form der Negation: minimo vero, Gott behüte, Gott bewahre! Luther: das sei ferne! eine beim Paulus sehr häufige Abweisungsformel. Sie weiset stets eine ungebührliche, in Form der Frage auftretende Folgerung aus der vorhergehenden Entwickelung ab. Deshalb findet sie sich auch fast nur in den Briefen, die eine zusammenhängende Lehrentwickelung darbieten, nämlich im Römer und- Galaterbriefe, vgl. Röm. 3, 6. 31. 6, 2. 15. 7, 7. 13. 9, 14. 11,

1. 11. Gal. 2, 17. 3, 21., ausserdem nur noch 1 Cor. 6, 15. *γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής*] Das *γινέσθω* entspricht dem *γένοιτο*. Es werde vielmehr Gott wahrhaftig d. i. die Sache nehme vielmehr den Ausgang, dass Gott wahrhaftig sei, d. i. für wahrhaftig gehalten werde. Gott wird wahrhaftig, indem er in der Vorstellung der Menschen als das anerkannt wird, was er ist. Richtig erklärt demnach Theophylact *γινέσθω* durch *φανερούσθω, ἀποδεικνύσθω*. Deum veracem dicit, non modo quia bona fide stare promissis paratus sit, sed quoniam opere implet, quidquid loquitur. Calvin. Wie hier *ἀληθής* wird Gott Tit. 1, 2. *ἀψευδής* genannt. *πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης*] vgl. LXX Ps. 116, 11.: *πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης*. Nunc de naturae vitio disputatur, non de gratia dei, quae vitiis remedium est. Calvin. *καθὼς γέγραπται κτλ.*] Das Citat ist wörtlich nach den LXX aus Ps. 51, 6. entnommen. Es heisst daselbst: „An dir allein habe ich gesündigt, und was Böse in deinen Augen gethan, לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ תִּזְכֶּה בְשָׁפְטֶךָ, damit du gerecht seist in deinem Reden, rein in deinem Richten.“ Ueber die Auslegung der Stelle vgl. Commentar über die Psalmen von Hengstenberg, B. III. S. 19 ff. David gibt als den Zweck seines Sündigens an, Gottes Gerechtigkeit ins Licht zu stellen. Denn die Sünde gehört zwar dem Menschen an, die Form der Sünde aber Gott, der den Sünder in Lagen versetzt, in denen das innere Verderben in bestimmter Weise offenbar werden muss. „Auf diese Mitwirkung Gottes hinweisend sagt David: er habe eine so schwere Sünde begehen müssen, damit in dem Gerichte, das Gott zunächst durch Nathan über ihn hielt, seine Gerechtigkeit, Reinheit und Heiligkeit kund und also sein Name verherrlicht und seine Ehre gemehrt würde.“ So auch Gesenius im thesaur. p. 1052.: eum in finem peccavi, ut illustretur justitia tua. In diesem Sinne legt nun auch Paulus die Psalmstelle aus. Israels Unglaube, sagt er, hebt so wenig Gottes Glaubwürdigkeit auf, dass vielmehr dadurch nur Gott als der Wahrhaftige, der Mensch aber als Lügner erscheint, denn also ist es von Gott geordnet, damit durch des Menschen Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit ins Licht gestellt werde. Daran schliesst sich dann sehr passend der Einwand v. 5. an. Nach dieser Auslegung ist auch klar, dass wenn auch die LXX das *κρίνεσθαι* vielleicht im passiven Sinne genommen haben, Paulus es doch dem Grundtexte entsprechend als Medium im intransitiven Sinne: litigare, rechten, aufgefasst hat, vgl. LXX Hiob 13, 19. Jes. 43, 26. Jer. 2, 35. Matth. 5, 40. 1 Cor. 6, 1. 6. „Damit du gerecht erscheinest, wenn du einen Rechtsspruch thust (*ἐν τοῖς λόγοις σου* = in sententia ferenda), und siegest (trotz des widerstrebenden Menschen als gerechter Richter erscheinest), wenn du rechtest.“ — Der Apostel hätte nun eigentlich gemäss dem *πρῶτον μέν* v. 2. noch andere Vorzüge der Juden anführen sollen. Doch veranlasst ihn der Inhalt von v. 3. u. 4. zu einer Digression, welche v. 5—8. enthalten ist. Er hatte damit begonnen, die objektiven Vorzüge des Volkes Israel zu charakterisiren und damit geschlossen, dass diese objektiven Vorzüge

so wenig einen subjektiven Vorzug begründeten, dass sie umgekehrt nur dazu dienten, die Schuld und Verantwortlichkeit Israels zu steigern. Nur Gott werde dadurch verherrlicht als der gerechte und wahrhaftige Bundesgott, nicht aber das abtrünnige und lügnerische Volk. Von hier aus konnte er nun bei dem stolzen Widerspruchsgeiste des Volkes einen neuen Einwand erwarten, dem er zuvorkommt, indem er ihn selbst sich macht. Wenn unsere Ungerechtigkeit, sagt er, Gottes Gerechtigkeit, wie ich eben gezeigt, ins hellste Licht stellt, warum zürnet denn Gott noch und straft die Sünder, die doch durch ihre Sünde zu seiner Verherrlichung beitragen? Sollten wir dann nicht vielmehr Böses thun, damit Gutes daraus entstehe, damit nämlich eben daraus Gottes Verherrlichung hervorgehe? — V. 5. u. 6. *εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησι*] Die Ausdrücke *ἀδικία* und *δικαιοσύνη* sind durch das *δικαιωθῆναι* v. 4. veranlasst. Die *ἀδικία* schliesst die *ἀπιστία* v. 3. und das *ψεῦδος* v. 4. in sich, wie die *δικαιοσύνη* die *ἀλήθεια* v. 4. Die Unrechtheit (*ἀδικία*) des Menschen ist der generelle Begriff, zu ihr gehören sein Unglauben und seine Lügenhaftigkeit als Species, eben so ist die Rechtheit (*δικαιοσύνη*) Gottes das Genus, welches seine Zuverlässigkeit und Wahrheit als Species subsumirt. Das *ἡμῶν* sich zurückbeziehend auf *πᾶς ἄνθρωπος* v. 4. ist allerdings in der Person aller Menschen gesagt, doch denkt Paulus dabei hier wie dort vorzugsweise an die Juden, von denen er ja speciell handelt. *συνίστημι* = *δείκνυμι, ἀποδείκνυμι,* darstellen, erweisen, erhärten, vgl. 5, 8. 2 Cor. 6, 4. 7, 11. Gal. 2, 18. Dass unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit ins Licht setze, giebt der Apostel zu. Dies hatte er ja ausdrücklich v. 4. gesagt, wie 5, 21. 11, 32. als Zweck der Sünde die Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit angegeben wird. Nun folgt aber der falsche Schluss, der leicht aus dieser Behauptung gezogen werden konnte, eingeführt durch die dem Apostel solenne Formel *τί ἐροῦμεν;*] was sollen wir sagen? was sollen wir daraus folgern? vgl. 6, 1. 7, 7. 8, 31. 9, 14. 30. *μὴ ἄδικος ὁ θεός*] Ist Gott nicht ungerecht? Diese Folgerung, ist der Sinn, scheint aus jener Prämisse sich zu ergeben. *μή* in Fragen steht nicht blos, wo eine verneinende Antwort vorausgesetzt oder erwartet wird, sondern auch, wo die Geneigtheit, das zu glauben, was die Frage zu verneinen scheint, vorhanden ist, Winer III. K. 5. §. 61. 3. b. S. 598. vgl. Matth. 12, 23. 26, 22. Luk. 3, 15. Joh. 4, 33. 8, 22. Allerdings frägt an unserer Stelle der Apostel, aber *κατ' ἄνθρωπον,* im Sinne der Thörichten, die solche Folgerungen zu ziehen bereit sind. Deshalb ist es contextwidrig zu übersetzen: Nicht ungerecht ist doch etwa Gott? so dass die Frage eine verneinende Antwort erwarten lässt. Vielmehr ist *μή* hier nicht wesentlich verschieden von nonne. *ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν*] nicht: Gott, wenn er Zorn verhängt, sondern: Gott, der den Zorn verhängt, oder: der den Zorn verhängende Gott. Es wird also als bekannt vorausgesetzt, dass Gott ein *ἐπιφέρων τὴν ὀργήν* sei. Dies die Bedeutung des Artikels vor dem Participium vgl. Winer III. K. 1. §. 19. 1. c. S. 153. Der Artikel vor *ὀργή*

bezeichnet den Zorn als einen bestimmten, nämlich als den beim Gerichte ergehenden, den richterlichen Zorn Gottes, von dem 1, 18. 2, 5. 8. die Rede war. Zu ἐπιφέρειν ὀργήν vgl. Phil. 1, 16.: ἐπιφέρειν θλίψιν, Jud. 9.: ἐπιφέρειν κρίσιν. Der Apostel denkt aber auch hier vorzugsweise an den Zorn, der dem Volke der Juden bevorsteht. κατὰ ἄνθρωπον λέγω] ich rede nach der Weise eines Menschen, wie ein Mensch, menschlich. Das ἀνθρώπινον im Gegensatze zum θεῖον hat den Nebenbegriff des Unvollkommenen oder des Sündhaften. So steht 1 Cor. 3, 3. das κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν parallel dem σαρκικὸν εἶναι. Die speciellere Bedeutung der paulinischen Formel κατὰ ἄνθρωπον λέγω ergibt der jedesmalige Zusammenhang. Gal. 3, 15.: Ich bringe ein aus dem gewöhnlichen, menschlichen Leben hergenommenes Beispiel, worin eine Herablassung zur unvollkommenen, menschlichen Fassungskraft eingeschlossen liegt. Aehnlich Röm. 6, 19.: Ich rede nach der Weise der Menschen, die ihre Worte nicht eben strenge abwägen, ich bediene mich, um euch verständlich und eindringlich zu reden, des härteren Ausdruckes ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ. 1 Cor. 9, 8.: Rede ich nur nach menschlicher Einsicht? die unzuverlässig und trüglich ist; oder nicht auch dem Gezetze Gottes gemäss? An unserer Stelle endlich bedeutet κατὰ ἄνθρωπον λέγω: Ich rede wie ein Mensch, der oft unbesonnener und unwürdiger Weise von Gott und Gottes Wegen redet und urtheilt. Diese Auffassung schliesst die Erklärung des Theodoret: οὐ γὰρ ἐγώ, φησι, ταῦτα λέγω, ἀλλὰ τοὺς τῶν ἄλλων τέθεικα λογισμούς, nicht aus. Denn indem Paulus nach Menschenweise spricht, redet er ja nicht, wie er als Christ und Apostel, sondern wie der gewöhnliche Mensch d. h. wie andere, unerleuchtete Menschen zu sprechen pflegen. μὴ γένοιτο] unwillige Zurückweisung der verkehrten Folgerung. ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον;] ἐπεί enthält die Begründung dieser Zurückweisung. Denn, wenn das wäre = sonst, alioquin, vgl. 11, 6. 1 Cor. 5, 10. 7, 14., wie wird Gott die Welt richten? Das Futurum (κρινεῖ) steht entweder von der ethischen Möglichkeit, vgl. Winer III. §. 41. 6. S. 323., oder ist auch rein futurisch zu nehmen, da es sich auf eine in Zukunft wirklich eintretende Handlung bezieht. Dass Gott die Welt richtet, ist anerkannt. Daraus geht aber hervor, dass Grund zum Gerichte vorhanden, dass das Böse wirklich strafbar ist. — Diese Worte enthalten nun, genau betrachtet, nicht sowohl eine Widerlegung als vielmehr eine Zurückweisung des an sich keiner Widerlegung werthen, blasphemen Einwandes. Wäre Gott ungerecht, meint der Apostel, indem er der Ungerechtigkeit der Menschen zürnt, so würde er es ja nicht thun. Nun thut er es aber, wie aus seinem bekannten Weltrichteramte hervorgeht, also verdient die Sünde Zorn und Strafe. Dem Apostel steht die Gerechtigkeit Gottes so fest, dass er sie keines Beweises bedürftig hält. So enthalten also die Worte: κατὰ ἄνθρωπον λέγω· μὴ γένοιτο· ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον; welche uno tenore zu lesen sind, eine vorläufige, parenthetische, energische Zurückweisung des μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; Der Apostel

will damit nicht etwa dem Gegner eine befriedigende Widerlegung bieten, sondern nur sich selbst von aller Theilnahme an solcher lästerlichen Rede auf das Entschiedenste lossagen. Es dürfte demnach, wenn überhaupt etwas, nicht sowohl das *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* allein, als vielmehr *κατὰ ἄνθρωπον λέγω· μὴ γένοιτο· ἐπεὶ — κόσμον;* zusammen in Klammern zu schliessen sein, wodurch die gebieterisch geforderte Anschliessung von v. 7. an v. 5. erleichtert wird. Für den Gläubigen reicht allerdings die vom Apostel gegebene Widerlegung aus, ihm steht die Gerechtigkeit Gottes des Weltrichters unerschütterlich fest, vgl. 1 Mos. 18, 25. Ps. 50, 6. Jes. 11, 3. 4., der freche Frager aber, den der Apostel im Auge hat, würde, wenn diese Widerlegung ihm gegolten hätte, von seinem Standpunkte aus nicht die Erwiderung gescheut haben, entweder, dass Gott nicht Weltrichter sein könne, wenn des Menschen Ungerechtigkeit nur zur Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit dient, oder wenn dennoch, dass er dann eben ein ungerechter Richter sei. — V. 7. u. 8. Nachdem nun der Apostel sich selbst von dem Verdachte der Billigung jener falschen Folgerung v. 5. (*μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν;*) gereinigt, und zugleich für seine christlichen Leser in indirekter Weise die Widerlegung derselben angedeutet, kann er desto unbesorgter die v. 5. nur kurz angegebene Folgerung sich entwickeln lassen. Das *γάρ* v. 7. bezieht sich also auf v. 5. zurück und führt die Wiederaufnahme und weitere Begründung der daselbst enthaltenen falschen Folgerung ein. „Ist nicht Gott ungerecht, dass er zürnt? v. 5. Denn wenn seine Wahrheit durch meine Lüge verherrlicht wird, warum sollte ich dann noch als Sünder gerichtet werden v. 7., und warum sollten wir dann nicht vielmehr Böses thun, damit Gutes daraus entstehe? v. 8.“ Es ist unmöglich in v. 7. und 8. weder eine Begründung von v. 6. zu finden, noch auch eine Widerlegung der falschen Folgerung *μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν;* oder gar der Prämisse *εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησι* v. 5. Die Wahrheit dieser Prämisse gesteht ja der Apostel selber zu. Die Folgerung aber widerlegt Paulus nicht v. 7. u. 8., sondern begründet sie, wie dies der klare Wortsinn der Verse ergiebt, und eben darum enthalten v. 7. u. 8. auch keine Begründung der Widerlegung dieser Folgerung, des *πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον;* v. 6.*) — *ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ*] correspondirt der *θεοῦ δικαιοσύνη* v. 5.,

*) Meyer bemerkt zu v. 7 f.: „Das *ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τ. κόσμ.* wird nun begründet; denn für den ungerechten Gott, welcher die Welt richten soll, muss ja durch den bereits besprochenen Umstand, dass seine Wahrheit durch des Menchen Lüge verherrlicht wird (vgl. v. 4 f.), jeder Grund wegfallen, den Menschen als Sünder zu richten, und (v. 8.) für letztere selbst würde sich dann der grade verdammungswürdige Grundsatz ergeben, das Böse zu thun, damit das Gute komme.“ Ich würde mich dieser Fassung der Begründung von v. 6. jetzt willig anschliessen, wenn mich nicht die Schwierigkeit des so entstehenden Gedankenganges noch davon zurückhielte. Der v. 6. nicht ausgesprochene, sondern nur vorausgesetzte Gedanke, dass der weltrichtende Gott

setzt aber an die Stelle dieses allgemeineren Begriffes wieder den speciellen in Rückbeziehung auf *ὁ θεὸς ἀληθής* v. 4. Hieraus ersehen wir, dass Paulus es mit dem Juden zu thun hat, der, weil er durch seine *ἀπιστία* an die *λόγια τοῦ θεοῦ* die *ἀλήθεια τοῦ θεοῦ* verherrlicht, auf Straflosigkeit Anspruch zu haben meint. *ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι*] entsprechend dem *ἡ ἀδικία ἡμῶν* v. 5. in Rückbeziehung auf das *πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης* v. 4. Das *ἐμῷ* wie das folgende *κἀγώ* zeigt, dass der Apostel sich hier an die Stelle des Juden setzt und in seinem Sinne spricht. Das *ἐμόν, ἐγώ* ist also individualisirend und die oppositionelle Rede gewinnt durch diese Individualisirung an Schärfe und Kühnheit. Die ältere attische Form für *ψεῦσμα* ist *ψεῦδος*. — *ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ*] entspricht verstärkend dem *συνίστησι* v. 5. *ἐπερίσσευσεν* = *περισσὴ ἐγένετο* ist gross, herrlich, überschwenglich geworden, oder so erschienen, 2 Cor. 3, 9. 8, 2. Gottes Wahrhaftigkeit ist durch meine Lüge übergross, überschwenglich geworden zu seinem Preise, d. i. meine Lüge hat reichlich dazu beigetragen, Gottes Wahrheit ins Licht zu stellen und ihn dadurch zu verherrlichen, vgl. 2 Cor. 4, 15. Der Aorist zeigt an, dass das Beigetragenhaben zur Verherrlichung Gottes am Gerichtstage als geschichtliches Faktum dasteht. *τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι;*] „was werde auch ich noch (der ich doch zu Gottes Verherrlichung beigetragen), als Sünder gerichtet?“ Von den Heiden, die, weil sie keine göttliche Offenbarung haben, auch nicht durch ihren Unglauben daran Gottes Wahrhaftigkeit verherrlichen, möchte immerhin gelten, dass sie mit Recht gerichtet werden. Der Ausdruck *κρίνομαι* ist wohl durch *κρινεῖ* v. 6 veranlasst. Wir sehen aus dem *τί ἔτι κἀγὼ κρίνομαι;* wie wenig der Gegner die Widerlegung seiner falschen Folgerung, welche v. 5. enthält, als eine ihn treffende Widerlegung betrachtete. Das Fragezeichen hinter *κρίνομαι* ist in ein Comma zu verwandeln, da die mit *τί* eingeleitete Frage weiter fortgeführt wird. In der Fortsetzung hätte es nun heissen sollen: *καὶ τί μὴ ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά;* Statt dessen bewirkt das beiläufig eingeschobene, aber deshalb nicht einzuklammernde *καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθώς φασί τινες ἡμᾶς λέγειν* einen Constructionswechsel, nämlich den, dass nun das *ποιήσωμεν* durch ein *ὅτι* von *λέγειν* abhängig gemacht wird. Ueber diese bei den Griechen nicht seltene Attraktion, nach welcher ein Theil, der zum Hauptsatze gehörte, zu dem dazwischen eingeschobenen Nebensatze gezogen wird vgl. Winer §. 63. 3. S. 605. *καθὼς βλασφημούμεθα*] nämlich als thäten wir das Böse, damit Gutes daraus entstehe, im Unterschiede von dem *καθώς φασί τινες ἡμᾶς λέγειν,* als stellten wir sogar einen solchen Lehrsatz auf. Dez Apostel nimmt hier Rücksicht auf eine

---

gerecht sei, soll v. 7. dadurch begründet werden, dass das Verfahren, welches er beim Weltgerichte einschlägt, von dem ungerechten Gotte nicht ausgehen würde. Und selbst dieser Hauptgedanke: „so würde der ungerechte Gott nicht verfahren,“ ist v. 7. wieder nicht direkt ausgesprochen.

wirklich vorgekommene Beschuldigung und Verdrehung seiner Lehre. Diese Verläumdung erklärt sich etwa aus Sätzen wie Röm. 5, 20. 21., deren missbräuchliche Deutung aber Paulus 6, 1. sogleich selbst abschneidet, vgl. auch Röm. 11, 32. Gal. 3, 22. Der Plural βλασφημούμεθα, ἡμᾶς, im Unterschiede von dem Singular ἐμῷ, κἀγώ zeigt an, dass Paulus hier nicht mehr die Person des Juden repräsentirt, sondern in seinem eigenen, des Apostels Namen spricht. τὰ ἀγαθά] nämlich die Verherrlichung der Wahrhaftigkeit Gottes. ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν] ὧν, nicht derer, die mich also schmähen, sondern derer, die also zu handeln gedenken, nämlich Böses zu thun zu gutem Endzwecke, denn es war, wie der Zusammenhang ergiebt, nothwendig, gerade diese letzteren gebührend abzufertigen. Auch in den Worten ὧν τὸ κρ. ἔνδικόν ἐστιν liegt nämlich nicht sowohl eine Widerlegung, die der Apostel in sittlicher Entrüstung nicht über sich gewinnen kann, als vielmehr nur eine gebührende Abfertigung und energische Zurückweisung der absurden und blasphemen Folgerung, mit der er es zu thun hat. Er konnte es um so mehr bei dieser züchtigenden Zurechtsetzung bewenden lassen, als die kecke Behauptung, Gott sei ungerecht in seinem Zorne, wenn er die Ungerechtigkeit, die zur Verherrlichung seiner Gerechtigkeit dient, richtet, nun ihre unsittliche und verabscheungswürdige Consequenz in dem Satze: Lasset uns Böses thun, dass Gutes daraus komme, nackt genug zu Jedermanns verwerfender Beurtheilung herausgestellt hatte. Gott richtet die Welt mit Gerechtigkeit, hatte der Apostel v. 6. gesagt; warum werde aber auch ich noch gerichtet, hatte der Gegner v. 7. erwidert; jetzt v. 8 hat sich nun von selbst herausgestellt, dass dies Gericht ihn mit Recht trifft. κρινεῖ, κρίνομαι, κρίμα v. 6. 7. 8. sind also in Beziehung auf einander gesetzt. Das κρίμα ist auch hier das beim Endgerichte solchen Frevlern zukommende Verdammungsurtheil. ἔνδικον = τὸ ἐν δίκῃ ὄν, γιγνόμενον. Auch sonst weist übrigens Paulus den frevelnden Uebermuth, der Gottes Gerichte meisternd, aus ihnen Entschuldigung der Sünde herzuleiten sucht, statt der Widerlegung mit Unwillen zurück, vgl. 9, 19—21. Treffend giebt aber Calvin die eigentliche Lösung des in unserer Stelle vorliegenden Räthsels. Neque vero, sagt er, hanc impiam cavillationem responso dignatur Apostolus: quam tamen optima ratione licebit retundere. Hoc enim tantum praetexit, Si Deus nostra iniquitate glorificatur, et nihil agere in vita hominem magis decet, quam ut Dei gloriam promoveat: peccandum ergo in ejus gloriam. At prompta est depulsio, Quod malum per se, nonnisi malum parere potest. Nostro autem vitio quod Dei gloria illustratur, id non opus esse hominis, sed Dei: qui ut mirus est artifex, malitiam nostram subigere et alio traducere novit, ut praeter destinatum a nobis finem eam in gloriae suae incrementum convertat. Praescripsit nobis rationem Deus, qua velit a nobis glorificari, nempe pietatem, quae in verbi obedientia sita est. Hos limites qui transilit, Deum non honorare, sed contumelia magis afficere nititur. Quod aliter succedit, Dei providentiae ferendum est acceptum, non himinis pravitati, per quam non stat, quominus Dei majestas evertatur, nedum laedatur.

Der Apostel hatte nun K. 1. die Sündhaftigkeit der Heiden dargethan, K. 2. erwiesen, dass die Juden um Nichts besser seien, als die Heiden, K. 3, 1—8. den objektiven Vorzug der Juden in ihrem Betrautsein mit den Offenbarungen Gottes anerkannt, wobei sich zugleich herausgestellt, wie wenig die Juden diesen gottverliehenen Vortheil sich ihrerseits zu Nutze gemacht. Ganz natürlich kehrt er nun anschliessend an 3, 1. zu der im 2. Kapitel gegebenen Entwickelung zurück und zwar mit der Frage: ob denn nun die Juden trotz ihres objektiven Vortheiles einen subjektiven Vorzug hätten. Diese Frage muss er verneinen, wobei er zugleich noch schliesslich die Sündhaftigkeit der Juden und Heiden durch Zeugnisse des A. T.'s darthut. Diesen Beweis führt er namentlich für die Juden, da für die Heiden diese Argumentationsweise keine besondere Gültigkeit hatte. Er führt ihn aber auch namentlich gegen die Juden, denn von der Sündhaftigkeit der Heiden waren diese auch ohnedies überzeugt, was aber ihre eigene Sündhaftigkeit betraf, so konnte ihre hartnäckige Selbstrechtfertigungssucht nur durch eine von ihnen selbst anerkannte Autorität zu nichte gemacht werden. Dies der Inhalt von v. 9—20.

V. 9. *τί οὖν;*] nämlich *ἐστίν*, vgl. AG. 21, 22. 1 Cor. 14, 15., oder *ἐροῦμεν*, vgl. 6, 1. 7, 7. Was nun? d. i. was folgt nun? was findet demnach statt? wie liegt also die Sache? Dieselbe Folgerungsfrage findet sich 6, 15. 11, 7. *προεχόμεθα;*]. Dem nachweisbaren Usus gemäss hat *προέχεσθαι* nur zwei Bedeutungen. Entweder es ist Passiv: Werden wir übertroffen? Dies kann dann nicht, wie Einige wollten, Frage der Heiden sein, welche hier ganz unvermittelt eingeführt würden, und denen Paulus auch durch das, was er über die Juden gesagt, gar keine Veranlassung zu solcher Frage gegeben hatte. Vielmehr hätten wir dann hier eine Frage der trotzigen Juden. „Werden wir von den Heiden übertroffen? Sind wir schlechter als die Heiden?“ Indess abgesehen davon, dass Paulus dann statt *τί οὖν;* die Frage des Gegners durch ein *ἐρεῖς οὖν* eingeführt hätte, war doch auch im Vorhergehenden dies keineswegs vom Apostel behauptet worden. Nicht dass der Heide den Juden übertreffe, sondern nur dass der Jude nicht den Heiden übertreffe, war die vom Apostel aufgestellte Behauptung. Dazu passt dann auch das Folgende ganz und gar nicht als Antwort auf diese Frage. Erstens musste es dann heissen: *οὐ μόνον Ἰουδαίους ἀλλὰ καὶ Ἕλληνας*, oder doch wenigstens: *Ἕλληνάς τε καὶ Ἰουδαίους*, nicht aber: *Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας κτλ.* Dann aber musste aufs Neue das besonders nachgewiesen werden, dass auch die Heiden Sünder seien, nicht aber, wie doch umgekehrt vor allen Dingen geschieht, dass auch die Juden Sünder sind. Es kann aber auch zweitens *προέχεσθαι* als Medium genommen werden, im Sinne von vorwenden? praetexere. Gegen die Uebersetzung: Wie nun? brauchen wir Vorwand? d. i. sollen wir Vorwand gebrauchen? ist dann aber zunächst einzuwenden, dass *προέχεσθαι* in diesem Sinne nicht nachweisbar, wie *προφασίζεσθαι*, absolute gebraucht wird. Es müsste dann also *τί οὖν προεχόμεθα;* verbunden werden: was können wir nun vorwenden? wogegen aber das *οὐ πάντως* spricht,

denn in diesem Falle müsste es nothwendig οὐδὲν πάντως heissen. Dann aber könnte nach dieser Erklärung das προεχόμεθα natürlicher Weise sich nur auf den v. 5. und 7. von den Juden gebrauchten Vorwand zurückbeziehen. Diese Verse enthalten indess einen völlig abgethanen Nebengedanken und der Apostel kehrt jetzt offenbar zur Entwickelung, die im 2. Kapitel enthalten ist, zurück, und dann passt auch die Antwort nicht, welche besagt, dass die Juden Sünder seien, nicht aber, dass sie für ihre Sünde keinen Vorwand hätten oder suchen sollten. Weil man nun mit den regulären Bedeutungen des προέχεσθαι in keiner Weise ausreicht, so musste man es natürlich mit einer abweichenden Gebrauchsweise des Wortes versuchen. Es ist nun aber offenbar zu hart und willkührlich, dem Verbum προέχειν die ihm völlig fremde Bedeutung: vorziehen, beizulegen. Werden wir vorgezogen? nämlich von Seiten Gottes den Heiden. Vielmehr ist dann die leichtere und einfachere Annahme die, dass das Medium für das Aktivum, προέχεσθαι für προέχειν stehe, in dem gewöhnlichen Sinne von antecellere, praestare. Also προεχόμεθα = προέχομεν; num praestamus? num antecellimus? Haben wir einen Vorzug? Haben wir etwas voraus? nämlich vor den Heiden. Auch sonst findet sich in der späteren Gräcität öfter die mediale Form statt der aktiven. Vgl. Winer III. K. 4. §. 39. 6. S. 299. Ein bestimmtes Beispiel dafür im N. T. bietet Tit. 1, 5., wo (wenn anders die lectio recepta die richtige ist) ἐπιδιορθοῦσθαι für ἐπιδιορθοῦν gesetzt ist. Zu vergleichen mit unserem προεχόμεθα wäre auch Tit. 2, 7.: σεαυτὸν παρεχόμενος τύπον statt σεαυτὸν παρέχων. Es ist aber an unserer Stelle die mediale Form nicht einmal wie Tit. 1, 5. ohne weitere Nüancirung der Bedeutung für die aktive gebraucht. Vielmehr erkläre man: Haben wir etwas für uns voraus? Kommt uns ein Vortheil zu Gute? Diese Auffassung ist dem Contexte vollkommen, ja in Rückbeziehung auf v. 1. ausschliesslich angemessen. Sie findet sich schon beim Theophylakt: ἔχομέν τι πλέον καὶ εὐδοκιμοῦμεν οἱ Ἰουδαῖοι, ὡς τὸν νόμον καὶ τὴν περιτομὴν δεξάμενοι; und selbst die Lesart einiger alten Codices, Versionen und Patres τί οὖν προκατέχομεν (oder κατέχομεν) περισσόν; welche dann im Folgenden οὐ πάντως und γάρ weglassen, offenbar ursprünglich nur eine Glosse von τί οὖν προεχόμεθα; bietet dieselbe Erklärung dar. οὐ πάντως] Die am nächsten liegende Uebersetzung wäre: non prorsus, non plane, non quovis pacto, nicht durchaus, nicht in allen Stücken, wie 1 Cor. 5, 10. Doch will Paulus, wie das gleich Folgende zeigt, nicht sagen, dass die Juden nicht durchaus, aber doch theilweise den Heiden voranstehen, sondern dass sie ihnen durchaus nicht voranstehen. οὐ πάντως ist also s. v. a. πάντως οὐ 1 Cor. 16, 12. prorsus non, nullo pacto, ganz und gar nicht, durchaus nicht. Theophyl.: οὐδαμῶς. Vulg. nequaquam. Das οὐ findet πάντως statt. Vgl. Winer §. 65. 4. S. 638 f. Auch οὐ πάνυ wird im Sinne von omnino non gebraucht. Wie also der objektive Vorzug, das περισσόν der Juden κατὰ πάντα τρόπον v. 2., so findet ein subjektiver Vorzug, ein προέχειν derselben, κατ' οὐδένα τρόπον statt. προῃτιασάμεθα]

αἰτία wie das Lateinische causa, der Klagepunkt, die Anschuldigung. *αἰτιᾶσθαι* anklagen, beschuldigen. *πρό* vorher, nämlich 2, 1 ff. die Juden, 1, 18 ff. die Heiden. Vgl. das *προέγραψα* Eph. 3, 3. Das Comma hinter *γάρ* ist zu streichen, denn *Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας* ist nicht zum Infinitiv gehöriger Akkusativ, sondern unmittelbares Objekt des Verbums *προῃτιασάμεθα*. „Denn wir haben vorher Juden und Heiden allzumahl angeklagt.“ Der Apostel konnte seine Anklage als eine begründete betrachten. Vera accusatio, sagt Calvin, nonnisi ea est, quae firmis, validisque probationibus nititur: quemadmodum inter accusationem et convicium alicubi Cicero distinguit. *πάντας* steht nicht etwa hyperbolisch für *πολλούς*, wie das *οὐδὲ εἷς*, das *οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός* v. 10. 12. und das *πᾶν στόμα, πᾶς ὁ κόσμος, πᾶσα σάρξ* v. 19. 20. darthut. Um so weniger kann 2, 14. 15. von der Rechtfertigung einzelner Heiden durch die sittlichen Werke des Naturgesetzes die Rede gewesen sein. Loquitur autem de omnibus hominibus praeter Christum, sagt Melanchthon, ac de sanctis etiam quatenus sine misericordia considerantur. Porro exemplum de Judaeis accommodandum est ad omnes omnibus temporibus qui versantur in bonis operibus moralibus. Dadurch rechtfertigt sich auch die communikative Redeweise, welche in dem Plural *προεχόμεθα;* statt findet. *ὑφ᾽ ἁμαρτίαν εἶναι*] giebt den Inhalt der Anklage an = *τοῦ εἶναι ὑφ᾽ ἁμαρτίαν*, denn man sagt *αἰτιᾶσθαί τινά τι* oder *τινά τινος*.*) „Der Sünde wie einem Herrn unterworfen sein,“ vgl. Matth. 8, 9. *ὑπό* notat subjectionem tanquam *sub* tyrannidem *peccati*. Bengel. Zur Sentenz vgl. Röm. 7, 14.: *ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*, und Joh. 8, 34.: *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, δοῦλός ἐστι τῆς ἁμαρτίας*. In diesem Ausdrucke *ὑφ᾽ ἁμαρτίαν εἶναι* = *ἁμαρτωλὸν εἶναι*, wiewohl stärker, tritt deutlich hervor, wie Paulus im ersten und zweiten Kapitel bei der Schilderung der aktuellen Sünden der Heiden- und Judenwelt zugleich das den sündhaften Erscheinungen zum Grunde liegende, die ganze Menschheit beherrschende, sündhafte Princip mit charakterisirt habe. Nur von diesem Gesichtspunkte aus beweisen auch die nachfolgenden Zeugnisse des David und Jesaias, was sie beweisen sollen. Diese schildern eigentlich das Sittenverderben ihrer Zeit, aber in diesem Sittenverderben spiegelt sich das innere und allgemeine Verderben des menschlichen Herzens. Insofern sind es Worte ewiger Weissagung. — V. 10—12. sind aus Ps. 14, 1—3. entnommen. Paulus citirt ziemlich frei nach der Uebersetzung der LXX. Die Conjunktion *ὅτι* dient zur Anführung, etwa wie unser Colon oder Anführungszeichen. *οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἷς*] Die LXX haben entsprechend dem Hebr. אין עֹשֵׂה טוֹב *οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός*. Paulus setzt dafür mehr die Form als den Sinn der Worte verändernd *οὐκ ἔστι δίκαιος,*

---

*) Doch kann auch, vgl. Meyer, *πάντας* etc. der Accus. c. infin. sein: wir haben Juden und Heiden vorher angeklagt, dass sie Alle u. s. w.

sowohl weil das *οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα* sich noch einmal v. 12. wiederholt, obgleich im Hebr. und bei den LXX allerdings derselbe Ausdruck doppelt steht, als auch besonders, weil das *οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἷς* vorzüglich passend war, um das Gesammtresultat der folgenden Schriftzeugnisse von vorneherein zusammenzufassen. Dies Gesammtresultat ist eben das, dass Alle der *δικαιοσύνη θεοῦ* ermangeln, weil sie alle *ὑφ᾽ ἁμαρτίαν* sind. Richtig bemerkt demnach schon Bengel vom Worte *δίκαιος*: Aptum verbum, in sermone de justitia. Der Zusatz der LXX *οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός*, wofür Paulus *οὐδὲ εἷς* setzt, findet sich im Hebr. Grundtexte erst im 3. Verse. Paulus nimmt ihn hier schon vorauf, um sogleich die ausnahmslose Allgemeinheit des sündlichen Verderbens bestimmt auszudrücken. *οὐκ ἔστιν ὁ συνιῶν, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν*] Ps. 14, 2. Die LXX nach dem Hebr. Grundtexte: *κύριος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυψεν ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων, τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστι συνιῶν ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν*. Paulus giebt kurz sogleich das negative Ergebniss dieser göttlichen Nachforschung an. *συνιῶν* im Hebr. מַשְׂכִּיל weise, verständig, wie sonst auch חָכָם, im Sinne von: fromm, rechtschaffen. Umgekehrt findet sich נָבָל thöricht öfter im Sinne von: gottlos. Die Frömmigkeit ist Weisheit, an sich und weil sie Heil bereitet, die Gottlosigkeit ist Thorheit, Unvernunft, an sich und weil sie Unheil bereitet. Die Participialform *συνιῶν*, für die reguläre *συνιείς* von *συνίημι*, ist von der Wurzel *συνιέω* abgeleitet. Sie herrscht besonders bei den LXX vor. Andere accentuiren, vielleicht richtiger, *συνίων* von *συνίω* (*ἴω* statt *ἵημι*). Vgl. Winer II. §. 14. 3. Anm. S. 92. und Buttmann Ausführliche Griechische Sprachlehre B. I. §. 108. S. 543. Anm. 4. *ἐκζητεῖν τὸν θεόν*, דָּרַשׁ אֶת אֱלֹהִים, Gott aufsuchen (*ἐκζητεῖν* stärker als *ζητεῖν*), sein eifriges Interesse auf Gott richten, sich um Gott bekümmern. Luther: nach Gott fragen. Der Artikel, den einige Codices wohl nur als Correktur weglassen, dient zur Bezeichnung der ganzen Gattung. „Der fromme Mann, der Mann, der nach Gott fragt, ist nicht zu finden.“ So Matth. 12, 35.: *ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει τά ἀγαθά*. Vgl. Winer III. K. 1. §. 17. 1. c. S. 116. Der folgende 12. Vers entspricht Ps. 14, 3. genau nach den LXX. *πάντες ἐξέκλιναν*] alle sind abgewichen, nämlich vom rechten Wege. Hebräisch: הַכֹּל סָר. *ἅμα ἠχρειώθησαν*] Zu *ἅμα* ist *πάντες* aus dem Vorhergehenden im Gedanken zu wiederholen = Alle miteinander, יַחְדָּו, die ganze Masse ist verdorben. *ἀχρεῖος* unnütz, dann im moralischen Sinne: untüchtig, nichtsnutzig, Matth. 25, 30., nequam, improbus. Davon *ἠχρειώθησαν* entsprechend dem Hebräischen נֶאֱלָחוּ, sie sind untüchtig geworden, sind verdorben. *οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα*] *χρηστός* bildet den Gegensatz zu *ἀχρεῖος*. *χρηστότης* gemeiniglich s. v. a. Güte, benignitas, hier = honestas, virtus, das Gute, Hebr. טוֹב. *οὐκ ἔστιν*]

im Gedanken zu wiederholen *ποιῶν χρηστότητα. ἕως ἑνός*] bis auf Einen, diesen nämlich mit eingeschlossen, ist Keiner der Gutes thue. Hebr. גַּם־אֶחָד auch Einer, d. i. auch Einen würdest du nicht finden, selbst wenn du mit Einem zufrieden sein wolltest. *οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός* ist also = *οὐκ ἔστιν οὐδὲ εἷς.* Auch der Lateiner sagt: ad unum omnes improbi sunt, d. i. den Einen inclusive. Vgl. LXX. Richter 4. 16.: *οὐ κατελείφθη ἕως ἑνός.* V. 10. handelt also von der Ungerechtigkeit im Allgemeinen, welche sich darstellt als Irreligiosität v. 11., und als Immoralität v. 12. Die jetzt folgenden Schriftstellen handeln von speciellen Versündigungen, theils durch das Wort v. 13. 14., theils durch die That v. 15—17. Das letzte Schriftzeugniss führt dann wieder, in den Anfang v. 11. zurückkehrend, die einzelnen Sünden auf ihre Quelle den Mangel an Gottesfurcht zurück. — Die v. 13—18 enthaltenen Citate finden sich in Ausgaben der LXX als 4. Vers des 14. Psalmes. Sie sind aber aus anderen Alttestamtl. Stellen entnommen und aus dem Römerbriefe auf den Rand des Codex Vatican. der LXX zu Ps. 14. hinzugeschrieben. Im Hebräischen finden sie sich nur in einem Codex, offenbar von einem christlichen Leser ins Hebräische übertragen. V. 13. u. 14. *τάφος — ἐδολιοῦσαν*] wörtlich aus Ps. 5, 10. nach den LXX. *τάφος ἀνεῳγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν*] „Ihre Kehle ist ein offenes Grab." Das Etymol. Magn. unterscheidet *λάρυγξ δι' οὗ λαλοῦμεν καὶ ἀναπνέομεν* und *φάρυγξ δι' οὗ ἐσθίομεν καὶ πίνομεν· ἐπειδὴ δύο πόροι εἰσὶ τοῦ λαιμοῦ.* Es ist darnach hier nicht von der gula, dem Schlunde, als Werkzeuge des Verschlingens die Rede, wodurch sie gleichsam als blutgierige *ἀνθρωποφάγοι* dargestellt würden, sondern von dem guttur, der Kehle als Werkzeuge der Rede. So auch *λάρυγξ* LXX Ps. 149, 6. Ps. 113, 15. Hiob 33, 2. Allerdings ist dann auch öfter der ursprüngliche Unterschied verwischt und *λάρυγξ* und *φάρυγξ* werden verwechselt (vgl. Passov s. vv.), so dass auch Phavorinus nicht Unrecht hat, wenn er sagt: *λάρυγξ καὶ φάρυγξ ταὐτό.* Vgl. LXX Hiob 34, 3.: *λάρυγξ γεύεται βρῶσιν.* Allein an unserer Stelle behält *λάρυγξ* das Hebr. גָּרוֹן seine ursprüngliche Bedeutung, wie schon die Zusammenstellung mit den übrigen Werkzeugen der Sprache *γλῶσσα, χείλη, στόμα,* die eben nur als Sprachwerkzeuge aufgeführt werden, beweist. Das tertium comparationis zwischen der Kehle und dem offenen Grabe ist aber das Verderbenbringende. Ihre Reden bereiten denen den Untergang, die sich ihnen nahen, wie ein offenes Grab die Leichen verschlingt. Auch Jerem. 5, 16. wird der verderbenschwangere Köcher der Chaldäer mit einem offenen Grabe verglichen*). *ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν*]

---

*) Gut Meyer: „Wenn die Gottlosen zu trügerischen und verderbenden Reden ihre Kehle aufthun, ist es eben so, als wenn ein Grab geöffnet ist, welchem der Leichnam zur Verwesung und Zerstörung verfallen soll. So gewiss und unabwendbar verderblich ist ihre Rede."

mit ihren Zungen trügen sie. Hebr. לְשׁוֹנָם יַחֲלִיקוּן ihre Zungen machen sie glatt, d. i. sie schmeicheln und heucheln, um desto leichter die Unvorsichtigen ins Verderben zu stürzen. In der dritten Person Pluralis der historischen Tempora findet sich bei den LXX und den Byzantinern sehr häufig die Flexion *οσαν* statt *ον*, z. B. Ps. 70, 2. *ἤλθοσαν* statt *ἦλθον*. So hier *ἐδολιοῦσαν* nach d. LXX. Vgl. Winer II. §. 13. 2. f. S. 87. Das Imperfekt (sie trogen) bezeichnet das, was bisher fortdauernd geschehen ist. *ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν*] aus LXX Ps. 140, 4. Der ganze Vers lautet daselbst: *ἠκόνησαν γλῶσσαν αὐτῶν ὡςεὶ ὄφεως, ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν*. Otterngift ist Bild des hinterlistig Verderblichen. Das Hinterlistige findet Bengel auch in dem *ὑπό* angedeutet, indem er sagt: *Sub* labiis, nam *in* labiis mel est. *ὧν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει*] aus Ps. 10, 7. Hebr. אָלָה פִּיהוּ מָלֵא וּמִרְמוֹת וָתֹךְ „Sein Mund ist voll von Verwünschung und von Trug und Bedrückung." LXX.: *οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας καὶ δόλου*. Sie übersetzen also מִרְמוֹת Trug durch *πικρία*, es wahrscheinlich mit מְרוֹרוֹת Bitterkeit verwechselnd, obgleich sie doch auch wieder *δόλου* hinzufügen und dann תֹּךְ unübersetzt lassen. *Os esse execratione et amarulentia plenum*, sagt Calvin, quod vitium contrarium est superiori: sed intelligitur omni ex parte ipsos spirare malitiam. Si enim suaviter loquuntur, decipiunt, ac sub blanditiis venenum propinant: sin depromunt, quod habent in animo, illic prodit amarulentia et execratio. Es werden aber v. 13. u. 14. die verschiedenen Werkzeuge der Rede namhaft gemacht, Kehle, Zunge, Lippen, Mund, allesammt als *ὅπλα ἀδικίας* 6, 13., stehend im Dienste der Ungerechtigkeit zum Verderben des Nächsten. — V. 15—17. sind aus Jes. 59, 7. 8. frei nach den LXX entnommen. Diese lesen mit unbedeutenden Abweichungen dem Grundtexte entsprechend: *οἱ δὲ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσι, ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα, καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν διαλογισμοὶ ἀπὸ φόνων· σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν, καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ οἴδασι, καὶ οὐκ ἔστι κρίσις ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν*. Der Apostel lässt *ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσι* aus, weil es schon in dem *ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα* liegt, und übergeht den Satz *καὶ οἱ διαλογισμοὶ — φόνων*, weil er hier nicht von den Gedanken, sondern von den Thaten handelt. *σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν*] Da wo sie gewandelt haben oder wandeln findet sich nur Zermalmung und Elend. Auf ihren Wegen finden sich nur von ihnen Zermalmte und dem Elende Preisgegebene. *καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν*] Einen Weg, auf welchem Heil von ihnen verbreitet würde, haben sie nicht kennen gelernt. Sie gehören nicht zu den *εἰρηνοποιοῖς*, sie sind nur gewohnt, Feindseligkeiten zu verüben. Der *ὁδὸς εἰρήνης* bildet offenbar den Gegensatz zu den *ὁδοῖς*, auf denen *σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία* ist. Es ist also nicht zu interpretiren: Sie kennen den Weg zum Frieden, d. i. zu ihrem eigenen Heile nicht. Dagegen spricht auch der parallele,

aus dem Grundtexte entnommene Zusatz der LXX.: *καὶ οὐκ ἔστι κρίσις ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν*, „und kein Recht ist auf ihren Pfaden." — V. 18. aus Ps. 36, 2. nach den LXX. „Gottesfurcht ist nicht vor ihren Augen," d. i. die Furcht vor Gott ist nicht das, worauf die Frevler ihr Augenmerk richten, wovon sie sich bei ihren Handlungen leiten lassen, vgl. Ps. 26, 3. — Es fragt sich zuletzt noch, mit welchem Rechte der Apostel in den angeführten Schriftstellen die Sündhaftigkeit der ganzen Welt ausgesprochen finden konnte. Ps. 14, 1—3. enthält nun allerdings diese allgemeine Beziehung, vgl. Hengstenberg Commentar über die Psalmen B. I. S. 269—273. „Mit Recht," heisst es daselbst, „stellt Paulus diese Stelle an die Spitze seiner Beweisführung: das ganze A. T. bietet keine andere Stelle dar, in welcher die Allgemeinheit und Tiefe des menschlichen Verderbens mit so kräftigen Zügen geschildert würde." In den übrigen Psalmen ist von den Feinden des heiligen Sängers die Rede, ubi in se ac suis, bemerkt Calvin, typum quendam regni Christi adumbrat: quare sub adversariis ejus repraesentantur nobis omnes, qui alieni a Christo ejus Spiritu non aguntur. Jesaias Strafrede bezieht sich auf Israel: itaque accusatio ejus multo magis in gentes competit. Quid ergo? fährt Calvin fort. His elogiis hominum naturam depingi, nihil dubium est: ut inde spectemus, qualis sit homo sibi relictus: quandoquidem Scriptura tales esse omnes testatur, qui non sunt Dei gratia regenerati. Sanctorum nihilo melior foret conditio, nisi emendata esset in illis pravitas. Die Wiedergeborenen befassen sich aber stets am willigsten und ohne Widerrede unter solche strafende Schriftzeugnisse, in Erinnerung nicht nur an ihren früheren natürlichen Zustand, sondern auch an ihre noch fortwährend zurückbleibende Sünde im Fleische. — V. 19. sucht dem selbstgerechten Juden die Ausrede zu benehmen, zu der er seine Zuflucht zu nehmen bereit war, dass die v. 10—18. angeführten Schriftzeugnisse nur auf die Heiden, nicht auf die Juden sich bezögen. *οἴδαμεν δέ*] vgl. 2, 2. führt einen anerkannten Grundsatz ein. Die Sache ist nämlich allen denen bekannt, die sich mit der heiligen Schrift beschäftigt haben. *ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει*] Nach dem Grundsatze: a parte potiori fit denominatio, dient *ὁ νόμος* hier zur Bezeichnung des ganzen Alten Testamentes, denn die angeführten Schriftstellen waren ja den Psalmen und Propheten, nicht speciell dem mosaischen Gesetze, entnommen. Vgl. Joh. 10, 34. 12, 34. 15, 25. 1 Cor. 14, 21. Paulus gebraucht hier gerade diese Bezeichnung, nicht nur weil die Citate gesetzlichen Inhaltes waren, sondern auch wegen der Beziehung auf das gleich folgende *τοῖς ἐν τῷ νόμῳ*. — *τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ*] *οἱ ἐν τῷ νόμῳ* sc. *ὄντες*, die im Gesetze (*νόμος* hier im engeren und eigentlichen Sinne) als ihrer Lebenssphäre sind, d. i. die Juden, vgl. 2, 12. *λέγειν* bezieht sich mehr auf den Gedankeninhalt, *λαλεῖν* auf das Aussprechen der Rede. „Was das Gesetz enthält (sagt, *λέγει*), das spricht es aus (verkündet, gebietet es, *λαλεῖ*) für die, welche unter demselben stehen." Darum kann es Matth. 9, 33. Luk. 11, 14. nur heissen *ἐλάλησεν ὁ κωφός*, nicht *ἔλεγεν*, weil es hier nicht auf den Gedankeninhalt, sondern nur auf

das Aussprechen der Rede ankömmt. Vgl. Lücke, Commentar über das Evang. des Johannes II. S. 290. und Meyer zu Joh. 8, 43. Mark. 1, 34. Das Gesetz spricht es denen, die im Gesetze sind, aus, damit sie sich nämlich danach richten, es sich merken, es auf sich beziehen. In der That waren ja die Bundesschriften dem Bundesvolke gegeben. Es sollte also auch die Strafreden derselben auf sich beziehen. Die Strafreden wider die Heiden wurden von den Propheten ausdrücklich als solche bezeichnet, bildeten einen untergeordneten Bestandtheil des gesammten Codex und waren auch nicht unmittelbar für die Heiden aufgezeichnet, sondern für Israel, zu seiner eigenen Warnung, zur Erkenntniss der Gerechtigkeit des Herrn, zur Ueberführung von seinem gleichen Abfall. Die v. 10—18. beigebrachten Schriftzeugnisse sollten zwar die Sündhaftigkeit der Juden- und Heidenwelt darthun, aber sie sollten dies besonders für die Juden durch die auch von ihnen anerkannte Autorität des A. T.'s und zwar vorzüglich zu ihrer eigenen Demüthigung darthun. Zur Ueberführung der Heiden hatte der Apostel mit weiser Berücksichtigung ihres Standpunktes kein Schriftzeugniss angeführt, sondern mit ihnen handelte er aus dem s. g. Lichte der natürlichen Vernunft, die ihnen als beständige Ankläger einwohnenden Reste des Gottesbewusstseins und Gewissens selbst als Zeugen gegen sie aufrufend. Die Sündhaftigkeit der Heiden gaben überdies die Juden auch ohne Anführung von Schriftzeugnissen zu, es war demnach zu erwirken, dass sie die letzteren nicht etwa ausschliesslich auf die Heiden, sondern vor allen Dingen auf sich bezögen. *ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ*] nicht nur der Heiden, sondern auch der Juden Mund, der besonders zum Widerspruche und zur Ruhmredigkeit vgl. v. 27. geneigt war. *ἵνα* nicht *ἐκβατικῶς* so dass, sondern *τελικῶς* damit, eo consilio ut. Die consekutive Bedeutung der Partikel *ἵνα* ist überhaupt im N. T. nicht mit Sicherheit nachzuweisen, vielmehr reicht man wohl überall (etwa mit Ausnahme von Apok. 13, 13.) mit der finalen Fassung aus. Allerdings aber hängt es oft nur von einer verschiedenen Anschauungsweise ab, ob ein und dieselbe Sache als Absicht oder als Erfolg dargestellt wird. Deshalb lässt sich an mehreren Stellen *ἵνα* mit *ὥστε* vertauschen, ohne an sich gleichbedeutend zu sein. Vgl. Winer III, K. 5. §. 57. 6. S. 537—542. So ist auch an unserer Stelle wirklich der Sinn, dass was die Schrift sage, sie in der Absicht sage, dass jeder Mund verstopft werde. Nach wohlbegründeter biblischer Teleologie wird nämlich, was uns geläufiger ist als Wirkung oder Erfolg des Wortes Gottes zu fassen, öfter als Absicht des Wortes selbst und weiterhinauf Gottes, des Urhebers des Wortes, bezeichnet. Der Ausdruck *φράσσειν τὸ στόμα* findet sich auch Hebr. 11, 33. vgl. LXX Ps. 107, 42. Hiob 5, 16. *καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ*] *ὑπόδικος* erklärt Theophyl. durch *κατάκριτος, ἀπαῤῥησίαστος*. Es ist s. v. a. *ὑπὸ δίκην ὤν*, strafbar, Strafe schuldend, und zwar ist diese Strafe in unserem Falle Gotte (*τῷ θεῷ*) zu leisten. *γένηται* wie *γινέσθω* v. 4. Die Schuld ist zwar schon vorher da, sie wird aber erst durch das Zeugniss des Wortes als solche dargethan. Das *πᾶν στόμα, πᾶς ὁ*

κόσμος steht, wie Melanchthon sagt, insigni figura et verborum emphasi. In dem φράσσειν στόμα und ὑπόδικον γίγνεσθαι ist die juridische Form des Ausdruckes zu beachten. Metaphora a judiciis petita, sagt Calvin, ubi reus, siquid habet ad justam defensionem, vices dicendi postulat, ut quae sibi imposita sunt purget: si vero conscientia sua premitur, silet ac tacitus exspectat suam damnationem, suo jam silentio damnatus. Eundem sensum habet illa loquendi forma Job. 39, 34.: Opponam manum meam ori meo. Dicit enim, etiamsi non destituatur aliqua excusationis specie, justificandi tamen omissa cura se Dei sententiae concessurum. — V. 20. Das gewonnene Resultat, dass jeder Mund verstummen müsse und alle Welt Gott schuldig sei, wird zur völligen Beugung des jüdischen Gesetzesstolzes schliesslich durch den Satz begründet, dass die ἔργα νόμου nicht die δικαιοσύνη θεοῦ vermitteln könnten, weil der Zweck des νόμος nicht Rechtfertigung, sondern Verdammung des Sünders sei. Hiermit hat sich denn der Apostel den Uebergang zur positiven Entwicklung seines Themas, dass nämlich die δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως sei 1, 17., gebahnt. διότι ἐξ ἔργων νόμου κτλ.] Ueber διότι vgl. zu 1, 19. Auch hier ist es nicht = propterea, διό, sondern = propterea quod, wo dann hinter θεῷ nur ein Kolon oder Komma zu setzen ist, oder = nam. Alle Welt ist Gott schuldig, weil die Gesetzeswerke, die sie etwa zu ihrer Rechtfertigung aufweisen kann, sie nicht rechtfertigen. ἔργα νόμου sind nicht sowohl Werke, welche das Gesetz befiehlt, denn wer diese thut, ist ja wirklich gerecht vor Gott vgl. 2, 13., als vielmehr entweder Werke, welche das Gesetz wirkt, welche es durch seine Forderungen vom Menschen erzwingt, d. i. Werke, wie sie der unter dem Gesetze stehende Mensch zu leisten im Stande ist, wo dann der Genitiv als genitivus auctoris oder causae zu fassen ist; oder noch einfacher als Genitiv der Angehörigkeit oder der entfernteren Beziehung: „Werke, welche dem Gesetze angehören, welche in Beziehung zum Gesetze stehen“ d. i. Werke, wie sie der Mensch auf gesetzlichem Standpunkte vollbringt. Vgl. Winer III. K. 3. §. 30. 2. S. 215. Derselbe Ausdruck findet sich noch v. 28. 9, 31. Gal. 2, 16., woselbst eine Wiederholung der ganzen Sentenz, 3, 2. 5. 10. In demselben Sinne steht ἔργα ohne νόμου Röm. 4, 2. 6. 9, 11. 11, 6. Eph. 2, 9. 2 Tim. 1, 9. Synonym sind die ἔργα τὰ ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς Tit. 3, 5. vgl. Phil. 3, 6. Unter νόμος ist natürlich auch hier, wie überall, das positive, mosaische Gesetz zu verstehen und die ἔργα νόμου entsprechen den von den Rabbinen s. g. מַעֲשִׂים הַתּוֹרִיִּים. Es sind dies aber nicht nur Werke des Ceremonialgesetzes, was zu einer ganz abstrakten, eben so unhebräischen, als unpaulinischen Spaltung des einheitlichen Gesammtbegriffes νόμος führen würde. Der Gegensatz ist ja auch nicht der, dass der Mensch nicht durch Werke des Ceremonialgesetzes, wohl aber durch Werke des Moralgesetzes gerecht werden könne vor Gott, wodurch Wesen und Zweck der Erlösung durch Christum aufgehoben würde, vielmehr stehen die Werke des Gesetzes überhaupt und ohne

Unterschied im Gegensatze zum Glauben. Der νόμος ist also das ganze geoffenbarte Gesetz in ungetheilter Einheit. Ja es findet in diesem Ausdrucke beim Paulus vielmehr umgekehrt eine, wenn auch nicht ausschliessliche, doch vorherrschende Beziehung auf das Moralgesetz statt, auf welches ja auch bisher immer überwiegend reflektirt war, vgl. 2, 18. 21 ff. 26 f. Nur um dieses wesentlichsten moralischen Bestandtheiles willen konnte der Apostel das Sittengesetz der Heiden mit dem mosaischen Gesetze parallelisiren 2, 14. 15. und von letzterem das sagen, was er 3, 20. 31. 7, 7. sagt. — Den ἔργα νόμου, welche vor der Bekehrung in der Kraft des natürlichen Willens vollbracht werden, stehen aber die ἔργα ἀγαθά, καλά entgegen, vgl. Röm. 2, 7. 2 Cor. 9, 8. Eph. 2, 10. Col. 1, 10. 1 Tim. 2, 10. Tit. 2, 14. 3, 8. 14., welche Früchte der Wiedergeburt, des Geistes und des Glaubens sind. Es scheint demnach exegetisch nicht ganz gerechtfertigt, wenn die älteren protestantischen Ausleger behaupteten, Paulus schliesse schon unmittelbar durch den Ausdruck ἔργα νόμου alle Werke, sowohl die der Bekehrung voraufgehenden, als die ihr nachfolgenden von der Rechtfertigung aus. Das Dogma ist an sich richtig, seine exegetische Begründung liegt aber nicht allein darin, dass die ἔργα νόμου von der Rechtfertigung ausgeschlossen werden, sondern, was die Werke der Wiedergeborenen betrifft, vielmehr vor allen Dingen darin, dass die ἔργα ἀγαθά als Folge der Rechtfertigung auftreten, vgl. Eph. 2, 10., wo das ἐπί in ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς zur Bezeichnung des Endzweckes dient. Die Folge einer Sache kann aber nicht selbst ein constitutives Moment ihres Wesens bilden. In dem bekannten augustinisch-protestantischen Satze: bona opera non praecedunt justificandum, sed sequuntur justificatum, welcher auf tiefem Verständnisse des paulinischen Lehrbegriffes ruht, ist zugleich ausgedrückt, dass die justificatio nicht in den bonis operibus selbst bestehe, weil diese erst die consequentia jener sind. Die mittelbare Wahrheit liegt aber allerdings jener älteren Auffassung des Ausdruckes ἔργα νόμου zum Grunde, dass die ἔργα ἀγαθά, wenn sie an sich als Gesetzeserfüllung gelten, d. h. wenn sie die Rechtfertigung vermitteln sollen, dann eben in Beziehung zum Gesetze gestellt, an der Norm des Gesetzes bemessen und so selbst zu ἔργα νόμου werden. οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ] vgl. Ps. 143, 2. LXX.: ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν. Die Negation gehört zum Verbum. „Alles Fleisch wird nicht gerechtfertigt werden = Kein Fleisch, Niemand wird gerechtfertigt werden, οὐδεμία σὰρξ oder οὐδεὶς δικαιωθήσεται.“ Eine hebraisirende syntactische Verbindung, vgl. Winer III. K. 2. §. 26. 1. S. 196. So z. B. auch Matth. 24, 22.: οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ. Dass δικαιοῦν auch hier die deklaratorische Bedeutung hat, ergiebt sich von selbst. Denn die Gerechtigkeit, die Jemand aus den ἔργοις νόμου hat, kann ihm nicht infundirt werden, sondern sie kann nur als vorhanden deklarirt werden. Dann aber zeigt auch das ἐνώπιον αὐτοῦ (nicht ὑπ᾽ αὐτοῦ), dass hier nur von einem richterlichen, deklaratorischen Akte, einem Gerechtsein vor dem göttlichen Forum, d. i. von einem justum decla-

rari die Rede ist. Das Futurum δικαιωθήσεται steht entweder von der moralischen Möglichkeit, vgl. zu v. 6., oder von der abstrakten Zukunft, im Sinne von: In jedem Falle, wo Rechtfertigung eintreten wird, so oft es sich um Rechtfertigung handelt. Die letztere Auffassung ist wegen des analogen δικαιώσει v. 30. vorzuziehen. An die Zeit des zukünftigen Weltgerichtes ist nicht zu denken, weil ja die Rechtfertigung schon in der gegenwärtigen Weltperiode stets unmittelbares Resultat des Glaubens ist. πᾶσα σάρξ, entsprechend dem πᾶς ὁ κόσμος v. 19. und πᾶς ζῶν (כָּל־חָי) in der angeführten Psalmstelle, steht wohl ohne besondere Hervorhebung des Momentes der Hinfälligkeit der σάρξ. Wenn aber der Apostel sagt, dass durch des Gesetzes Werke Niemand gerechtfertigt werde vor Gott, so meint er nicht, dass dies deshalb nicht geschehe, weil Niemand diese Gesetzeswerke habe. Vielmehr hatten sie ja die Juden und rühmten sich ihrer, wie auch Paulus selbst vor seiner Bekehrung. Denn er sagt von sich, in jener Periode sei er κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος gewesen, Phil. 3, 6. Die ἔργα νόμου rechtfertigen vielmehr deshalb nicht, weil sie ἔργα νεκρά sind Hebr. 6, 1., weil kein νόμος gegeben ist ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι Gal. 3, 21., weil das Gesetz dem seine Strafe fürchtenden und seinen Lohn begehrenden Knechtssinne des unwiedergeborenen Menschen nur äusserlich seinen Forderungen conforme Werke abzwingt und eine gleissende Scheingerechtigkeit erzeugt, welche das innere Verderben des Herzens wohl zu verdecken, nicht aber zu heilen vermag. Der Apostel sagt nun aber nicht bloss, dass kein Jude, sondern ganz allgemein, dass kein Mensch durch Gesetzeswerke die vor Gott geltende Gerechtigkeit erlange. Es ist dabei nicht anzunehmen, dass er unter den in sich so scharf begränzten Ausdruck ἔργα νόμου auch diejenigen Werke befasst habe, welche die Heiden ihrem Gewissensgesetze, dem Surrogate des Mosaischen νόμος 2, 14. 15., entsprechend vollbrachten, um so weniger, da er gewiss nicht von dem Gewissensgesetze der Heiden gesagt haben würde, dass es ἐπίγνωσιν ἁμαρτίας wirke, denn dies gilt nur vom νόμος insofern er πνευματικός ist 7, 14. Vielmehr geht Paulus auf die Voraussetzung der Juden ein, dass sie durch ihre ἔργα νόμου die δικαιοσύνη θεοῦ erlangten, und dass die Heiden als ἄνομοι erst unter den νόμος gestellt werden müssten und dessen ἔργα vollbringen, um mit ihnen gleicher Ehre vor Gott theilhaftig zu werden. Diese Voraussetzung bestreitet er durch die Behauptung, dass kein Mensch durch Gesetzeswerke Gerechtigkeit erlange, weder der Jude, der die ἔργα νόμου hat, noch der Heide, wenn er sie hätte. Dabei bleibt es an sich ja stehen, dass wenn nicht einmal den Juden seine Gesetzeswerke rechtfertigen, noch vielweniger dem Heiden seine dem natürlichen Gewissensgesetze conformen Thaten zur vollgiltigen Gerechtigkeit verhelfen werden. διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας] Begründung (γάρ) des vorigen Satzes. Gesetzeswerke rechtfertigen nicht, denn es liegt in der Natur des Gesetzes nicht Rechtfertigung, sondern Sündenerkenntniss zu vermitteln. Vgl. Gal. 3, 10.: ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κα-

τάραν εἰσίν. A contrario ratiocinatur, sagt Calvin, non afferri nobis justitiam a Lege, quia convincit nos peccati et damnationis: quando ex eadem scatebra non prodeunt vita et mors. Das Gesetz wirkt aber Erkenntniss der Sünde, indem es durch seine geistlichen Forderungen, namentlich des Gottvertrauens, der Gottesfurcht und Gottes- wie auch Nächstenliebe dem Menschen, je mehr er sich an ihm versucht und bespiegelt, desto tiefer die ungeistliche, selbstsüchtige, sinnliche Beschaffenheit seiner Natur aufdeckt, so dass er aufhört auf seine pharisäische Gerechtigkeit und äussere Ehrbarkeit zu trotzen, vielmehr sich als Sünder Gott schuldig giebt. Vgl. 7, 7 ff. Ueber ἐπίγνωσις s. zu 1, 28.

Der Apostel ist jetzt zu einem Abschnitte seiner Entwickelung gelangt. Rekapituliren wir die bisher gewonnenen Resultate. Das Thema des Briefes spricht aus, wie die gesammte Menschheit nur im Glauben an Christum Gerechtigkeit und Leben finden könne. Um dies zu erhärten, muss zuvor erwiesen sein, dass sich bei ihr in ihrer natürlichen Beschaffenheit nur Sünde und Tod finde. Die vorchristliche Menschheit zerfiel aber in Heiden- und Judenwelt, welche die unter ihr herrschende Sünde in verschiedenen Erscheinungsformen darstellte. Die Heiden waren dem Götzendienste, der Verfinsterung religiöser Erkenntniss, unnatürlichen Lüsten, so wie Lastern und Verbrechen aller Art verfallen. Das ihnen zurückgebliebene Licht des Gottesbewusstseins und des Gewissens konnte nur dazu dienen, ihnen ihre Unentschuldbarkeit und das über sie verhängte Todesgericht zu enthüllen, nicht aber die vor Gott geltende Gerechtigkeit zu vermitteln. Ihnen gegenüber stand Israel, das Volk der Offenbarung und des Bundes, stolz auf den Besitz des Gesetzes, als der Quelle aller wahren Erkenntniss Gottes und seines Willens, und der Beschneidung, als des Zeichens seines Bundesverhältnisses zu Jehovah, dem allein wahren Gotte und Herrn der Welt. Aufgeblasen durch solche Gaben und Besitzthümer warfen sich die Juden zu Richtern der Heiden auf, der Gottlosen, der Gesetzlosen, der Unbeschnittenen. Doch sprachen sie dadurch nur das Gericht über sich selbst aus. Denn nicht geringere Laster gingen unter ihnen als unter den Heiden im Schwange, und durch ihre Gesetzesübertretung bewirkten sie, dass der Name ihres Gottes verlästert ward von den Heiden, und dass Gesetz und Bundeszeichen der Beschneidung nur als Zeugen wider ihre Untreue und Bundbrüchigkeit dastanden. Auch sie waren also, wie die Heiden, der Sünde und dem Tode verfallen. Der Apvstel schildert den damaligen religiös-sittlichen Zustand der Heiden- und Judenwelt. Er nimmt kein einziges Individuum von demselben aus, und in der That sind ohne Ausnahme alle Glieder eines Volkes an der jedesmal herrschenden Volksgesittung solidarisch betheiligt. Denn Jeder liefert seinen Beitrag dazu, nicht nur indem er ein Kind seiner Zeit wenn nicht von allen, doch von einer oder der anderen der allgemein verbreiteten Sünden in höherem oder geringerem Grade positiv inficirt ist, sondern auch indem er durch Versäumung energischer Zurechtweisung, Ermahnung, Zucht und Strafe sich nicht entschieden genug negirend dazu verhält. Aber Paulus hat

es auch nicht blos mit der äusseren Erscheinung zu thun, sondern zugleich mit dem inneren Wesen, welches sich in derselben wiederspiegelt. Die vielgestaltigen und reichverzweigten sündhaften Thaten weisen auf die sündhaften Neigungen zurück, deren Manifestationen sie sind. Es giebt kein Aeusseres ohne ein Inneres, den gesetzwidrigen Akten liegt der gesetzwidrige Zustand, die anomistische Herzensbeschaffenheit zum Grunde. Darum konnten auch weder die legalen Normen, von denen das heidnische Leben auch noch in seinem tiefsten Verfalle getragen und durchzogen war, noch auch die Gesetzeswerke, mit denen die Juden in ihrem Eifer für Gottesverehrung, Gottesdienst und mosaischen Nomos sich brüsteten, das apostolische Sündenregister, welches ihnen zu ihrer Beschämung vorgehalten war, Lügen strafen. So wenig, dass selbst wo es, was doch nicht leicht möglich war, der pharisäischen Gesetzesstrenge gelungen wäre, sich an keiner ungesetzlichen That zu betheiligen, also vollkommen und untadelig zu sein in der Vollbringuug äusserer Gesetzeswerke, dennoch dadurch in keiner Weise, weder die vor dem göttlichen Forum gültige Gerechtigkeit erlangt, noch das Beschlossensein unter das allgemeine Sündenverderben aufgehoben worden wäre. Denn Gottes Auge blickt ins Innere, und sein wahrhaftiger Mund bezeichnet die sündhafte Neigung schon als sündhafte That, als Uebertretung seines das Herz und die Gesinnung fordernden Gesetzes. Darum bringt das Gesetz weil pneumatischer Natur auch dem Gesetzesgerechten im äusserlichen Sinne des Wortes nur Sündenerkenntniss und Tod, nicht Gerechtigkeit und Leben. Ist dies nun aber die stetige Eigenschaft und Bestimmung des Gesetzes, so sehen wir, wie der sündhafte Zustand der damaligen Weltperiode mit seinen erscheinenden Thaten und verborgenen Neigungen sich durchaus nicht nur als ein damaliger d. h. zufälliger und vorübergehender betrachten lässt. Wie vielmehr die individuellen sündhaften Neigungen die Quellen der individuellen sündhaften Thaten sind, so führen die wechselnden sündhaften Neigungen selbst wiederum auf ein bleibendes sündhaftes Princip zurück, von dem die Menschheit dauernd beherrscht ist, die bösen Lüste auf die böse Lust als den am tiefsten und verborgensten liegenden allgemeinen Quell, der zu allen Zeiten in den verschieden gestalteten, verderbten Einzelneigungen und Einzelthaten sein unversiegbares Dasein bekundet. In der Schilderung des damaligen Weltzustandes stellt uns also der Apostel zugleich ein Bild des allgemeinen Menschheitszustandes auf. Er hat damit die Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit der Menschen aller Zeiten und ohne Ausnahme erwiesen. War die sittliche Beschaffenheit seiner Zeitgenossen nur eine zufällige und vorübergehende, erwies sie nicht vielmehr die continuirliche Verderbtheit der menschlichen Natur, so verfehlt seine ganze Deduktion ihren Zweck. Denn weder konnte er dann alle Individuen ausnahmslos mit solcher Sicherheit der Sünde zeihen, da ja Einzelne im Verborgenen sich unbefleckt erhalten haben konnten, noch auch bedurften die wirklich Gefallenen der Erlösung durch Christum, sondern bei der annoch verhandenen Reinheit und Unverderbtheit ihrer Natur nur der Umkehr zur Busse und Lebensgerechtigket in der freien

Kraft ihres Willens, am allerwenigsten war dann aber die Versöhnung durch Christi Blut eine Versöhnung der Sünden der ganzen Welt; denn dass die vielleicht sittlicheren Geschlechter vor ihm derselben bedürftig gewesen seien, und ob die Geschlechter nach ihm ihrer bedürfen würden, war in keiner Weise dargethan, und liess sich auch von diesem Standpunkte einer äusserlichen sittlichen Atomistik aus durch Nichts erweisen.

Nachdem nun der Apostel gezeigt, dass alle Menschen unter der Sünde seien, und dass deshalb nicht etwa das Gesetz Mittel der Rechtfertigung sein könne, da dasselbe vielmehr nur Erkenntniss der Sünde vermittele, beginnt jetzt der zweite, eigentliche Haupttheil seines Briefes, enthaltend die positive Entwickelung seines I, 16. 17. aufgestellten Themas, dass nämlich nur die πίστις die δικαιοσύνη ϑεοῦ und die σωτηρία vermittele. Es bildet wieder 3, 21. bis 5, 11. ein zusammenhängendes Ganzes. In unserem Kapitel wird zuvörderst von v. 21. an die paulinische Rechtfertigungslehre selbst dargestellt, nach welcher die vor Gott geltende Gerechtigkeit ohne Gesetz durch den Glauben an den Versöhnungstod Jesu kömmt; im 4. Kapitel wird diese Lehre durch das Beispiel Abrahams bestätigt; K. 5, v. 1—11. wird endlich gezeigt, wie der Besitz der σωτηρία und ζωή die unmittelbare Frucht dieser Glaubensgerechtigkeit und das unentreissbare Eigenthum der also im Glauben Gerechtfertigten sei.

V. 21. νυνὶ δέ] kann bloss logische Uebergangspartikel sein: atqui, n u n a b e r, wie 7, 17. 1 Cor. 7, 14. 15, 20. oder νυνί ist Zeitadverbium = ἐν τῷ νῦν καιρῷ v. 26., hoc autem tempore, j e t z t a b e r, wie 6, 22. 15, 23. 25. Letztere Annahme ist vorzuziehen, weil der Apostel nicht nur auf v. 20., sondern auf die ganze vorhergehende Entwickelung zurückblickt. Der Schilderung der vorchristlichen Periode des Heiden- und Judenthumes, in der sich nur Sünde und Unmöglichkeit durch Gesetzeswerke gerecht zu werden fand, tritt jetzt die Schilderung der christlichen Weltperiode entgegen, in welcher Gerechtigkeit aus dem Glauben bestehend in Vergebung der Sünden ohne Zuthun des Gesetzes dargeboten wird. Vgl. Gal. 4, 4. „B i s h e r war es so, j e t z t a b e r ist es anders." χωρὶς νόμου] Treffend L u t h e r: o h n e Z u t h u n d e s G e s e t z e s d. i. ohne Mitwirkung desselben. Es bildet den Gegensatz zu διὰ νόμου v. 20., und ist mit πεφανέρωται nicht mit δικαιοσύνη ϑεοῦ zu verbinden. Bei der neuen Offenbarung der Gottesgerechtigkeit concurrirt in keiner Weise das Gesetz. Denn das Gesetz offenbart die Sünde, das Evangelium die Gerechtigkeit; das Gesetz sagt: wer mich thut, wird gerecht und selig, das Evangelium sagt: wer an mich glaubt, wird gerecht und selig, vgl. 10, 5 ff.; das Gesetz fordert ohne zu geben, das Evangelium giebt ohne zu fordern. Da nun Niemand das Gesetz thut noch thun kann, so offenbart nur das schenkende Evangelium ohne Zuthun des fordernden Gesetzes die vor Gott geltende Gerechtigkeit. δικαιοσύνη ϑεοῦ] s. zu 1, 17. πεφανέρωται] i s t e n t h ü l l t, vollendete Thatsache, ἀποκαλύπτεται 1, 17. w i r d e n t h ü l l t, fortgehende Handlung. Die φανέρωσις, ἀποκάλυψις steht im Gegensatze zur Ver-

borgenheit im ewigen, göttlichen Rathschlusse, vgl. 16, 25. Eph. 3, 5. 9. 2 Tim. 1, 9. 10. Tit. 1, 2. 3. *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*] Diese neue Lehre ist zugleich die alte vorausbezeugte vgl. 1, 2. und eben als solche von untrüglicher Autorität. *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* = das A. T. vgl. Matth. 22, 40. Schon Moses (vgl. 4, 3. Gal. 3, 8.) und die Propheten (vgl. 1, 17. AG. 10, 43.) haben bezeugt, dass die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, durch den Glauben erlangt werde. Insofern der A. B. vorherrschend ein Bund des Gesetzes ist, offenbart nicht er, sondern der N. B. die vor Gott geltende Glaubensgerechtigkeit; insofern aber schon der alte Gesetzesbund durch die in ihm enthaltene evangelische Verheissung über sich selbst hinausgreift, bezeugt auch er schon die durch das Evangelium gepredigte Glaubensgerechtigkeit. Von der relativen Erschlossenheit der Ntstmtlichen Gnadenoffenbarung in den Alttestmtlichen Bundesschriften, die zugleich eine relative Verschlossenheit ist, gilt das Wort des Augustin: Novum T. in Vetere latet, Vetus in Novo patet. Richtig übrigens Bengel: Lex stricte (nämlich in *χωρὶς νόμου*) et late (in *ὑπὸ τοῦ νόμου*) dicitur. — V. 22. gibt an, wodurch die vor Gott geltende Gerechtigkeit vermittelt sei, nämlich durch den Glauben an Jesum Christum. *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ*] ich sage, Gerechtigkeit Gottes. Der Hauptbegriff wird wiederholt, weil er nun näher bestimmt werden soll. Ueber *δέ* bei erläuternden Wiederholungen = inquam, und zwar, vgl. Winer III. K. 5. §. 57. 4. b. S. 521. „Gottesgerechtigkeit, Gottesgerechtigkeit aber durch den Glauben.“ *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*] nicht *ἡ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, entweder weil *δικαιοσύνη διὰ πίστεως* als ein engverbundener Begriff gefasst wird = Glaubensgerechtigkeit, oder weil *δικαιοσύνη διὰ πίστεως* an die Formel *δικαιοῦσθαι διὰ πίστεως* vgl. v. 30. Gal. 2, 16. erinnert. Vgl. Winer III. K. 1. §. 19. 2. a. u. b. S. 155. *Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist genitivus objectivus = Glaube an Jesum Christum. Jesus Christus ist Objekt oder Inhalt des rechtfertigenden Glaubens, vgl. Mark. 11, 22. Gal. 2, 20. 3, 22. Eph. 3, 12. Winer III. K. 3. §. 30. 1. a. S. 212. *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*] nämlich *οὖσα*, wenn es nicht vorzuziehen ist, das Comma hinter *Χριστοῦ* zu tilgen und *εἰς πάντ. καὶ ἐπὶ πάντ.* von *πεφανέρωται* abhängen zu lassen.*) Die Wiederholung des *πάντας* drückt die ausnahmslose Allgemeinheit aus. Die Glaubensgerechtigkeit erstreckt sich durchaus auf Alle, welche glauben, nicht etwa nur auf die Juden, sondern eben sowohl auf die Heiden. Sie kommt an Alle heran (*εἰς πάντας*), und ergiesst sich über Alle (*ἐπὶ πάντας*), wie ein Strom. Ueber die Häufung der Präpositionen zur Erschöpfung des in Rede stehenden Begriffes vgl. Winer III. K. 5.

---

*) Dass letzteres nicht der Fall sei, motivirt richtig Meyer dadurch, „weil es hier nicht auf die Art der Offenbarung, sondern auf die specifische Charakterisirung der offenbar gewordenen Gerechtigkeit selbst ankam.“

§. 54. 6. S. 496. *καὶ ἐπὶ πάντας* fehlt in mehreren alten Manuscripten, Versionen und Citationen der Patres, weshalb Lachmann diese Worte aus dem Texte verwiesen hat. Doch da sie nicht als Glosse zu betrachten sind, deren das an sich verständliche *εἰς πάντας* nicht bedurfte, so ist vielmehr anzunehmen, dass die Auslassung der Worte entweder durch Abirrung des Auges der Abschreiber von dem ersten *πάντας* auf das zweite, oder durch absichtliche Correktur entstanden ist, weil auch ohne *καὶ ἐπὶ πάντας* der Sinn vollständig ist. *οὐ γάρ ἐστι διαστολή*] näml. zwischen Juden und Heiden. Die Glaubensgerechtigkeit erstreckt sich ausnahmslose auf Alle, denn es ist kein Unterschied zwischen ihnen, weil (v. 23.) Alle Sünder sind. Et opponi debent huiusmodi particulae universales (*πάντες*), sagt Melanchthon, periculosis cogitationibus de praedestinatione. Clare Deus offert omnibus remissionem peccatorum, omnes igitur audiamus hoc Evangelium, sciamus hoc Evangelium ad omnes pertinere, omnes amplectamur et erigamus conscientias his testimoniis. — V. 23. *πάντες γὰρ ἥμαρτον*] wie 1, 18. bis 3, 19. vom Apostel dargethan worden. Der Aorist bezeichnet das Sündigen als historisches Faktum der Vergangenheit, das Perfekt *ἡμαρτήκασι* = *ὑφ' ἁμαρτίαν εἰσί* würde die Sünde als mit ihren Folgen in die Gegenwart hineinreichend darstellen. *καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*] *ὑστερεῖσθαι* = *ὕστερον γίγνεσθαι*, posteriorem fieri, im Laufe zurückgelassen werden, zurückbleiben. Weil aber wer hinter der Sache zurückbleibt, der Sache entbehrt, so heisst dann *ὑστερεῖσθαι* bei den spätern Schriftstellern: destitui, carere, mangeln, entbehren, und regiert wie alle Verba des Mangels den Genitiv. Aehnlich *λείπεσθαί τινος*. Luther: „und mangeln des Ruhmes, den sie an Gott haben sollten.“ Es steht dann *δόξα τοῦ θεοῦ*, analog der *δικαιοσύνη θεοῦ*, für *δόξα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, παρὰ τῷ θεῷ* „Ruhm, Ehre, die Gott dafür hält, die vor Gott gilt.“ Dem Sinne nach nicht wesentlich davon verschieden erklären Andere: „sie ermangeln der Ehre, die Gott giebt, entbehren des Beifalls von Seiten Gottes (*τοῦ θεοῦ* als genit. auctoris).“ Eben so Joh. 12, 43.: *ἡ δόξα τοῦ θεοῦ*, wofür Joh. 5, 44.: *ἡ δόξα ἡ παρὰ τοῦ θεοῦ* steht. Je nachdem man *δικαιοσύνη θεοῦ* Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, oder: Gerechtigkeit, die Gott giebt, erklärt, wird man auch die eine oder die andere der angegebenen, der Sache nach nicht differirenden Erklärungen vorziehen. Fern aber liegt die Erklärung: „sie ermangeln des Rühmens gegen Gott;“ denn *δόξα* ist gloria, nicht gloriatio. Rühmen gegen Gott hiesse *καύχησις* oder *καύχημα πρὸς τὸν θεόν* vgl. v. 27. Eben so wenig ist aber *δόξα τοῦ θεοῦ* auf die zukünftige Herrlichkeit, die Gott im ewigen Leben geben wird, zu beziehen, wie 5, 2., da der Apostel hier offenbar von der Würdigkeit des Menschen im gegenwärtigen Leben handelt. Endlich ist noch die Beziehung der *δόξα τοῦ θεοῦ* auf das ursprünglich anerschaffene göttliche Ebenbild zurückzuweisen, welche die meisten älteren protestantischen und einige neuere Ausleger statuiren. Denn weder kann *δόξα τοῦ θεοῦ* Aehnlichkeit mit Gott übersetzt werden, noch auch ist Jemand irgend wie durch den Ausdruck veranlasst an eine vergangene

δόξα zu denken und etwa zu interpretiren: „sie ermangeln der Herrlichkeit, die ihnen Gott Anfangs gegeben hat." Gottähnliche Glorie = Ebenbild Gottes, kann aber δόξα τοῦ θεοῦ gleichfalls nicht bedeuten. Der Apostel würde, wenn er diesen Gedanken ausdrücken wollte, ohne Zweifel einfach und verständlich geschrieben haben: καὶ ὑστεροῦνται τῆς εἰκόνος τοῦ θεοῦ. — V. 24. δικαιούμενοι] Luther: „und werden ohne Verdienst gerecht." Doch δικαιούμενοι ist nicht = καὶ δικαιοῦνται, denn das Participium steht nicht willkührlich für die Copula mit dem Verbum finitum. Vielmehr ist zu interpretiren: „und ermangeln des Ruhmes bei Gott, indem (da) sie umsonst gerechtfertigt werden." Beza: ut qui justificentur. Es tritt also hier der Begriff der Unwürdigkeit (ὑστεροῦνται δόξης) als Hauptbegriff auf, dem der Begriff der Rechtfertigung, auf dem doch eigentlich der Hauptaccent ruht, als Nebenbegriff untergeordnet wird. Auch sonst schliessen die Griechen öfter den Hauptbegriff in participialer Form dem Verbum finitum an, was aus ihrem Reichthume an diesen Formen und aus ihrer Vorliebe für Participialconstruktionen sich erklärt. Vgl. Matthiä Ausführliche griechische Grammatik Th. II. §. 557. S. 1097. 2. Doch glauben wir nicht, dass diese Construktionsweise hier zweck- und bedeutungslos gewählt sei. Vielmehr ist es dem Apostel so wichtig, alle δόξα und alle καύχησις der Menschen zu nichte zu machen, dass er von vorneherein auch der Entwickelung seiner Rechtfertigungslehre nur die Stellung giebt, dass sie auf dieses Ziel hinarbeitet, weshalb denn auch nach der Durchführung derselben v. 27. seine erste Frage ist: ποῦ οὖν ἡ καύχησις; Alle Menschen ermangeln also in doppelter, freilich eng zusammenhängender Beziehung des Ruhmes vor Gott, einmal weil sie alle gesündigt haben und dann weil sie geschenksweise gerechtfertigt werden. Es lässt sich demnach nicht behaupten, dass Paulus deutlicher oder richtiger καὶ δικαιοῦνται statt δικαιούμενοι geschrieben hätte. δωρεάν] geschenksweise, umsonst, d. h. ohne Bezahlung oder Verdienst durch Gesetzeswerke von unserer Seite. Daher 5, 17.: ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης, und Eph. 2, 8.: θεοῦ τὸ δῶρον. In dieser Bedeutung steht δωρεάν auch Matth. 10, 8. Apok. 21, 6. 22, 17. In der gewöhnlichen Bedeutung: gratis, ohne materielle Bezahlung Matth. 10, 8. 2 Cor. 11, 7. 2 Thess. 3, 8., endlich im Sinne von sine causa Joh. 15, 25. und von frustra Gal. 2, 21. τῇ αὐτοῦ χάριτι] giebt die wirkende Ursache der Rechtfertigung an. Die Ursache derselben ist nicht das Verdienst der menschlichen Gesetzeserfüllung, denn sie wird δωρεάν ertheilt, vielmehr einzig und allein die freie, unverdiente göttliche Liebe, die ἀγάπη, welche sich im Verhältniss zum Sünder als χάρις erweist. Ueber den Gegensatz der χάρις (oder des ἔλεος Tit. 3, 5.) und des μισθὸς ἔργων oder des ὀφείλημα vgl. 4, 4. 11, 6. Ruht aber die Gerechtsprechung des Menschen in der göttlichen Gnade, so ist sie eo ipso identisch mit der Absolution von der Sündenschuld, mit der Sündenvergebung, wie denn auch 4, 1—8. ausdrücklich δικάιουν, λογίζεσθαι δικαιόσύνην, ἀφιέναι τὰς ἀνομίας, ἐπικαλύπτειν τὰς μαρτίας ganz gleichgeltende Begriffe sind. „Durch die Wortstellung τῇ αὐτοῦ χάριτι (nicht τῇ χάρ. αὐτοῦ)

ist aber, dem Begriffe des δωρεάν entsprechend, die göttliche Gnade eben als die göttliche betont, allem menschlichen Zuthun entgegengesetzt.“ διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ] nämlich γενομένης. „Die Loskaufung, die in Christo Jesu geschehen ist, die in ihm, in seiner Person enthalten ist oder besteht.“ Hierdurch wird das Mittel angegeben, dessen sich die göttliche Gnade als die wirkende Ursache zur Herbeiführung der Rechtfertigung des Menschen bedient hat. Ἀπολύτρωσις eigentl. Loskaufung der Kriegsgefangenen durch ein Lösegeld, oder überhaupt Loskaufung durch Erlegung eines λύτρον. Dass überall, wo von der Rechtfertigung des Menschen die Rede ist, die durch eine ἀπολύτρωσις vermittelt ist, diese strikte Bedeutung des Erkaufens, Erwerbens durch Bezahlung eines Kaufpreises beizubehalten ist, beweisen schon die synonymen Ausdrücke ἀγοράζειν 1 Cor. 6, 20. 7, 23., ἐξαγοράζειν Gal. 3, 13., περιποιεῖσθαι AG. 20. 28., λυτροῦσθαι Tit. 2, 14. Besonders aber ist zu vergleichen der Ausspruch des Herrn Matth. 20, 28. Mark. 10, 45., dass er gekommen sei δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, und der entsprechende Ausdruck des Apostels 1 Tim. 2, 6.: ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. Dann aber wird auch Eph. 1, 7. ausdrücklich der Kaufpreis namhaft gemacht, indem dort das αἷμα als dasjenige bezeichnet wird, was uns die ἀπολύτρωσις vermittelt hat. Eben so an unserer Stelle v. 25. Vgl. Apok. 5, 9. und Steiger zu 1 Petri 1, 18. S. 171 ff. seines Commentars. Dann hat sich aber allerdings in anderen Stellen der Begriff der ἀπολύτρωσις zu dem der Befreiung überhaupt ohne dazwischen tretendes Medium eines Kaufpreises verallgemeinert, vgl. Luk. 21, 28. Röm. 8, 23. Eph. 1, 14. 4, 30. Fragen wir nun, wovon uns Christus durch seine Blutbezahlung losgekauft hat, so antwortet darauf Eph. 1, 7. von der Sündenschuld, denn dort wird das Wesen der ἀπολύτρωσις, welche wir in Christo haben, epexegetisch als bestehend in der ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων bestimmt. So auch an unserer Stelle, wo die δικαίωσις, identisch mit der ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων, die Schulderlassung durch die ἀπολύτρωσις bewirkt gedacht wird. Im Einklange damit ist Gal. 3, 13., wo die κατάρα τοῦ νόμου als das Objekt der Loskaufung bezeichnet wird. Denn des Gesetzes Fluch ist nur Enthüllung der Sündenschuld. Mit der Sündenschuld sind wir zugleich von der Sündenstrafe befreit, von der ὀργὴ θεοῦ, die nicht nur gegenwärtig auf der Menschheit ruht, Eph. 2, 3., sondern auch zukünftig sich offenbart, Röm. 5, 9. 1 Thess. 1, 10., so wie vom θάνατος, dem zeitlichen und ewigen Tode, in dem das Fluchurtheil des Gesetzes sich vollstreckt, Röm. 5, 17. 21. Mit der Sündenschuld und Sündenstrafe sind wir aber endlich auch von der Sünden- und Satansherrschaft erkauft, Tit. 2, 14. 1 Petr. 1, 18. AG. 26, 18. Col. 1, 13., obgleich dieses Moment, da wo von der unmittelbaren Wirkung der ἀπολύτρωσις in der Rechtfertigung die Rede ist, nicht hervorgehoben wird. Denn objektive Sündenvergebung (δικαίωσις) ist eben an sich nicht identisch mit subjektiver Sündentilgung (ἀνακαίνωσις, ἁγιασμός). Inwiefern nun aber

das *αἷμα Χριστοῦ* sich als Sühnmittel der Sündenschuld betrachten lasse, wird sich uns im Folgenden herausstellen. Hier sei nur noch bemerkt, dass wenn der Apostel die *δικαιοσύνη θεοῦ* v. 22. *διὰ τῆς πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, in unserem Verse aber *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* vermittelt sein lässt, beides sich nur so ausgleichen lässt, dass die *ἀπολύτρωσις* als das objektive, die *πίστις* als das subjective Mittel der Rechtfertigung zu denken ist. — V. 25. Die *ἀπολύτρωσις* war zwar vom Apostel im Allgemeinen namhaft gemacht, sie musste aber noch näher bestimmt werden als eine durch das *αἷμα* vollzogene Erlösung. War damit das objektive Medium der Rechtfertigung ausreichend charakterisirt, so durfte auch das subjektive Medium die *πίστις* nicht unerwähnt bleiben, um in dieser Weise die Proposition des 22. Verses erschöpfend zu entwickeln. Endlich giebt der Apostel noch den göttlichen Zweck dieser *ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος* an in den Worten *εἰς ἔνδειξιν κτλ.* — *ὃν προέθετο*] *προτίθεσθαι* kann heissen: s i c h v o r s e t z e n, beschliessen, wie 1, 13. Eph. 1, 9. und es wäre dann zu übersetzen: „den Gott vorausbestimmt hat." Die Grammatik erforderte dann wohl nicht nothwendig *ε ἶ ν α ι ἱλαστήριον*, denn man sagt *προορίζειν, ἐκλέγεσθαι*, also wohl auch *προτίθεσθαί τινά τι* im Sinne von: „Jemanden zu etwas vorausbestimmen, erwählen," vgl. Röm. 8, 29. Jak. 2, 5. Doch weiset der Zusammenhang nicht sowohl auf einen ewigen Rathschluss Gottes, als vielmehr auf ein in der Zeit realisirtes Faktum hin, wofür auch das Folgende *εἰς ἔνδειξιν κτλ. πρὸς ἔνδειξιν ἐν τῷ νῦν καιρῷ* spricht. Passend ist demnach an unserer Stelle nur die Erklärung: d e n G o t t d a r g e s t e l l t h a t. Die mediale Beziehung des *προτίθεσθαι* ist dabei nicht nothwendig aufzugeben. Gott hat ihn sich öffentlich ausgestellt, denn seine eigene Gerechtigkeit war bei dieser Ausstellung interessirt, vgl. *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ.* Im Sinne von publice spectandum proponere wird *προτίθεσθαι* öfter bei den Profanscribenten namentlich von Schauausstellungen der Todten gebraucht. Die Ausleger führen an P l a t. Phaed. p. 115. E. ed. Beck.: *προτίθεσθαι νεκρόν*, T h u c y d. II, 34.: *τὰ ὀστᾶ προτίθεσθαι.* *ἱλαστήριον*] bei den LXX stehende Uebersetzung von כַּפֹּרֶת, wie der Deckel der Bundeslade im A. T. genannt wird. Vgl. LXX. Exod. 25, 18. 31, 7. 35, 12. 37, 1.6. Num. 7, 89. Zuweilen setzen sie auch *ἐπίθεμα* hinzu Exod. 25, 17. Wenn sie Amos 9, 1. auch כַּפְתּוֹר durch *ἱλαστήριον* wiedergeben, so lasen sie ohne Zweifel mit Transposition des ת und ר, כַּפֹּרֶת, oder glaubten, dass so gelesen werden müsse. Abweichend von diesem constanten und häufigen Gebrauche des Ausdruckes *ἱλαστήριον* für die Kapporeth der Bundeslade findet sich bei den LXX nur Ezech. 43, 14. 17. 20. *ἱλαστήριον* als Uebersetzung von עֲזָרָה dem Absatze am Brandopferaltar. Es erklärt sich diese Uebertragung wohl daraus, dass nach v. 20. auch die Asarah, ähnlich wie die Kapporeth, mit dem Versöhnungsblute bestrichen werden sollte, oder auch weil die Asarah der Standort war, von dem aus das Sühnopfer dargebracht ward. In anderem Sinne

wird aber ἱλαστήριον bei den LXX niemals gebraucht. Jedermann musste also durch den Ausdruck ἱλαστήριον, da die vereinzelte Ezechielstelle noch dazu in der Beschreibung des idealen Tempels nicht in Betracht kommen konnte, sogleich an die Kapporeth der Bundeslade erinnert werden. Es erscheint daher von vornherein als exegetische Willkühr, ohne die dringendste Noth von dieser durch den biblischen Sprachgebrauch allein gesicherten Bedeutung abzugehen, um so mehr, da ἱλαστήριον (auch beim Philo für die Kapporeth als das Symbol der ἵλεω δυνάμεως Gottes gebraucht) auch an der einzigen Stelle, wo es sonst noch im N. T. vorkommt Hebr. 9, 5., in dieser durch den Usus fixirten Bedeutung steht. Der heut zu Tage aufgegebene Einwand, dass heidenchristliche Leser nicht im Stande gewesen seien eine nur den Juden verständliche Anspielung zu verstehen, ist in sein gerades Gegentheil zu verkehren. Auch Heidenchristen konnten bei ihrer Bekanntschaft mit dem A. T. nach der Uebersetzung der LXX bei dem Worte ἱλαστήριον, welches doch offenbar auch an unserer Stelle auf eine geläufige Alttestamentliche Vorstellung anspielt, an nichts Anderes als an die Kapporeth der Bundeslade denken. In diesem Sinne haben denn auch das Wort ἱλαστήριον an unserer Stelle sowohl die Kirchenväter, als auch die meisten älteren protestantischen Exegeten (Luther: Gnadenstuhl), mit Zustimmung einiger Neueren (vgl. Funke dogm. exeg. Versuch über Röm. 3, 25. u. 26. in den Theolog. Studien und Kritiken Jahrg. 1842. Heft 2. S. 314. f.) genommen. Hingegen erklären die meisten und bedeutendsten neueren Ausleger diese Beziehung des ἱλαστήριον für unhaltbar, wenn nicht gar für absurd und abgethan. Zunächst wird behauptet, die LXX hätten fälschlich ἱλαστήριον übersetzt, denn כַּפֹּרֶת sei vom Kal כָּפַר bedecken abzuleiten, und heisse operculum, Deckel, nicht vom Piel כִּפֶּר sühnen, versöhnen. Diese Behauptung ist aber völlig grundlos, vgl. Bähr Symbolik des mosaischen Cultus B. I. S. 381. Wäre das Wort vom Kal gebildet, so müsste es כְּפֹרֶת heissen. Bedeutet also die Kapporeth in der That nichts anderes, als Sühnung, Sühngeräth, so ist es willkührlich zu behaupten, diese symbolische Deutung sei erst durch die Uebersetzung der LXX entstanden und von ihr auf Philo übergegangen, hingegen sei nicht anzunehmen, dass sie den älteren und den späteren nichtalexandrinischen Juden, so wie Paulo und seinen Lesern bekannt oder geläufig gewesen sei. Man behauptet ferner, Paulus hätte τὸ ἱλαστήριον mit dem Artikel (nicht ἱλαστήριον ohne Artikel) schreiben müssen, da hier die verwirklichte Idee des Ladendeckels τὸ ἀληθινὸν ἱλαστήριον gemeint sei. Trifft aber dieser Einwand nicht eben so sehr die Erklärung der Gegner, welche ἱλαστήριον Sühnopfer übersetzen, oder war Christus nicht etwa auch die verwirklichte Idee des Sühnopfers, das Sühnopfer κατ᾽ ἐξοχήν? Gerade die Kapporeth bedurfte als einzig in ihrer Art nicht erst des bestimmenden Artikels, und selbst wenn wir übersetzen: ein Sühngeräth, ein Gnadenstuhl, lässt sich dies ganz wohl von einer geistigen, der materiellen entsprechenden Kapporeth fassen. — Es soll ferner Christus als Kapporeth gedacht

nur εἰς ἔνδειξιν χάριτος, nicht aber, wie im Folgenden gesagt ist, εἰς ἔνδειξιν δικαιοσύνης gereichen können. Doch ist ja jedes Sühnmittel, eben als Sühnmittel im Blute, Darstellung der göttlichen Gerechtigkeit, die Kapporeth nicht weniger, als das Opfer. Was endlich den Einwand betrifft, es sei inconcinn, Christum, der sein eigenes Blut vergoss, dem mit fremdem Blute besprengten Ladendeckel zu vergleichen, so ist dies eben nur die im Antitypus natürlich sich ergebende Differenz, und es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, wie auch der sein eigenes Blut opfernde Christus im Briefe an die Hebräer als Hoherpriester vorgestellt sei. Das Tertium Comparationis ist einfach das, dass der mit Blut besprengte Christus der mit Blut besprengten Kapporeth gleiche. Wie diese, eben als die mit Blut besprengte, die unter ihr in der Bundeslade befindlichen Gesetzestafeln deckte, und in der durch das Versöhnungsblut geschehenen Aufhebung des Gesetzesfluches Gott selbst als den versöhnten anschauen liess, so ist Christus besprengt mit seinem Sühnopferblute des Gesetzes Ende Röm. 10, 4., denn er hat als solcher das Gesetz ans Kreuz geheftet Col. 2, 14., und uns erkaufet vom Fluche des Gesetzes Gal. 3, 13., und so haben wir an ihm die nicht blos vorbildliche, sondern reale Versöhnung mit Gott. Wie die Kapporeth der Bundeslade die sühnende göttliche Barmherzigkeit symbolisirte, darüber vgl. Hengstenberg die Authentie des Pentateuchs B. II. S. 642 f. Treffend vergleicht übrigens Paulus Christum mit der Kapporeth als dem Centralpunkte der ganzen Alttestamentlichen Theokratie. Ueber die hohe Bedeutung derselben vgl. Bähr a. a. O. S. 387 ff. „Die Kapporeth, heisst es daselbst S. 390., war also jedenfalls ein Sühngeräthe; und wenn unter den verschiedenen Sühngeräthen, die der Hebräer hatte, gerade dieses den Namen selbst vom Sühnen hatte, so muss es auch das κατ᾽ ἐξοχήν Sühngeräthe, das erste und wichtigste gewesen sein.“ — „Auf die Kapporeth, heisst es bei Hengstenberg a. a. O., standen alle Sünd- und Schuldopfer in der engsten Beziehung. Sie bildete das objektive Fundament derselben, die Einladung und Berechtigung zu ihrer Darbringung. Was äusserlich nur einmal jährlich, bei dem grossen Sündopfer am Versöhnungstage geschah, die Sprengung des Blutes vor der Kapporeth, das geschah geistig bei allen Sündopfern.“ Daher wird sie auch Hebr. 4, 16. der θρόνος τῆς χάριτος genannt. Als solcher war sie in der Mitte des um die Stiftshütte lagernden Volkes aufgestellt, ein Gnadenzeichen, wie die erhöhete Schlange in der Wüste, unter dem Alten Bunde im Allerheiligsten verborgen, unter dem N. B. enthüllt und Allen anschaubar; daher der Ausdruck προέθετο ὁ θεός. Der Gesetzesstolz des Juden konnte nicht besser als durch die Hinweisung auf die blutbesprengte, das fluchbringende Gesetz deckende Kapporeth gedemüthigt werden. So glauben wir denn die früher gangbare Erklärung des Wortes ἱλαστήριον aufs Neue als die richtige erwiesen zu haben.*) Andere Ausleger nehmen das Wort als Maskulinum und

---

*) Dem stimmt auch Kahnis zu: Die Lehre vom Abendmahle. S. 66.

übersetzen: Versöhner, doch das wäre ἱλαστής, oder: ein Versöhnender, doch dies wäre ἱλασκόμενος. Die, welche die neutrale Bedeutung beibehalten, interpretiren entweder: Versöhnung, doch dies wäre ἱλασμός, oder: ein Versöhnendes, ein Versöhnmittel im Allgemeinen, doch auch diese Bedeutung lässt sich nicht nachweisen. Die gangbarste neuere Auffassung ist ἱλαστήριον = Sühnopfer, nach der Analogie von σωτήριον sacrificium pro salute LXX Exod. 20, 24. 29, 28., wozu das Beispiel aus Dio Chrysost. ἱλαστήριον Ἀχαιοὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Ἰλιάδι, und Hesychius, der ἱλαστήριον durch καθάρσιον erklärt, angeführt zu werden pflegen. Doch ist damit immer nicht der biblische Gebrauch des Wortes ἱλαστήριον im Sinne von Sühnopfer erwiesen, da das Wort vielmehr in der heiligen Schrift eine andere fixirte Bedeutung hat. Dazu kömmt, dass die Schrift wohl sagt, Christus habe sich Gott dargebracht als ein Sühnopfer, vgl. Hebr. 9, 14. 28. Eph. 5, 2. Joh. 17, 19., nicht aber Gott habe ihn der Menschheit als Opfer dargebracht oder dargestellt.*) Nicht Gott bringt oder stellt das Opfer dar, sondern das Opfer wird stets Gotte dargebracht oder dargestellt. Es wird also dabei sein Bewenden haben müssen, dass das substantivirte Neutrum des Adjektivs ἱλαστήριος, welches an sich die allgemeine Bedeutung eines Expiatorium, eines Sühnenden hat, in unserer Stelle die historisch fixirte Beziehung auf die Kapporeth als das Sühnmittel κατ' ἐξοχήν behält. Christus ist aber aller Welt als die wahre Kapporeth dargestellt einmal in seiner öffentlich geschehenen Kreuzigung und dann in dem überall erschallenden Worte des Evangeliums. διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι] Zunächst liegend scheint die Erklärung: „durch den in seinem Blute ruhenden Glauben," vgl. Eph. 1, 15.: πίστις ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ, Col. 1, 4. Doch ist es dem Contexte angemessener, die bisher noch nicht berührten Momente der πίστις und des αἷμα bedeutungsvoller und selbstständiger hervortreten zu lassen. Dies geschieht, wenn man hinter πίστεως ein Comma setzt, διὰ τῆς πίστεως, ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι als parallele Bestimmungen fasst und beide mit προέθετο in Verbindung setzt. Gott hat Christum als Sühndeckel aufgestellt, und zwar ist diese Aufstellung realisirt subjektiver Seits durch den Glauben, denn nur durch den Glauben eignet das Subjekt sich die Sühne an, objektiv in dem Blute, denn nur in dem Blute ist die Kapporeth ein Sühngeräth. Es liesse sich auch διὰ τῆς πίστεως, ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι mit ἱλαστήριον verbinden. Doch scheint nach der ersten Verbindung der gleich folgende Zweck der Aufstellung (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ) besser vorbereitet. Grade dadurch, dass die Aufstellung Christi als Kapporeth durch den Glauben und das Blut vermittelt war, erwies Gott seine Gerechtigkeit als den

---

*) Wenn Meyer erwiedert, dass der Gedanke, dass Gott Christum in den Tod gegeben habe, durch das ganze N. T. hindurchgehe: so ist doch nirgends gesagt, dass Gott Christum als Opfer dargebracht habe, was eben dem Begriffe des Opfers widerspricht.

Zweck der Aufstellung. Das Blut kann hier natürlich nur das Blut des Sühnopfers sein, welches auch am grossen Versöhnungstage an die Kapporeth im Allerheiligsten gesprengt wurde. In diesem Blute lag eigentlich die versöhnende Kraft, nach Levit. 17, 11. Das zum Sühnopfer bestimmte Thier vertritt die Stelle des darbringenden Sünders. Durch Handauflegung wird die Uebertragung der Sünde und Schuld auf das Haupt des Sühnopfers symbolisirt. In dem Blutvergiessen des geschlachteten Opfers wird der Vollzug der stellvertretend übernommenen Strafe dargestellt. Dies Blut ist aber für die Kapporeth bestimmt, indem dieselbe erst mit dem Blute besprengt zu einem Sühnmittel wird. Denn der Fluch des Gesetzes, welches die Kapporeth unter sich birgt, wird eben nur durch das Blut, das Zeichen des vollzogenen, schmerzvollen Straf- und Missethätertodes, in welchem der Gesetzesfluch zu seinem Rechte gekommen ist, bedeckt und aufgehoben. Darum heisst es Hebr. 9, 22.: *χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις*. Ueber die stellvertretende Bedeutung des Opfers gegen die Parhermeneia Bähr's vgl. Kurtz: das mosaische Opfer. Ein Beitrag zur Symbolik des mosaischen Cultus. Mitau 1842.*) *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*] Göttlicher Zweck der Aufstellung Christi als Kapporeth in seinem Blute = *ἵνα ἐνδείξηται τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ* vgl. Eph. 2, 7. Luther: „damit er die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, darbiete." Doch ruht diese Uebersetzung auf der falschen Auffassung der gleich folgenden Worte, welche Luther wiedergiebt: „in dem dass er Sünde vergiebt, welche bis anhero geblieben war unter göttlicher Geduld." Denn Paulus hat nicht geschrieben *διὰ τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτημάτων τῶν προγεγονότων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ*. Auch erhielten wir durch Luthers Interpretation eine überflüssige Wiederholung des schon v. 21. ausgesprochenen Gedankens. Endlich werden die Worte *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* v. 26. durch die Worte *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* erklärt. Es kann also *δικαιοσύνη θεοῦ* hier nur, wie v. 5. eine immanente Eigenschaft Gottes selbst bezeichnen, und zwar weder die Wahrhaftigkeit, noch die Güte Gottes, was *δικαιοσύνη* nicht heisst, sondern seine Gerechtigkeit, nämlich seine richterliche, vergeltende Gerechtigkeit. Hat im Akte der Rechtfertigung *δικαιοῦν, δικαιοσύνη θεοῦ = ἐκ θεοῦ* oder *ἐνώπιον θεοῦ*, wie wir gesehen, immer eine Beziehung auf die richterliche Gerechtigkeit Gottes, so ist es willkührlich, die in demselben Akte operirende *δικαιοσύνη θεοῦ* als Eigenschaft Gottes auf seine Güte (*χάρις, ἔλεος, ἀγάπη, χρηστότης, φιλανθρωπία*, was, wie bemerkt, *δικαιοσύνη* gar nicht bedeutet, vgl. Gurlitt über die *ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ* in den Theol. Studien und Kritiken Jahrg. 1840. Heft 4.

---

*) Möchte es dem seitdem theologisch so sehr gereiften Verf. gefallen, uns recht bald mit einer eingehenden Critik und Widerlegung der in Hofmanns Schriftbeweis aufgestellten, antikirchlichen Opfertheorie zu beschenken. Tiefere Erörterungen über die Bedeutung des Opferblutes s. übrigens bei Kahnis a. a. O.

S. 974.) zu beziehen. Eben so willkührlich ist es aber den epexegetischen Zusatz v. 26. εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα κτλ. zu erklären: „damit er gütig sei und in Güte gerecht spreche u. s. w." — Gott hat nun aber seine vergeltende Gerechtigkeit dadurch kund gethan, dass er die Rechtfertigung des Menschen objektiv durch das Blut des Sühnopfers vermittelt sein liess. Denn nur der stellvertretende Opfertod konnte der göttlichen Strafgerechtigkeit genügen. Der Einwand, Gott habe nur für die Menschen seine Gerechtigkeit zeigen wollen, wie dies der Begriff der ἔνδειξις ausweise, ist nichtig. Dasselbe liesse sich auch nach Eph. 2, 7. von der göttlichen Gnade behaupten. Was Gott den Menschen kund thut, das hat auch in ihm seine Begründung. Thut er in dem blutigen Opfertode Jesu seine Gerechtigkeit kund, so muss auch seine Gerechtigkeit diesen Opfertod um ihrer selbst willen erheischt haben. Wäre der Zweck nur ein subjektiver gewesen, nämlich das Schuldgefühl in dem Menschen aufzuregen, so wäre die Dahingabe Jesu in den Tod nicht ein Zeichen der göttlichen Gerechtigkeit gewesen, sondern seiner Unwahrheit, indem er den Schein erweckt hätte, als verlange die Sünde realiter ein Opfer, das sie im Grunde doch nicht verlangt, und seiner Willkühr, indem er den Tod des Unschuldigen veranstaltete, oder auch nur zuliess, ohne dass doch die Entsündigung der Menschheit denselben mit Nothwendigkeit erfordert hätte. Der Vorwurf der Härte fällt also grade auf diese subjektive Versöhnungstheorie zurück. Im Tode Jesu ist demnach eine objektive Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe gegeben, und insofern die Anselm'sche Genugthuungslehre auf diesem Fundamente ruht, trifft sie mit Unrecht der Vorwurf der grob-anthropopathischen Ausführung. Worin ihre Mängel sonst bestehen, darüber vgl. meinen Aufsatz über das Verhältniss der Anselm'schen Satisfaktionstheorie zur kirchlichen Versöhnungslehre, in der Evang. Kirchenzeit. Jahrg. 1844. Decemberheft. Dass nun aber der Apostel in dem αἷμα Christi eine Kundthuung der göttlichen Gerechtigkeit erblickt, hat darin seinen Grund, dass die Gnade Gottes in der Rechtfertigung zwar insofern erscheint, als uns ohne Opfer von unserer Seite vergeben wird, die Gerechtigkeit aber, insofern die Vergebung doch immer durch ein Opfer, durch das αἷμα Christi, bedingt ist. Allerdings ist dieses Opfer, da es in der Dahingabe des eingeborenen Sohnes, des Geliebten Eph. 1, 6. besteht, zugleich eine Kundthuung der göttlichen Liebe Joh. 3, 16., aber die Nothwendigkeit der Dahingabe war doch immer in der Vergeltung heischenden Gerechtigkeit Gottes begründet. Nicht zwar die Liebe des göttlichen Wohlwollens ist uns nämlich durch Christum erworben, denn diese ruht auch auf dem Sünder und hat Christum zu seiner Errettung gesendet, wohl aber die Liebe des göttlichen Wohlgefallens, welche nicht besteht mit dem Missfallen der göttlichen Gerechtigkeit an der Sünde. Die Liebe des göttlichen Wohlgefallens ruht nur auf Christo, dem Gerechten, der das gerechte Missfallen Gottes an der Sünde gesühnt hat, und auf dem, der durch den Glauben an den gerechten Versöhner gerechtfertigt ist. Nicht sowohl also den Zorn Gottes gegen

die Sünder, als vielmehr den Zorn Gottes gegen die Sünde hat Christus gesühnt, oder den Zorn Gottes gegen die Sünder, nicht insofern diese geliebte Creaturen Gottes, sondern insofern sie mit der Gott missliebigen Sünde behaftete Creaturen sind. διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ] giebt den Grund an, der Gott zur ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ bestimmte. Zugleich wird dadurch die angegebene Bedeutung der δικαιοσύνη bestätigt. Denn dass Gott die Sünden bisher in Geduld getragen, kann ja nicht Veranlassung zur Offenbarung seiner Güte, sondern nur zur Kundthuung seiner Gerechtigkeit sein. πάρεσις, nur hier im N. T., = praetermissio, neglectio, Vorbeilassung, so auch παριέναι Jes. Sir. 23, 2., ähnlich ὑπεριδεῖν AG. 17, 30. und παρορᾶν Weish. Sal. 11, 23. Hingegen ἄφεσις ist condonatio, Vergebung. Die momentan vorbeigelassene Sünde kann noch später gestraft werden, vgl. 2 Sam. 16, 10—12. 19, 21—23. mit 1 Kön. 2, 8. 9. 44—46., nicht aber die absolut vergebene Sünde. Vgl. Gurlitt a. a. O. S. 982. Die προγεγονότα ἁμαρτήματα sind nicht die vor der Bekehrung der Einzelnen, sondern die vor der Erscheinung und dem Opfertode Christi begangenen Sünden. Es kann sich nur fragen, ob die Sünden des unter dem Gesetze beschlossenen Alttestamentlichen Bundesvolkes oder die Sünden der gesammten vorchristlichen Menschheit gemeint sind. Wir glauben das erstere, weil Christus in seinem Blute als die wahre Kapporeth bezeichnet war, welche die Sünden realiter getilgt hat, die durch die vorbildliche Kapporeth im Allerheiligsten nur verheissungsweise zugedeckt wurden. Dies waren aber die Sünden des Volkes Israel. Diese Auffassung entspricht auch dem angegebenen Zwecke des Apostels, den Gesetzesstolz der Juden zu beugen (vgl. v. 24. zu δικαιούμενοι δωρεάν), und erklärt die specielle Hervorhebung der ἔνδειξις der göttlichen δικαιοσύνη, welche die Juden durch ihre ἔργα νόμου zufrieden gestellt zu haben meinten. Es würde dann unsere Stelle vollkommen entsprechen Hebr. 9, 15.: καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστὶν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων κτλ. und AG. 13, 39.: ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἐδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται. Auch sonst wird Christus dargestellt als der, welcher durch seinen Opfertod den Fluch des Alttestamentlichen Nomos aufgehoben hat, vgl. Gal. 3, 13. Eph. 2, 15. Col. 2, 14., und zwar speciell um die, welche unter dem Nomos stehen, zu erlösen, Gal. 4, 5. Damit ist dann auch an und für sich selbst die Sündenschuld der Heidenwelt getilgt, vgl. Gal. 3, 13. Eph. 2, 16. Denn mit der Aufhebung des mosaischen Nomos ist nicht nur zugleich der Schuldbrief ihres eigenen Gewissensgesetzes zerrissen, sondern der absolute Schuldbrief, der wie bisher gegen die Juden, so etwa in Zukunft auch gegen die Heiden hätte zeugen können. Es versteht sich aber, dass mit der Aufhebung des Nomos, als der vollkommenen und darum ewig gültigen Offenbarung des göttlichen Willens, eben so sehr auch die Sündenschuld der nachchristlichen, wie der vorchristlichen Menschheit aufgehoben ist, vgl. Joh. 1, 29. 1 Joh. 2, 2. Der all-

gemein gültige dogmatische Gehalt tritt bei dem Apostel überall in speciell geschichtlicher Darstellungsform auf. Dass der Apostel von einem Vorbeilassen der unter dem A. B. geschehenen Sünden redet, welches eine Manifestation der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes erfordert habe, das schliesst natürlich nicht aus, dass nicht auch unter dem A. B. relative und vorläufige Offenbarungen der göttlichen Strafgerechtigkeit statt gefunden haben sollten, die höchste und ausreichende Enthüllung der *δικαιοσύνη* geschah aber erst in dem Sühnopfertode des Sohnes Gottes. — *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ* ist mit *διὰ τὴν πάρεσιν* zu verbinden = *διὰ τὸ παριέναι τὸν θεὸν τὰ προγεγονότα ἁμαρτήματα ἐν τῇ ἀνοχῇ αὐτοῦ.* Die *ἀνοχή* Gottes, seine Nachsicht, ist zu unterscheiden von der *χάρις*, seiner Gnade. Erstere verschiebt die Sündenstrafe, letztere hebt sie gänzlich auf, von der *ἀνοχή* geht die *πάρεσις*, von der *χάρις* die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* aus. Die Nothwendigkeit der *ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης* wird bezeugt durch die Verachtung und falsche Deutung der göttlichen *ἀνοχή*, welche nach 2, 4. Israel sich zu Schulden kommen liess. — V. 26. *πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ* enthält eine Wiederaufnahme von *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* v. 25. mit nachdrücklicher Hinzufügung der Zeitbestimmung *ἐν τῷ νῦν καιρῷ*, wo also nun das Vorbeilassen der Sünden unter göttlicher Geduld aufgehört hat. Die Präposition *πρός* wechselt mit *εἰς* wohl nur aus euphonischem Grunde, um die dreimalige Wiederholung der letzteren (*εἰς ἔνδειξιν κτλ.* v. 25., *εἰς ἔνδειξιν κτλ.* v. 26. *εἰς τὸ εἶναι κτλ.* ebendas.) zu vermeiden. Der von Lachmann recipirte Artikel *πρὸς* [*τὴν*] *ἔνδειξιν* könnte ächt sein, zurückweisend auf die schon namhaft gemachte *ἔνδειξις*. — *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον*] damit er gerecht sei, d. i. von den Menschen als solcher anerkannt werde, vgl. v. 4. Ueber die teleologische Ausdrucksform s. zu v. 19. *καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*] Wie *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* Epexegese von *πρὸς* (*εἰς*) *ἔνδειξιν κτλ.*, so ist *καὶ δικαιοῦντα* begleitende Bestimmung zu *δίκαιον*. Der Nachdruck ruht auf *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*. Die Gerechtigkeit Gottes erweiset sich auch in der Rechtfertigung darin, dass er nicht den, welcher mit Werken umgeht, die seiner Gerechtigkeit nicht genügen, sondern nur den rechtfertigt, welcher sich Christi Gerechtigkeit im Glauben angeeignet hat, vgl. 1 Joh. 2, 1. Ueber *τὸν ἐκ πίστεως* vgl. zu *τοῖς ἐξ ἐριθείας* 2, 8. *Ἰησοῦ* fehlt zwar in einigen Codices und variirt in anderen, doch ist es wohl wegen der angegebenen Beziehung der *πίστις* auf *Ἰησοῦν δίκαιον*, die jedenfalls ergänzt werden müsste, als ächt zu betrachten. Es ist vielleicht in jenen Handschriften nach der Analogie von v. 28 u. 30 ausgefallen.

Wir haben nun also hier v. 24—26 eine immer auch als solche anerkannte sedes propria der paulinischen Rechtfertigungslehre. Wir sahen, dass von göttlichen Eigenschaften die *χάρις* und die *δικαιοσύνη* als operirende in Betracht kommen. Die *ἀπολύτρωσις ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ* enthält die Vermittlung und Ausgleichung dieser durch die Sünde des Menschen in ein antithetisches Verhältniss gestellten göttlichen Qualitäten. Durch diese *ἀπολύτρωσις* ist nun dem Menschen

die *δικαίωσις* erworben, bestehend in der *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν.* Das subjektive Medium der Aneignung dieser objectiv in Christo vorhandenen und erbotenen, rechtfertigenden Gnade ist auf Seiten des Menschen die *πίστις.* Wir haben noch diesen letzteren Begriff nach seinem Wesen und nach seiner Wirkung genauer zu erörtern. Es kann unter *πίστις* nicht eine blos verstandesmässige Anerkennung der Wahrheit des Versöhnungsdogmas oder des Offenbarungsinhaltes überhaupt gemeint sein. Diese wäre ein Werk der Natur, als solches selbst ein *ἔργον νόμου* und demnach nicht Mittel der Rechtfertigung. Wie könnte auch ein solcher aus der sündhaften Menschennatur selbst stammender Glaube eine dieselbe umwandelnde und über sich selbst erhebende Wirksamkeit üben, wie sie ihm überall in der Schrift zugeschrieben wird, eine weltüberwindende Kraft sein, als welche er 1 Joh. 5, 4 bezeichnet wird? Vielmehr ist ein solcher Glaube nur die *πίστις νεκρά,* von der Jak. 2, 20 die Rede ist, ein Besitzthum, welches den Menschen mit den Dämonen gemein ist, welches deshalb auch nur die *φρίκη* ebendas. v. 19. erzeugen, nicht aber in der *ἀγάπη* sich wirksam erweisen kann, Gal. 5, 6. Der heilbringende Glaube ist nach der Schrift A. u. N. T.'s nirgends eine blos verstandesmässige Anerkennung der Offenbarungswahrheit, sondern überall ein Herzensvertrauen auf eine gottgegebene Gnadenverheissung. *Πίστις* und *ἐπαγγελία* sind überall aufs engste verknüpft, als solches Herzensvertrauen erweiset sich das Wesen des Glaubens aller Glaubenshelden des A. u. N. Bundes, vgl. Röm. 4 die Schilderung des Glaubens Abrahams und Hebr. 11. Das Objekt des heilbringenden Glaubens im Allgemeinen ist jede Verheissung einer göttlichen Wohlthat und Gabe, das Objekt des r e c h t f e r t i g e n d e n Glaubens im Besonderen ist aber die Verheissung von der göttlichen Wohlthat und Gabe in Christo, von der durch ihn den Versöhner erworbenen und in ihm bereiteten Sündenvergebung, wie dies allein schon v. 24. das *δικαιούμενοι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* erweist. Dieser heilbringende, rechtfertigende Glaube ist nun aber selbst nicht ein Werk der Natur, sondern eine Wirkung der göttlichen Gnade. Denn auch das Trefflichste, was aus der Natur stammt, ist nur Gesetzeswerk und kann als solches nicht rechtfertigen. Wir würden nicht gerechtfertigt *δωρεάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι* v. 24., wäre die *πίστις* die der menschlichen Natur zurückgebliebene Kraft der eigenen Annahme der *ἀπολύτρωσις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Denn diese Annahme mit ihrem unmittelbaren Effekte, der Neugeburt des menschlichen Herzens, ist in sich so werthvoll, dass sie allerdings den unbedingten Werth der göttlichen Gnade schmälern, ihr als mitwirkendes Verdienst an die Seite treten würde. Nun aber sagt die Schrift unbedingt *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς, σάρξ ἐστιν* Joh. 3, 6., die *πίστις* aber ist nicht sarkischer, sondern pneumatischer Natur, sie ist also ein *γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος,* ebend., nun kann aber Niemand zu Christo kommen, es sei denn, dass ihn ziehe der Vater Joh. 6, 44., der Glaube ist aber nichts anderes, als das Kommen zu Christo, also das Resultat des Zuges des Vaters zu dem Sohne durch den Geist. Besonders wichtig für die Erkenntniss des

Wesens des Glaubens als einer Wirkung des göttlichen Gnadengeistes ist Eph. 2, 8—10. Ist der Glaube ganz oder halb ein Werk der Natur, so hat weder das *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* noch auch das *οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ το δῶρον,* noch das *ἵνα μὴ τις καυχήσηται,* noch endlich das *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν. ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,* seine vollkommene und unbedingte Geltung. Denn es findet dann wenigstens eine Theilung statt zwischen der Gnade und unserem Verdienste, der Gabe Gottes und unserem Werke, der Selbstruhm ist keineswegs zu nichte gemacht, wir sind dann nicht nur Gottes, sondern auch unser Werk, und nicht durch Gott allein geschaffen, sondern Mitschöpfer unserer vor Gott geltenden Gerechtigkeit und unserer Erneuerung in Christo Jesu. Als Wirkung Gottes und seines *πνεῦμα* wird auch die *πίστις* ausdrücklich bezeichnet Röm. 12, 3. 1 Cor. 12, 3. 9. 2 Cor. 4, 13. Gal. 5, 5. Der rechtfertigende Glaube ist also, wie wir bisher gesehen, gottgewirktes Herzensvertrauen auf die durch Christum erworbene Versöhnung, oder auf die im Worte des Evangeliums verheissungsweise uns erbotene Gnade Gottes in Christo. Es fragt sich nun weiter, inwiefern gerade der so geartete Glaube das subjektive Mittel der Aneignung göttlicher Versöhnungsgnade sein kann. Die Antwort ist, insofern er als Vertrauen auf Christum den Mittler seiner innersten Natur und seinem eigensten Wesen nach nichts Anderes ist, als ein Verzichtleisten auf alles eigene Werk und Verdienst und ein sich Stützen allein auf Christi Werk und Verdienst, oder insofern er das die Gerechtigkeit Christi ergreifende Organon des in sich ungerechten Menschen ist. Glauben im specifisch evangelischen Sinne des Wortes heisst eben nichts anderes, als nicht vertrauen auf eigene *ἔργα νόμου,* sondern vertrauen auf die *ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ.* Eine Verheissung kann nur durch gläubiges Vertrauen umfasst werden, eine andere Form der Besitzergreifung ist der Natur der Sache nach gar nicht denkbar. Es ist aber auch wichtig, den in diesem Verhältniss von objektiver Versöhnungsthat Christi und subjektiver Glaubensaneignung des Menschen an und für sich selbst beschlossen liegenden, schriftgemässen und ächt paulinischen Gedanken noch weiter zu entwickeln und zur Verhütung jeglicher Alteration wahrhaft evangelischer Rechtfertigungslehre eigens herauszustellen, dass nämlich der Glaube im Akte der Rechtfertigung in keiner Weise seiner eigenen ethischen Qualität und Vortrefflichkeit nach, noch auch in Hinsicht auf die aus ihm hervorgehende Liebe und guten Werke in Betracht kömmt. Wäre die Erneuerung des Herzens und Lebens mitwirkender Grund der Rechtfertigung, wie könnte diese letztere dann beschrieben werden als bestehend allein in der Vergebung der Sünden Röm. 4, 7. 8., und zwar einer Sündenvergebung, die schon in der Loskaufung durch Christi Blut vollständig erworben und vorhanden ist Eph. 1, 7., so dass also der Glaube sie nicht irgend wie erwirkt oder ergänzt, sondern sie nur einfach nimmt, wie sie bereitet daliegt? Deshalb kann auch nicht nur gesagt werden, wir seien versöhnt, sondern auch, wir seien gerechtfertigt *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως* Röm. 3, 24., käme aber der Glaube hier in Betracht als Kraft der Neugeburt zum geistlichen Leben, so

würden wir nicht gerechtfertigt durch die Versöhnung an und für sich selbst, insofern eben der sie ergreifende Glaube ihr nichts hinzufügt, sondern wir würden gerechtfertigt durch den neuen Menschen in uns als Wirkung und Frucht der Versöhnung. Vgl. auch Röm. 5, 9. das *δικαιωθέντες οὖν ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.* Der Glaube rechtfertigt also mit einem Worte nicht um seines eigenen Werthes oder um seiner ethischen Wirkung willen, sondern allein um seines Objektes und Inhaltes, um der Gerechtigkeit Christi willen, die er ergreift und besitzt. Nur so ist auch die Frage des Apostels Röm. 6, v. 1. zu verstehen: *τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ;* Denn war mit dem rechtfertigenden Glauben immer schon seine heiligende und erneuernde Kraft und Wirkung mitgedacht, kam er bisher nicht lediglich in Betracht als das die Sündenvergebung sich aneignende Medium, so hat diese Frage gar keinen Sinn. Erst nach absolvirter Schilderung der rechtfertigenden Kraft des Glaubens schildert der Apostel in unserem Briefe vom 6ten Kapitel an, wie auch sonst, vgl. Gal. 5, 13 ff., die heiligende Kraft des Glaubens. Ist diese letztere Wirkung der ersteren, wie kann sie zugleich ihre Ursache sein, ist die Heiligung des Menschen immerdar unvollkommen, so dass überall in der Schrift ihr Wachsthum gefordert wird, wie kann sie der Vollkommenheit Christi, welche in der Rechtfertigung uns ganz zu eigen gegeben wird, irgend wie ergänzend zur Seite treten, d. i. ein integrirendes Moment der Rechtfertigung selbst bilden? Ist das neue Leben des Wiedergeborenen noch fortwährend von der Sünde befleckt, vgl. 1 Joh. 1, 8., so kann nicht dieses neue Leben der Grund oder auch nur der Mitgrund unserer vollkommenen, vor Gott geltenden Gerechtigkeit sein, sondern dieser Grund ist einzig und allein das heilige und vollkommene Opfer Christi, das durch den Glauben unser Eigenthum geworden. So erweiset sich die schriftgemässe Wahrheit der protestantischen Lehre von der imputatio justitiae Christi, von der justificatio per fidem nicht propter fidem, so wie des reformatorischen Schiboleths des sola fide. In diesen oft todt und starr genannten Formeln ist dem durch Wort und Geist Gottes in der Sünde und Gnade erfahrenen, wahrhaft heils- und trostbedürftigen Gemüthe das Allerheiligste des evangelischen Glaubens erschlossen.

Wie nun der Apostel schon bei der Entwickelung seiner Rechtfertigungslehre selbst v. 24 — 26. die polemische Beziehung auf den Gesetzesstolz der Juden hat durchblicken lassen, so tritt jetzt nach Vollendung dieser Entwickelung die bisher mehr noch zurückgehaltene und nur angedeutete Absicht, den werkgerechten Juden zu demüthigen, offen und gleichsam im triumphirenden Bewusstsein eines erfochtenen Sieges hervor, v. 27 — 30. —

V. 27. *ποῦ οὖν ἡ καύχησις;*] W o i s t n u n d a s R ü h m e n? Eine ähnliche Form der Frage s. 1 Cor. 1, 20. 15, 55. Luk. 8, 25. 2 Petr. 3, 4. In dem *ποῦ* (Particula victoriosa. B e n g e l.) liegt gleichsam ein Aufsuchen des Entschwundenen angedeutet. *οὖν* folgert aus der v. 21 — 26. entwickelten Rechtfertigungslehre, die eben alle *καύχησις* hat verschwinden lassen. *ἡ καύχησις* gloriatio, nicht *τὸ*

καύχημα 4, 2. gloriandi materia. Das Rühmen selbst, nicht nur der Grund oder Gegenstand des Rühmens ist verschwunden. Allerdings nur jenes, weil dieser. In völliger Siegsgewissheit sieht der Apostel auch den hartnäckigsten Gegner verstummen. Der Artikel vor καύχησις bezeichnet ein bekanntes, oft getriebenes und gehörtes, oder öfter schon hervorgehobenes und zurückgewiesenes (vgl. 2, 17. 3, 19.) Rühmen. Es kann also nur von der von K. 2. an überall oblique gezüchtigten καύχησις der Juden, nicht von der aller Menschen im Allgemeinen die Rede sein. Richtig erklärt demnach schon Theodoret, mit dem Chrysost. Theophyl. Oekum. übereinstimmen; ἡ καύχησις durch τὸ ὑψηλὸν τῶν Ἰουδαίων φρόνημα. Die καύχησις der Juden bezog sich aber auf ihre ἔργα νόμου vgl. Eph. 2, 9.: οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται, 1 Cor. 1, 29. Ein schlagendes Beispiel solcher καύχησις findet sich Luk. 18, 11 ff. Der Apostel erkennt nur ein καυχᾶσθαι ἐν κυρίῳ an, vgl. 1 Cor. 1, 31. 2 Cor. 10, 17. Gal. 6, 14. ἐξεκλείσθη] Theodoret: οὐκ ἔτι χώραν ἔχει. ἐκκλείειν ausschliessen, d. h. entweder: den nicht hereinlassen, der draussen ist, oder: den hinausschaffen, der drinnen ist. Dann metaphorisch: nicht zulassen, non admittere, oder: entfernen, removere. In letzterer Bedeutung hier, wie Gal. 4, 17. διὰ ποίου νόμου;] näml. ἐξεκλείσθη. Durch welches Gesetz ist alles Rühmen ausgeschlossen? τῶν ἔργων;] der Werke? d. h. durch das Gesetz, welches Werke gebietet? οὐχί] nicht durch dies Gesetz, denn dies nährt, wie die Erfahrung an den Juden zeigt, obgleich gegen seinen Zweck und seine Bestimmung, Erkenntniss der Sünden zu erzeugen, den gesetzlichen Stolz und die Ruhmsucht der Menschen. Das Gesetz kann seiner Natur nach, wenn auch nicht Ursache, doch wenigstens Veranlassung zur falschen καύχησις werden, das Evangelium aber auch nicht einmal das letztere. ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως] näml. ἐξεκλείσθη ἡ καύχησις. „Sondern durch das Gesetz des Glaubens“ d. h. durch das Gesetz, welches den Glauben gebietet. Der Apostel liebt dergleichen schneidende und geistvolle Antithesen. Das Gesetz Mosis ist ein νόμος ἔργων, das Evangelium ist eigentlich der Gegensatz des νόμος und doch ist es auch ein νόμος, aber ein νόμος πίστεως, ein Gesetz, das nicht zur Vollbringung von Werken, sondern zur Annahme der sündenvergebenden Gnade auffordert. So spricht der Apostel auch 1, 5. von einer ὑπακοὴ πίστεως, einem Gehorsam gegen den Glauben, und 1 Joh. 3, 23. heisst es: αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ κτλ. Es behält also νόμος auch in der Zusammenstellung von νόμος πίστεως die Bedeutung Norm, verpflichtende Richtschnur, und heisst niemals Lehre, vgl. Röm. 8, 2.: νόμος πνεύματος und νόμος ἁμαρτίας, 9, 31.: νόμος δικαιοσύνης, Jac. 1, 25. 2, 12.: νόμος ἐλευθερίας. — V. 28. λογιζόμεθα γάρ] Der textus receptus liest οὖν statt γάρ, doch ist letzteres die durch überwiegende äussere Zeugnisse gesicherte Lesart. λογίζεσθαι ist nicht = συλλογίζεσθαι schliessen, sondern s. v. a. dafür halten, erachten, vgl. 2, 3. 8, 18. Paulus stellt seine Rechtfertigungslehre als durch

seine vorhergehende Deduction zur allgemeinen Anerkennung gebracht dar. Das λογίζεσθαι involvirt übrigens keinen Zweifel an der objektiven Wahrheit und Gewissheit der gehegten Meinung. δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου] Die Wortstellung πίστει δικαιοῦσθαι, welche die recepta hat, ist durch geringere Autoritäten vertreten und sieht einer Correktur ähnlich, um die πίστις als das Hauptmoment hervortreten zu lassen. Doch kann auch das in der Mitte stehende πίστει schärfer accentuirt werden. Luther: allein durch den Glauben. Die Katholiken warfen ihm deshalb Schriftverfälschung vor, weil das Wörtchen allein nicht im Texte stehe. Doch mit Unrecht. Denn da Paulus nur einen zwiefachen Weg der Rechtfertigung kennt, den durch Gesetzeswerke und den durch den Glauben, so folgt, dass wenn der erste, wie hier, ausdrücklich ausgeschlossen wird, allein der andere übrig bleibt. Vgl. das ἐὰν μή Gal. 2, 16. Nicht nur die Kirchenväter, sondern auch eine deutsche Bibelübersetzung vor Luther, Nürnberg 1483, und selbst zwei italienische, Genua 1476. Venedig 1538.: „per la sola fede,“ haben diese particula exclusiva ihrer Zeit ohne Anstoss gebraucht. Das sola fide steht übrigens im Sinne von tantum fide, nicht von fide solitaria, insofern der rechtfertigende Glaube stets von guten Werken begleitet ist. Daher sagte die protestantische Theologie: Fides sola justificat: at nec est, nec manet sola. Intrinsecus operatur et extrinsecus. Auch der Einwand, ἔργα νόμου seien doch nur die Werke der Unwiedergeborenen, nur diese nicht aber die ἔργα ἀγαθά der Wiedergeborenen schliesse der Apostel von der Rechtfertigung aus, hält nicht Stich. Denn wollte der Wiedergeborene seine ἔργα ἀγαθά als Grund der Rechtfertigung gelten lassen, so fiele er dadurch in die gesetzliche Stellung zurück; suchte nicht in Christi Werk, sondern in seinen guten Werken die vollkommene Gesetzeserfüllung, und stempelte also selbst wieder seine ἔργα ἀγαθά durch die gesetzliche Beziehung, die er ihnen giebt, zu ἔργοις νόμου. S. zu v. 20. Es bleibt demnach bei dem Ausspruch der Formula Concordiae Epit. III. Affirm. VII.: Credimus, docemus et confitemur, quod ad conservandam puram doctrinam de justitia fidei coram Deo necessarium sit, ut particulae exclusivae (quibus apostolus Paulus Christi meritum ab operibus nostris prorsus separat solique Christo eam gloriam tribuit) quam diligentissime retineantur, ut cum Paulus scribit: Ex gratia, gratis, sine meritis, absque lege, sine operibus, non ex operibus. Quae omnia hoc ipsum dicunt: Sola fide in Christum justificamur et salvamur. Eph. 2, 8. Rom. 1, 17. 3, 24. 4, 3 sqq. Gal. 3, 11. Ebr. 11. Vgl. Sol. decl. III. p. 691. ed Rech. — V. 29. Nachträglicher Beweis für die Richtigkeit des Satzes v. 28., dass nämlich nur der Glaube, nicht die Gesetzeswerke rechtfertigen. Der Beweis wird aus der unhaltbaren Consequenz geführt, welche die gegentheilige Annahme erzeugen würde. Würde der Mensch gerecht durch die ἔργα νόμου, so wäre Gott nur der Juden, nicht auch der Heiden Gott, da er nur den Juden den νόμος gegeben hat. ἤ] führt eine andere Annahme ein, die eben zu statuiren wäre, wenn der Satz v. 28. falsch wäre, vgl. 2, 4. Ἰουδαίων

ὁ θεὸς μόνον;] näml. ἐστίν. εἶναί τινος alicujus esse, Jemandem angehören, Luk. 20, 38. Gal. 3, 20. Gehört Gott nur den Juden an? Es ist also nicht nothwendig θεός zu wiederholen im Sinne von ἢ ὁ θεὸς Ἰουδαίων μόνον ἐστὶν θεός; — οὐχὶ καὶ ἐθνῶν;] bildet eine zweite selbstständige Frage, während die weniger beglaubigte lectio recepta οὐχὶ δὲ καὶ ἐθνῶν; nur den zweiten Theil der einen mit ἢ beginnenden Frage ausmacht. ναὶ καὶ ἐθνῶν] Gott ist auch der Heiden Gott, insofern er auch der Heiden Heiland ist. Dass er auch der Heiden Schöpfer, Herr und Richter sei, erkannte selbst der jüdische Partikularismus an. Hingegen bezeugte die Alttestml. Prophetie in der messianischen Verheissung von der Berufung der Heidenwelt auch das erstere, dass Gott der Heiden Gott als der Heiden Heiland sei. — V. 30. Paulus argumentirt ex concessis, nämlich aus der feststehenden Annahme von der Einheit Gottes. Ist er Einer, so muss auch sein Rathschluss über das Menschengeschlecht einer und derselbe sein. Wäre er nur der Retter der Einen, nicht auch der Andern, so wäre er selbst nicht Einer, sondern ein Doppelter. ἐπείπερ] quando semel, quandoquidem, weil einmal, das alte sintemal, setzt eine gewisse, zweifellose Sache. Die weniger beglaubigte, von Lachmann recipirte Lesart εἴπερ siquidem, wenn nämlich, ruht wohl nur auf Correktur oder Verwechselung der Abschreiber, da ἐπείπερ im N. T. ein ἅπαξ λεγόμενον ist. An sich gäbe auch εἴπερ einen guten Sinn. Denn auch sonst wird die rhetorische Wendung genommen, dass man sein Urtheil über eine Sache dahingestellt sein lässt, über welche die Entscheidung nicht zweifelhaft sein kann, wodurch die Gewissheit des fraglichen Gegenstandes sich nur desto schärfer markirt, vgl. 2 Thess. 1, 6. Da nun Gott Einer ist, so wird er sich auch gegen Juden und Heiden als Einer erweisen, indem er Juden wie Heiden durch den Glauben rechtfertigt. ὃς δικαιώσει] nicht etwa erst beim Weltgerichte, sondern das Futurum bezeichnet die fortwährend im Werden begriffene Handlung vgl. v. 20. 5, 19. Was immer gilt, kann sowohl als geschehen (Perf.), wie als geschehend (Praes.), wie auch als geschehen werdend (Fut.) dargestellt werden. περιτομήν — ἀκροβυστίαν] d. i. den Juden — den Heiden. So ἀκροβυστία 2, 26. περιτομή 4, 12. ἐκ πίστεως — διὰ τῆς πίστεως] Der Wechsel der Präposition (ἐκ Quell, διά Mittel) begründet keinen wesentlichen Unterschied der Bedeutung, vgl. Gal. 3, 8. Eph. 2, 8. Höchstens könnte angedeutet sein, dass der Unterschied, wenn ja einer, nur ein verbaler, kein realer sei, d. h. also in Wahrheit keiner. So läge in dem Wechsel der Präpositionen ein gewisses Paulinisches acumen. Itaque, sagt Calvin, subesse in verbis ironiam judico: acsi diceret, siquis vult habere differentiam Gentilis a Judaeo, hanc habeat, quod ille per fidem, hic vero ex fide justitiam consequitur. Indess findet die Abwechselung wohl nur aus rhetorischen Gründen statt. Auch die Weglassung oder Setzung des Artikels (πίστεως, τῆς πίστεως) ist unwesentlich, da bei dem in sich bestimmten Begriffe πίστις beides mit gleichem Rechte geschehen konnte. — V. 31. Mehrere neuere Ausleger finden in diesem Verse nach

dem Vorgange von Origenes, mit welchem übereinstimmend Theodoret erklärt: *ἄνωθεν γὰρ καὶ ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται τὰ περὶ τῆς πίστεως ἐθέσπισεν*, eine Wiederaufnahme des v. 21. in den Worten *δικαιοσύνη θεοῦ, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν* angedeuteten Gedankens. Es würde dann das Gesetz insofern durch die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben bestätigt, als schon im Pentateuch, wie das folgende Kapitel ausführt, Abraham als ein Exempel der Rechtfertigung durch den Glauben aufgeführt wird. Indess würden wir dann 4, 1. statt *οὖν* ein *γάρ* erwartet haben. Denn aus der blossen Behauptung, dass auch das Gesetz der Glaubenslehre zustimme, konnte nicht sogleich eine Folgerung (*οὖν*) abgeleitet werden, sondern es musste für sie vor allen Dingen der Beweis (*γάρ*) geführt werden. Dann aber passt die angegebene Auffassung auch nicht recht in den Zusammenhang. Die Frage *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως;* bezieht sich offenbar auf v. 28. zurück. Die Lehre, dass der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werke, schien eine gänzliche Abolition des Nomos zu involviren, und einem verderblichen Antinomismus Vorschub zu leisten. Diesem Einwande wird nun nicht dadurch hinlänglich begegnet, dass der Apostel zeigt, auch schon das Gesetzbuch lehre die Rechtfertigung durch den Glauben. Denn daraus würde nur folgen, dass das Gesetz sich selbst aufhebt. Es muss demnach die Bestätigung des Gesetzes in etwas Anderem gesucht werden. Es kann nun aber dieselbe weder darin gefunden werden, dass das Gesetz Erkenntniss der Sünde wirkt und so zu Christo führt, noch auch darin, dass das Gesetz in Christi Sühnopfertode zu seinem Rechte gekommen ist. Denn darin liegt doch immer nur eine Abolition des Gesetzes, vgl. v. 20. Gal. 3, 21—25. Eph. 2, 15. Col. 2. 14. Es kann demnach nur der Sinn sein: Wir richten das Gesetz auf, insofern aus dem Glauben der neue Gehorsam hervorgeht, die Liebe sich entwickelt, welche das *πλήρωμα νόμου* 13, 10. ist. Das frühere Aufrichten des Gesetzes, welches die Juden übten, war ein eigentliches *καταργεῖν,* insofern das Gesetz doch übertreten wurde, das *καταργεῖν* des *νόμος* hingegen, welches die Lehre vom Glauben übt, ist ein eigentliches *ἱστάναι,* insofern das Gesetz nun im heiligen Geiste vom Gläubigen erfüllt wird. „Der Glaube erfüllt alle Gesetze," sagt Luthers Glosse zu unserem Verse, „die Werke erfüllen keinen Tüttel des Gesetzes." Vgl. 8, 4. Gal. 5, 23. Allerdings ist das Gesetz ja nur in der Form der gebietenden Forderung und des damit verknüpften Fluches abgeschafft, vgl. Eph. 2, 15. Gal. 3, 13., dafür aber ist in dem Gläubigen der freie Gehorsam des Gesetzes wiederhergestellt Röm. 6, 14—18. Unser Vers enthält also nur einen beiläufig und vorläufig dazwischen geworfenen Gedanken, eine abrupte Zurückweisung eines naheliegenden Einwandes. Doch ist diese Weise ganz der Lebhaftigkeit des apostolischen Stiles angemessen, vgl. die Nebendeduction im Anfange unseres Kapitels. Wie die kurze Sentenz *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας,* womit v. 20. die Schilderung der Sündhaftigkeit der Heiden- und Judenwelt schliesst, K. 7, v. 7—25. weitläufiger erörtert wird, so wird unser *νόμον ἱστῶ-*

μεν, womit die eben gegebene Schilderung der Rechtfertigung aus dem Glauben schliesst, K. 8. v. 1—11 ausführlicher erläutert. Hier verweist der Apostel gleichsam nur vorgreifend auf seine später folgende gründlichere Deduction. Den angeregten Gedanken schon jetzt allseitig zu beleuchten, würde den Context seiner gegenwärtigen Hauptentwickelung zerstört haben. *καταργοῦμεν*] abolemus, wir heben auf, vgl. v. 3. 4, 14. Gal. 3, 13. *διὰ τῆς πίστεως*] insofern wir nämlich lehren, dass nur durch den Glauben die Rechtfertigung erlangt werde. Vgl. den Vorwurf der Gesetzesabolition, welcher von Seiten der Juden gegen den Paulus erhoben wurde, AG. 21, 28. *ἱστῶμεν*] stabilimus, confirmamus, wir richten auf, bestätigen. Wie hier *καταργεῖν* und *ἱστάναι,* so steht Hebr. 10, 9. *ἀναιρεῖν* und *ἱστάναι* gegenüber. *ἱστῶμεν* ist nicht etwa Konjunctiv, sondern Indicativ von *ἱστάω* abgeleitet, statt *ἵσταμεν* von *ἵστημι,* vgl. Winer II, §. 14. 1. f. S. 89. Uebrigens hat an unserer Stelle die von Lachmann recipirte Lesart *ἱστάνομεν* überwiegende Beglaubigung, obgleich allerdings der Numerus der Periode mehr die Form *ἱστῶμεν* empfiehlt. Einen der Sentenz unseres Verses entsprechenden Ausspruch des Herrn s. Matth. 5, 17. ff. Der Nomos kömmt in unserer Stelle nur nach seiner bleibenden sittlichen Substanz in Betracht, doch hatte an derselben auch das Ceremonialgesetz Theil, insofern es höhere ethische Ideen unter der irdischen und vergänglichen Hülle vorbildlich beschloss.

Viertes Kapitel.

Zwei enge mit einander verknüpfte Sätze sind es, welche der Apostel im Vorhergehenden K. 3, v. 21 ff. durchgeführt hat, erstens, dass der Mensch gerechtfertigt werde aus Gnaden allein durch den Glauben, nicht durch des Gesetzes Werke, und dann, was unmittelbar daraus folgt, dass diese Rechtfertigung nicht nur den Juden, den Inhabern des Gesetzes, sondern eben so sehr den Heiden zu Theil werde. Beide Sätze werden nun durch das Beispiel Abrahams bestätigt, — der erste auch durch den Ausspruch Davids, — Abrahams, des Stammvaters der Juden, des Vaters der Beschneidung, welcher den Juden als die höchste Autorität galt, auf dessen heiliges Exempel sie sich grade beriefen, wenn sie die Gerechtigkeit der Werke priesen und als den einzigen Weg der Rechtfertigung vertheidigten. Dass schon Abrahams Vorbild und Davids Zeugniss für die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben sprechen, beweiset, dass dieselbe allerdings nach 3, 21. von dem Gesetz und den Propheten vorausbezeugt war.

V. 1. *Τί οὖν ἐροῦμεν Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν εὑρηκέναι κατὰ σάρκα;*] Die sonst beim Apostel gewöhnliche Sprachformel *τί οὖν;* oder *τί οὖν ἐροῦμεν;* darf uns nicht verleiten, mit einigen Auslegern auch an unserer Stelle hinter *οὖν* oder *ἐροῦμεν* ein Fragzeichen zu setzen. Die zweite Frage würde dann lauten entweder: *ἐροῦμεν Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν εὑρηκέναι κατὰ σάρκα;* oder: *Ἀβραὰμ τ. πατ. ἡμ. εὑρ. κατὰ σάρκα;* Dann aber müsste man als Objekt zu *εὑρηκέναι* entweder *δικαιοσύνην* ergänzen, was willkührlich ist, oder ein unbestimmtes *τι,* was nur unter der Voraussetzung möglich wäre, dass Paulus selbst im Vorhergehenden den Gedanken erweckt hätte, Abraham könne etwas *κατὰ σάρκα* erlangt haben. Es ist also der Satz *τί οὖν — — κατὰ σάρκα;* als Eine Frage zu fassen: „Was werden wir demnach sagen, dass Abraham unser Vater gefunden habe nach dem Fleische?“ *κατὰ σάρκα* ist mit *εὑρηκέναι* nicht mit *τὸν πατέρα ἡμῶν* zu verbinden. Denn im letzteren Falle müsste Paulus geschrieben haben: *τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν κατὰ σάρκα;* Diese Wortstellung ist nun allerdings durch viele und bedeutende Autoritäten empfohlen, und Lachmann, der überdies noch *προπάτορα* für *πατέρα* liest, hat sie recipirt. Doch sieht sie einer absichtlichen Umstellung gar zu ähnlich, zumal da schon Origenes und Chrysostomus jene Verbindung statuirten. Das im N. T. ungewöhnliche, nur bei den Kirchenvätern zur Bezeichnung Abrahams als Stammvaters der Israeliten gebräuchliche *προπάτορα* aber ist nur als Glosse zu betrachten, welche verhüten sollte, dass *πατέρα ἡμῶν* nicht hier schon, wie 11. 12. 16. 17. 18. im geistlichen Sinne genommen werde. Es würde aber ferner auch die Frage: „Was sollen wir nun sagen, dass Abraham gefunden habe, unser Vater nach dem Fleische?“ einen falschen Sinn geben. Denn die Antwort wäre doch offenbar die: „Nichts hat er gefunden.“ Dies ist aber nicht gegründet. Denn Abraham hat allerdings etwas und zwar viel gefunden, nämlich die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Nichts gefunden hat Abraham nur durch die Werke des Gesetzes, d. i. *κατὰ σάρκα,* welches also nothwendig mit *εὑρηκέναι* zu verbinden ist. Dass *κατὰ σάρκα* dem Sinne nach = *ἐξ ἔργων* sei, beweiset v. 2., wo es durch diesen Ausdruck erklärt wird. Die gesetzliche Gerechtigkeit ist als eine aus der alten Natur des Menschen, der *σάρξ,* stammende, eine *δικαιοσύνη σαρκική,* im Gegensatze zur pneumatischen Glaubensgerechtigkeit, vgl. Gal. 5, 5. Der Apostel begreift Phil. 3, 4 — 6. unter der *πεποίθησις ἐν σαρκί* die leibliche Abstammung, die Beschneidung und die Gesetzeswerke, weil alles dieses blos natürlich menschlicher Beschaffenheit, ohne das göttliche *πνεῦμα* sich vollzieht; Gal. 3, 3. 6, 12. 13. bezieht sich *σάρξ* auf die Beschneidung und die Gesetzeswerke. Beides ist auch vom jüdischen Standpunkte aus unabtrennbar verbunden. *κατὰ σάρκα* bezieht sich demnach wohl auch an unserer Stelle auf Beides, die Beschneidung und die Gesetzeswerke. Paulus zeigt zunächst v. 2 ff., dass Abraham die Rechtfertigung nicht aus den Werken und dann v. 9 ff., dass er sie nicht durch die Beschneidung erlangt habe. In dem Ausdrucke *κατὰ σάρκα* liegt aber gleich die Antwort auf die

Frage eingeschlossen, nämlich dass Abraham auf diesem Wege nichts gefunden, d. i. erlangt habe. εὑρίσκειν, מָצָא, finden, erlangen, gewinnen, vgl. AG. 7, 46. — V. 2. enthält eine Begründung der in der Frage des vorigen Verses liegenden Verneinung. εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη] Paulus sagt nicht ἐξ ἔργων νόμου, weil dem Abraham der νόμος noch nicht gegeben war. Der Sache nach gilt aber der Ausdruck gleich. Der Talmud deducirte sogar aus Genes. 26, 5., dass Abraham schon das ganze mosaische Gesetz gehalten habe. ἐδικαιώθη ist hier nicht direkt und speciell s. v. a.: von Gott gerechtfertigt ward, sondern = gerechtfertigt ward im Allgemeinen, gerecht erfunden ward, wobei es unbestimmt gelassen ist bei wem? vgl. 3, 4. ἔχει καύχημα] habet gloriandi materiam. Er hat Grund sich zu rühmen, näml. gegen Menschen, nach menschlicher Weise. ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν] aber nicht gegen Gott, der Werkverdienst nicht anerkennt. So sagt der Apostel auch von sich selbst, er sei gewesen κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος, nennt dies aber eine πεποίθησις ἐν σαρκί, die ihn vor Gott nicht rechtfertigen könne Phil. 3, 4 ff. Die gegebene Interpretation unseres Verses ist die einzig natürliche und dem einfachen Wortlaute desselben angemessene. Dass dabei dem δικαιοῦσθαι eine allgemeinere und unbestimmtere Beziehung gegeben werden muss, ist eine verhältnissmässig geringe Schwierigkeit, da dem Worte doch an sich seine Grundbedeutung bleibt. Alle übrigen Interpretationsversuche sind aber entschieden gewaltsam und unhaltbar. Durch veränderte Interpunktion hat man die Auffassung in doppelter Weise zu erleichtern gesucht. Entweder: ἀλλ' οὐ· πρὸς τὸν θεόν. Doch ist diese Aushülfe schon deshalb zu verwerfen, weil die Betheuerungsformel nicht πρὸς τὸν θεόν, sondern πρὸς τοῦ θεοῦ, oder vielmehr μὰ τὸν θεόν lauten müsste, indem auch πρὸς τοῦ θεοῦ Beschwörungs- nicht Betheurungsformel wäre. Oder: εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη; „Denn ward Abraham aus Werken gerechtfertigt?“ Antwort: „Er darf sich rühmen, aber nicht vor Gott.“ Woraus also folgt, dass er nicht durch Werke gerechtfertigt ward. Doch ist diese Auffassung zwar ingeniös, aber gekünstelt. Es ist dagegen mit Recht erinnert worden, εἰ komme in der direkten Frage bei Paulus nicht vor; die Frage selbst nach der vorhergehenden sei unpassend; endlich sei der Antwortssatz in dieser Allgemeinheit unschicklich. Dem Gedankenzusammenhange nach würde diejenige Erklärung den schicklichsten Sinn geben, nach der ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν als minor eines Syllogismus betrachtet wird, so dass die conclusio zu ergänzen ist. „Denn wenn Abraham aus den Werken gerechtfertigt ward, so hat er Ruhm. Aber er hat keinen Ruhm bei Gott. Also ward er nicht aus den Werken gerechtfertigt.“ Doch hätte Paulus dann offenbar schreiben müssen: ἔχει καύχημα πρὸς τὸν θεόν· ἀλλ' οὐκ ἔχει. Theodorct endlich bemerkt: ἡ τῶν ἀγαθῶν ἔργων πλήρωσις αὐτοὺς στεφανοῖ τοὺς ἐργαζομένους, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίαν οὐ δείκνυσιν. So auch die übrigen griechischen Exegeten, Chrysost. Oecumen. Theophyl. Ward Abraham durch die

Werke gerechtfertigt, ist dann der Sinn, so kann er sich dessen wenigstens nicht in Bezug auf Gott rühmen, da dann seine Rechtfertigung nicht eine göttliche Wohlthat ist, sondern er selbst sie sich verdient hat. Indess das grade behaupteten ja die Juden, waren also dadurch nicht widerlegt. Ihre Widerlegung müsste daher in dem Schriftausspruche v. 3. enthalten sein. Doch wäre dieser dann durch ἀλλά, nicht durch γάρ eingeführt worden. — V. 3. Dass den Abraham Werkverdienst nicht vor Gott gerechtfertigt habe, erweiset die Schrift, in der Gott selbst ihm ein anderes Zeugniss giebt, dass er nämlich durch den Glauben, nicht durch die Werke die vor Gott geltende Gerechtigkeit erlangt habe. Die angeführte Schriftstelle ist aus 1 Mos. 15, 6. entnommen. Dort wird dem Abraham ein Sohn und eine zahlreiche Nachkommenschaft verheissen. Schon an sich nun ist jede göttliche Verheissung einer irdischen Gabe ein Unterpfand und Siegel der himmlischen Gnade. Der Glaube an die erstere schliesst demnach immer den Glauben an die letztere ein. Das göttliche Geschenk trägt stets den Charakter einer sakramentlichen Bestätigung der göttlichen Bundesgnade und Bundestreue. So sucht denn auch 1 Mos. 15, 1. der Herr in den Worten: „Fürchte dich nicht Abraham, ich bin dein Schild," vor allen Dingen Abrahams Vertrauen zu dieser seiner Bundestreue zu stärken. Ueberdies aber schloss die dem Abraham zugesicherte irdische Gabe selbst die Verheissung der höchsten himmlischen Gabe in ganz eigenthümlicher Weise in sich. Denn aus seiner leiblichen Nachkommenschaft sollte ja der von Urbeginn an verheissene Weibessaame hervorgehen. Der Glaube Abrahams an die verheissene Nachkommenschaft, von der aus der Segen über alle Völker sich verbreiten sollte, involvirte demnach den Glauben an den verheissenen Messias, den heiligen Weibessaamen und Schlangentreter, dessen Geburt an den Saamen Abrahams geknüpft ward, so dass nun die höhere göttliche Zusage mit der niederen stand und fiel. Offenbar nun zieht der Apostel an unserer Stelle besonders die bezeichneten Momente des Glaubens Abrahams in Betracht. Nicht insofern Abraham an die Geburt des Isaak und seiner leiblichen Nachkommenschaft glaubte, ward er an und für sich selbst gerechtfertigt vor Gott, sondern nur insofern dieser Glaube rückwärts wie vorwärts das Vertrauen auf die göttliche Gnade und auf die an die Geburt Isaaks geknüpfte Erscheinung des Messias in sich beschloss. Dies folgt schon von vorne herein aus dem Wesen der Paulinischen Rechtfertigungslehre. Denn wäre nicht Gottes Gnade in Christo, sondern nur die leibliche Nachkommenschaft das Objekt des rechtfertigenden Glaubens Abrahams gewesen, so hätte die Analogie des abrahamitischen und des christlichen Glaubens nur in der beiderseitigen subjektiven Gemüthsstimmung des Vertrauens bestanden. Hätte aber der Glaube als diese subjektive Gemüthsstimmung, als dieses geistliche Wohlverhalten, als diese gottwohlgefällige Tugend den Abraham nach Pauli Ansicht gerechtfertigt, so würde der Apostel damit selbst den Nerv seiner Rechtfertigungslehre durchschneiden. Denn wir haben erkannt, dass nach derselben der Glaube nicht um seiner subjektiven Beschaffenheit willen den Menschen

rechtfertige vor Gott, welche Behauptung als ein Rückfall in den gesetzlichen Standpunkt zu bezeichnen ist, sondern dass der Glaube den Menschen nur rechtfertige um seines Objektes und Inhaltes willen, welcher kein anderer ist, als Christus oder Gottes sündenvergebende Gnade in Christo. Auch Abraham kannte und umfasste im Glauben die Verheissung dieser Gnade und dieser Glaube ward ihm gerechnet zur Gerechtigkeit*) Dass dies wirklich die Meinung des Apostels sei, erweiset v. 4. und 5. auf das Unwidersprechlichste. Es heisst v. 3.: *Ἀβραὰμ ἐπίστευσε καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*, und v. 5.: *τῷ πιστεύοντι ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην*. Also auch die *πίστις* Abrahams, welche ihm zur Gerechtigkeit gerechnet ward, bestand darin, dass er glaubte an den, der die Sünder gerecht macht; wie denn auch der rechtfertigende Glaube Davids nach v. 6—8 keinen anderen Inhalt hatte. Dass schon Abraham auf den kommenden Messias gehofft, bezeuget der gekommene Messias selbst Joh. 8, 56. Es ist aber eine theologisch höchst unfruchtbare Exegese, wenn man den Alttestamentlichen Text stets nur das Minimum aussagen lässt, was die grammatisch-logische Interpretation für sich genommen in ihm zu finden vermag, mit Nichtberücksichtigung des gesammten Alt- wie Neutestamentlichen Schriftzusammenhanges und der speciellen Deutung des Herrn und seiner Apostel. Dass übrigens der Grad der Klarheit, Bestimmtheit und ununterbrochenen Stetigkeit des abrahamitischen Heilsglaubens nicht dem des christlichen gleich zu setzen ist, ist anzuerkennen, wenn nur dabei die wesentliche Identität ihres Inhaltes festgehalten wird. (Vgl. Delitzsch: die biblisch-prophetische Theologie, S. 231—257. 263—266. 281—288.). Wir haben schon den Zusammenhang des Protevangeliums mit der Isaaksverheissung sammt dem von seiner Nachkommenschaft ausgehenden Völkersegen angedeutet, welcher den Apostel zu seiner Auffassung des Abrahamsglaubens berechtigte. Daraus folgt aber auch, dass er das Schriftzeugniss, dass dem Abraham sein Glaube gerechnet sei zur Gerechtigkeit, nicht willkührlich zu einer Beziehung auf die Rechtfertigung erweitert habe, während es ursprünglich, wie Ps. 106, 31. (vgl. 4 Mos. 25, 12.), nur die göttliche Approbation einer einzelnen gottwohlgefälligen Handlung enthalte. Denn dem Abraham ward sein

---

*) Ich freue mich, dass auch Meyer jetzt diesem für die Neutestamentliche Rechtfertigungslehre, wie für den Alttestamentlichen Weissagungsbegriff unendlich wichtigen und folgenreichen Satze zustimmt. Er sagt: „Die allgemeine subjektive Natur des Glaubens überhaupt, ohne das specifische Object (Christum) hinzuzunehmen, genügt nicht (gegen Neand., Tholuck u. M.), um Abraham als den Vater aller an Christum Glaubenden zu begreifen, da sonst in ihm nur eine Präformation des Glaubens nach seiner psychologischen Qualität, nicht aber auch in Betreff des Inhalts, der doch grade beim rechtfertigenden Glauben die wesentliche und unterscheidende Pointe ist, gegeben wäre. — Uebrigens dient u. St. zum Beweis der justitia imputata, und was die kathol. Ausleger (auch noch Maier) dagegen vorbringen, ist lediglich in den Text hineingelesen.“

Glaube, dem Pinehas, von dem Ps. 106. die Rede, seine That gerechnet zur Gerechtigkeit, der Glaube Abrahams, des Bundes- und Glaubensvaters, war der specifische Glaube an die Bundesverheissung, die That des Pinehas eine vereinzelte heroische Grossthat, welche wegen ihres Scheines von Härte der besonderen göttlichen Billigung und lohnenden Bestätigung bedurfte, endlich erstreckte sich die Rechtfertigung Abrahams nur auf seine eigene Person, hingegen der Lohn des Pinehas „auf Geschlecht zu Geschlecht ewiglich.“ *ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ*] LXX.: *καὶ ἐπίστευσεν Ἀβρὰμ τῷ θεῷ*. Paulus stellt den Hauptbegriff, auf welchem der Nachdruck ruht, voran, *ἐπίστευσεν, οὐκ ἔργα ἐποιήσατο, οὐκ εἰργάσατο*. Die Partikel *δέ* gehört übrigens nur dem Citate, nicht dem Zusammenhange der Paulinischen Rede selbst an. Ueberdies setzt Paulus statt *Ἀβρὰμ* die erst später 1 Mos. 17, 5. auftretende und seitdem ausschliesslich gebräuchliche Form des Namens *Ἀβραάμ*. Er sollte ja auch hier als Vorbild und Vater der Völker, der Gläubigen, eingeführt werden. *καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*] wörtlich nach den LXX. Der hebräische Grundtext hat das Aktivum וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ, wobei Gott als Subjekt zu denken ist. *ἐλογίσθη* es ward zugerechnet, nämlich *τὸ πιστεῦσαι*, welches aus *ἐπίστευσεν* zu suppliciren. Winer III. K. 4. §. 49. 2. S. 427. *λογίζεσθαι* hat im Präsens zuweilen (vgl. v. 4. u. 5. dagegen v. 6.), im Aoristus passivus immer passive Bedeutung, weil für die aktive Bedeutung die mediale Aoristform *λογίσασθαι* existirt. In der hebraisirenden Construktionsweise *λογίζεσθαί τινί τι εἴς τι* (vgl. Ps. 106, 31.: וַתֵּחָשֶׁב לוֹ לִצְדָקָה) bezeichnet *εἰς* das Resultat der Zurechnung, vgl. 2, 26. Als Beweis nicht sowohl für die rechtfertigende Kraft des Glaubens, als vielmehr für den Lohn, der der Glaubenstreue ertheilt wird, wird die von Paulo citirte Genesisstelle 1 Makk. 2, 52. angeführt. — V. 4. u. 5. stellen zwei allgemeine antithetische Sätze über den Grund der Rechtfertigung auf, aus deren Anwendung auf den vorliegenden Fall Abrahams sich ergibt, dass ihm die Rechtfertigung ohne verdienstliche Vermittlung der Werke zu Theil ward. So enthält also v. 4. u. 5. eine Erläuterung von v. 3. *τῷ δὲ ἐργαζομένῳ*] Luther treffend: „dem aber, der mit Werken umgehet.“ Operantem vocat, sagt Calvin, non quisquis bonis operibus addictus est, quod studium vigere debet in omnibus Dei filiis: sed qui suis meritis aliquid promeretur: similiter non operantem, cui nihil debetur operum merito. Neque enim fideles vult esse ignavos: sed tantum mercenarios esse vetat, qui a Deo quicquam reposcant quasi jure debitum. *ὁ ἐργαζόμενος* hat also die prägnante Bedeutung des Werkthätigen, dessen Lebenselement die Werke sind, insofern er sie mit der Intention vollbringt, dadurch die *δικαιοσύνη θεοῦ* und die *σωτηρία* zu erlangen. Das metabatische *δέ* dient nur zur Bezeichnung des Ueberganges von einer Sache zu einer andern, oder zur äusserlichen Aneinanderreihung. *ὁ μισθός*] der gebührende Lohn, welcher auf Seiten des Empfängers Verdienst im eigentlichen Sinne des Wortes voraussetzt. *οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα*] Der Nachdruck ruht nicht auf *λογίζεται*, sondern auf *κατὰ χά-*

ριν, wie der Gegensatz κατὰ ὀφείλημα zeigt. Der Apostel will nicht aus dem Ausdrucke λογίζεσθαι an sich schon die Rechtfertigung aus Gnaden erweisen, was sprachwidrig wäre. Denn λογίζεσθαι heisst: in Rechnung bringen, anrechnen. Ob dies aus Gnaden oder nach Verdienst geschieht, lehrt die jedesmalige Sachlage, nicht das Wort an sich. Nicht dass dem Abraham sein Glaube zugerechnet ward, beweiset, dass er aus Gnaden gerechtfertigt ward, sondern dass ihm sein Glaube zugerechnet ward. Auch ein Werk kann zugerechnet werden vgl. Ps. 106, 31. Nach jener falschen Auffassung müssten wir überdies höchst unbequem vor κατὰ χάριν im Gedanken ein τοῦτο δ' ἐστίν ergänzen und noch dazu ein Zeugma statuiren, indem nach ἀλλά aus λογίζεται etwa ein δίδοται herauszunehmen wäre. Mit Recht ist bemerkt worden, dass der Apostel, wenn er dem λογίζεται jenen prägnanten Sinn der Zurechnung aus Gnaden untergelegt hätte, hätte schreiben müssen: οὐ λογίζεται δὲ, ὅ ἐστι χάρις, ὁ μισθὸς τῷ ἐργαζομένῳ, κατὰ ὀφείλημα αὐτὸν λαμβάνοντι, λογίζεται δὲ τῷ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐ. τ. δ. τ. ἀσεβῆ ἡ πίστις α. εἰς δικ. Dem Werkthätigen, ist vielmehr zu erklären, bringt Gott den Lohn nicht aus Gnaden, sondern aus Schuldigkeit in Rechnung. Die ἐργαζόμενοι, vorausgesetzt nämlich dass sie ποιηταὶ τοῦ νόμου in vollem Sinne des Wortes sind, haben also allerdings einen Anspruch auf den ihrem Verdienste entsprechenden Lohn. Zwar ist Gott auch ihnen in so fern nichts schuldig, als sie nur gethan haben, was sie zu thun schuldig sind Luk. 17, 10. Aber er hat nach seiner Güte diese Schuld auf sich genommen, sich durch Lohnverheissung ihnen verpflichtet, an deren Erfüllung sie nun allerdings gerechten Anspruch haben. τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ] Gegensatz zu τῷ ἐργαζομένῳ v. 4. Es ist also nicht ein solcher gemeint, der überhaupt keine guten Werke thut, sondern der sie nur nicht zum Zwecke seiner Rechtfertigung thut. πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ] Der ἀσεβής ist hier nicht speciell Abraham, der nach einer sich bei Philo, Josephus und Maimonides findenden, aus Josua 24, 2. abgeleiteten Tradition vor seiner Berufung Götzendiener gewesen sein soll. Denn der Satz ist, wie der Parallelismus von v. 4. und 5. ergibt, als allgemeine Sentenz zu fassen. δικαιοῦν τὸν ἀσεβῆ giebt einen stärkeren Contrast als δικαιοῦν τὸν ἄδικον. Um so mehr tritt auch die Energie des Glaubens hervor, welcher die ἀσέβεια im Vertrauen auf die göttliche χάρις überglaubt. πιστεύειν ἐπί τινα an Jemand glauben v. 24. AG. 9, 42. 11, 17. nach dem paulinischen Begriffe des rechtfertigenden Glaubens nicht verschieden von: „auf Jemand sein Vertrauen setzen.“ λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην] Die lateinische Kirche (Pelagius, Ambrosiaster, Vulgata) setzte zu diesen Worten noch hinzu: secundum propositum gratiae Dei (d. i. κατὰ τὴν πρόθεσιν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ nach Analogie von 2 Tim. 1, 9.). Dadurch sollte offenbar die Antithese vollständiger gemacht werden (τῷ ἐργαζομένῳ — λογίζεται — κατὰ ὀφείλημα, τῷ δὲ — πιστεύοντι — λογίζεται — κατὰ τὴν πρόθεσιν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ). Doch bedürfen wir dieses Zusatzes nicht, da dem Apostel, wie

der Gedankenzusammenhang lehrt, die Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit an und fur sich selbst identisch ist mit der Zurechnung der Gerechtigkeit aus Gnaden. Denn Glaube ist ihm im Akte der Rechtfertigung stets der Gegensatz der Werke und der Correlatbegriff der Gnade, vgl. 11, 6. Darum hat auch die evangelische Kirche den Ausdruck: „der Glaube wird zur Gerechtigkeit gerechnet“, weil dies aus Gnaden um der Gerechtigkeit Christi willen geschieht, mit gutem Rechte für gleichgeltend mit dem Satze: „Christi Gerechtigkeit wird dem Gläubigen zur Gerechtigkeit gerechnet“ erklärt. Die Anwendung des allgemeinen Inhaltes von v. 4. u. 5. auf den Fall Abrahams ergibt sich von selbst. Denn dem Abraham ward sein Glaube gerechnet zur Gerechtigkeit (v. 3.), also war er ein solcher, der nicht mit Werken umging, sonst hätte er den Lohn der Gerechtigkeit als schuldigen Verdienst empfangen, sondern der an den glaubte, der die Gottlosen gerecht macht, der also *χωρὶς ἔργων* gerechtfertigt ward. — V. 6—8. Bestätigung des Inhaltes von v. 5. durch das Zeugniss Davids. Perapposite, sagt Bengel, post Abrahamum introducitur David: quia uterque in Messiae progenitoribus promissionem suscepit et propagavit. Mosi nulla directa promissio data est de *Messia:* quia hic ei opponitur, neque ex Mosis stemmate prognatus est. Der Form nach (*καθάπερ*) tritt das Zeugniss, und demnach auch das Beispiel Davids nur als untergeordnete Bestätigung der an Abrahams Exempel erwiesenen Rechtfertigungslehre auf, doch bildet es an sich einen neuen, selbstständigen Beleg zu derselben. Und in der That war die Anführung Davids nächst der Abrahams besonders passend, weil Christus ein Sohn Davids war und genannt ward, und dem David nächst dem Abraham die bestimmteste Verheissung des Messias gegeben worden war, überdies Abraham zwar vor, David aber nach dem Gesetze lebte. *καθάπερ καί*] sicuti etiam, wie denn auch, 2 Cor. 1, 14. 1 Thess. 3, 6. 12, 4, 5. Hebr. 4, 2. 5, 4. *λέγει τὸν μακαρισμόν*] die Seligpreisung ausspricht, nur ein gewählterer Ausdruck für *μακαρίζει. μακαρισμός* ist nämlich nicht zu verwechseln mit *μακαρία.* Es heisst nicht: David spricht die Seligkeit aus, die ein Mann besitzt u. s. w., sondern: David spricht die Seligpreisung des Mannes aus u. s. w., d. h. er preist den Mann selig. *ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην*] Es ist allerdings nicht mit den älteren protestantischen Exegeten zu *δικαιοσύνην* zu ergänzen: *Χριστοῦ*, wodurch wir die Lehre von der justitia Christi imputata in unmittelbar biblischem Ausdrucke erhalten würden. Doch ergibt sich die Richtigkeit dieser protestantischen Lehre aus dem Paulinischen Gedankenzusammenhange von selbst. Denn dass Gott dem Gläubigen Gerechtigkeit zurechnet oder in Rechnung schreibt, die er an sich nicht besitzt, geschieht eben, wenn dabei nicht Ungerechtigkeit und Willkühr von Seiten Gottes statt finden soll, nur auf Grund der vorhandenen Gerechtigkeit Christi, welche als eine stellvertretende, von uns im Glauben angeeignet, uns zugerechnet wird. Dass aber an unserer Stelle der sonst gebräuchliche terminus technicus *δικαιοῦν* mit *λογίζεσθαι δικαιοσύνην* vertauscht ist, beweiset aufs Neue, dass die Rechtfertigung nicht in einem physischen Gerechtmachen,

sondern in einem actus forensis des Gerechterklärens besteht. *χωρὶς ἔργων*] mit *λογίζεται* zu verbinden. In der angeführten Psalmstelle (aus Ps. 32, 1. 2. wörtlich nach den LXX entnommen) werden zwar die *ἔργα* nicht direkt ausgeschlossen, insofern aber in derselben die Rechtfertigung als bestehend in der Sündenvergebung definirt wird, versteht es sich von selbst, dass bei ihr nicht die Werke in Betracht kommen. Denn Sündenvergebung bildet den Gegensatz zum Werkverdienste. Auch spricht der Psalm nicht ausdrücklich von der Rechtfertigung. Insofern aber die *μακαρία*, wie die *σωτηρία*, nur als Folge der *δικαιοσύνη θεοῦ* vorhanden ist, muss, wenn jene auch diese in die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* gesetzt werden. *ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι*] Hebr. חֲטָאָה (von כָּסָה) כְּסוּי. Gott bedeckt die Sünden, so dass sie nicht zum Vorschein kommen, d. h. er übergiebt sie der Vergessenheit, er schenkt, erlässt sie. Augustin, in Ps. l. l.: Si texit Deus peccata, noluit animadvertere; si noluit animadvertere, noluit punire. *οὐ μὴ λογίσηται*] Das verstärkende *οὐ μή* (von dem was auf keine Weise geschehen wird oder soll) wird im N. T. nur und zwar am gewöhnlichsten mit dem Conjunct. Aorist. oder mit dem Indik. Futur. construirt, bei den Classikern auch mit dem Conjunct. Praesentis. Die Hermann'sche Regel, dass der Conj. Aor. in re incerti temporis stehe, findet wenigstens im N. T. keine Anwendung. Zwar könnte unsere Stelle ihr gemäss erklärt werden, aber z. B. nicht 1 Thess. 4, 15. Vgl. Winer III, K. 5. §. 60. 3. S. 592 f. Unsere Stelle belehrt uns, dass *δικαιοῦν* gleichgeltend sei mit *λογίζεσθαι δικαιοσύνην, μὴ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν, ἀφιέναι τὰς ἀνομίας, ἐπικαλύπτειν τὰς ἁμαρτίας,* dass demnach die protestantische Kirche vollkommenen Schriftgrund hat, wenn sie Rechtfertigung und Sündenvergebung identificirt, hingegen Rechtfertigung und Heiligung unterscheidet. —

Obgleich nun David v. 7. und 8. im Allgemeinen alle diejenigen selig gepriesen, denen die Sünden vergeben sind, so hätte doch behauptet werden können, diese Seligpreisung erstrecke sich nur auf die *περιτομή*, auf die *Ἰουδαῖοι περίτμητοι*, zu denen David selbst gehört habe. Deshalb fügt der Apostel v. 9. die Frage hinzu: *Ὁ μακαρισμὸς — ἀκροβυστίαν;* womit er zu dem zweiten Punkte übergeht, den er durch das Beispiel Abrahams belegen wollte, nämlich dass es nicht nur eine Bestätigung dafür sei, dass die Gerechtigkeit aus dem Glauben kömmt, sondern auch dafür, dass sie gleichmässig Heiden, wie Juden zu Theil werde.

V. 9. *Ὁ μακαρισμὸς οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν περιτομήν;*] Einige wollten *πίπτει* ergänzen. Doch ist cadere in aliquem ein im Griechischen ungebräuchlicher Latinismus. Auch lässt sich nicht wohl *λέγεται* (aus v. 6. vgl. Hebr. 7, 13.) suppliren. Denn Paulus fragt nicht, ob David seine Seligpreisung nur auf die Beschneidung oder auch auf die Vorhaut beziehe, sondern ob sie an und für sich selbst nur auf die eine oder auch auf die andere zu beziehen sei? Man bleibt also am besten bei der einfachsten Ergänzung eines *ἐστίν*. Das *οὖν*

folgert aus dem v. 7. und 8. enthaltenen μακαρισμός. ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν;] oder auch. Das καὶ zeigt, dass im Vorhergehenden ἐπὶ τὴν περιτομὴν im ausschliessenden Sinne der Juden gesagt ist = ἐπὶ τὴν περιτομὴν μόνον. Einige Codices setzen auch dieses μόνον, offenbar nur aus eigener Suppletion, hinzu. περιτομή, ἀκροβυστία Abstr. pro concreto, vgl. 2, 26. 3, 30. λέγομεν γὰρ κτλ.] Der Nachdruck liegt auf τῷ Ἀβραάμ. Denn wir sagen, dass dem Abraham sein Glaube gerechnet ward zur Gerechtigkeit. Da dieser nämlich zuerst die Beschneidung empfing, so kann es fraglich sein, ob er schon vor der Beschneidung oder erst als Beschnittener, und dann vielleicht auch um der Beschneidung willen gerechtfertigt ward. Diese Frage wird im folgenden Verse beantwortet. Wollte man den Nachdruck auf ἐλογίσθη legen, so müsste man dem Worte die prägnante Bedeutung „aus Gnaden, ohne Werkverdienst zurechnen" beilegen, die es an sich nicht hat, vgl. zu v. 4. — V. 10. πῶς οὖν ἐλογίσθη;] sc. αὐτῷ. Wie, auf welche Weise? nicht: in welchem Zustande? als ob Paulus πῶς ἔχοντι oder ποίῳ ὄντι geschrieben hätte. Vielmehr ist die Frage an sich noch unbestimmt und wird erst durch das folgende ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ; genauer bestimmt. οὐκ ἐν περιτ. — ἀκροβ.] Denn von der Rechtfertigung Abrahams wird schon Genes. 15., von seiner Beschneidung aber erst Genes. 17. gehandelt. Letztere ward durch Gottes Befehl erst mehrere (mindestens 14) Jahre nach der ersteren eingesetzt. — V. 11. Die Beschneidung war nicht Mittel, sondern Folge der Rechtfertigung und zwar Folge in der Form des bestätigenden Siegels, wodurch zugleich implicite dem etwaigen Einwande vorgebeugt ist, dass die Beschneidung nach Pauli Ansicht völlig unnütz und bedeutungslos gewesen sei. καὶ σημεῖον ἔλαβε περιτομῆς] Der Genitiv ist genit. appositionis, also = καὶ σημεῖον ἔλαβεν ὅ ἐστι περιτομή, das Zeichen, das in der Beschneidung bestand. Vgl. AG. 4, 22.: τὸ σημεῖον τοῦτο τῆς ἰάσεως. Jak. 1, 12.: ὁ στέφανος τῆς ζωῆς. Eph. 6, 17.: ἡ μάχαιρα τοῦ πνεύματος. Die von Bengel und Griesbach empfohlene Lesart περιτομὴν ist diplomatisch nicht hinlänglich beglaubigt und am leichtesten aus Irrthum der Abschreiber wegen der benachbarten Accusative (σημεῖον, σφραγῖδα) zu erklären. Auch hätte Paulus schreiben müssen καὶ σημεῖον ἔλαβε περιτομὴν καὶ σφραγῖδα oder καὶ ἔλαβε περιτομὴν σημεῖον καὶ σφραγῖδα. Die Wortstellung καὶ σημεῖον ἔλαβε περιτομῆς ist übrigens nur aus rhetorischer Rücksicht gewählt, weil sie volltönender, feierlicher und wohlklingender als entweder καὶ σημεῖον περιτομῆς ἔλαβε oder auch καὶ ἔλαβε σημεῖον περιτομῆς. Der Ausdruck σημεῖον ist an sich nicht identisch mit σημεῖον διαθήκης, אוֹת בְּרִית Genes. 17, 11., sondern er bedeutet einfach das Zeichen, welches Abraham an seinem Leibe trug, wodurch er sich von den Unbeschnittenen unterschied. Die religiöse Bedeutung dieses Zeichens geben erst die gleich folgenden Worte an. σφραγῖδα] bildet die Apposition zu σημεῖον περιτομῆς, dass es ein Siegel sei, als Sie-

gel, metaphorischer Ausdruck für: als Bestätigung, Bekräftigung, Unterpfand. Vgl. 1 Cor. 9, 2.: ἡ γὰρ σφραγὶς τῆς ἐμῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε. 2 Tim. 2, 19. Joh. 6, 27. Das untergedrückte Siegel bestätiget und bekräftiget den Inhalt einer Handschrift. So war also die gottverordnete Beschneidung dem Abraham gleichsam eine Besiegelung der Gerechtigkeitserklärung, die ihm von Seiten Gottes zu Theil geworden war. Auch im Targum zum hohen Liede 3, 8. ist vom Siegel der Beschneidung חֲתִימַת מִילָה die Rede, wie denn auch zum Beschneidungsformular die Worte gehörten: Benedictus sit, qui sanctificavit dilectum ab utero, et signum (אות) posuit in carne, et filios suos sigillavit (חתם) signo foederis sancti. Der Bund, den Gott mit Abraham schon K. 15. vgl. besonders v. 18. schloss, und der demnach K. 17. nur erneuert ward, war ein Bund der Gnade und Verheissung von Seiten Gottes. K. 17, 11. wird die Beschneidung als Zeichen dieses Bundes eingesetzt. Wie nun Gott mit Abraham im Bunde stand durch Gnadenverheissung, so stand Abraham mit Gott im Bunde durch den Glauben. Der göttlichen Bundesgnade entspricht die abrahamitische Glaubensgerechtigkeit. Mit Recht konnte demnach der Apostel die Beschneidung, welche nach Alttestamentlichem Texte ein Bundeszeichen war, zugleich als Siegel der Glaubensgerechtigkeit bezeichnen. τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως] der Gerechtigkeit des Glaubens, d. i. der Gerechtigkeit, die der Glaube wirkte, die ihren Grund im Glauben hatte. τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ] nämlich σχεθείσης. Es scheint nahe zu liegen δικαιοσύνης τῆς πίστεως zu Einem Begriffe zu verbinden: der Glaubensgerechtigkeit, und dann τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ auf diesen Gesammtbegriff zu beziehen: der Glaubensgerechtigkeit, die er in der Vorhaut erlangt hatte. Doch einmal hätte dann Paulus der Deutlichkeit halber schreiben müssen: σφραγῖδα τῆς ἐκ πίστεως δικαιοσύνης τῆς κτλ. Dann aber zeigt auch das folgende πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας v. 11., τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ πίστεως v. 12., dass in unserem Verse der Nachdruck auf τῆς πίστεως, nicht auf τῆς δικαιοσύνης liegt. Denn der Apostel hätte sonst v. 11. εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πίστει δικαιωθέντων, nicht πάντων τῶν πιστευόντων geschrieben. Τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ ist demnach mit τῆς πίστεως, nicht mit τῆς δικαιοσύνης zu verknüpfen. „Und er empfing das Zeichen der Beschneidung, als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er in der Vorhaut hatte.“ Der Apostel fasst die Beschneidung hier nur als Bundes- und Gnadensiegel auf, die andere Bedeutung derselben, dass sie nämlich zugleich ein Symbol der inneren Herzensbeschneidung (nach Philo ein σύμβολον τῆς τῶν ἡδονῶν ἐκτομῆς) war, zieht er hier nicht direkt in Betracht. In der That ist aber die Heiligung der Gläubigen selbst ein Siegel ihrer vorhandenen Glaubensgerechtigkeit. Denn ohne Rechtfertigung durch den Glauben kein neues Leben, das neue Leben legt also Zeugniss ab für die vorhandene Rechtfertigung, der es demnach selbst zum Siegel dient. Ist übrigens die Beschneidung σφραγίς der δικαιοσύνη πίστεως, so

versteht sich von selbst, dass da im N. B. in der Taufe ein neues σημεῖον σφραγιστικὸν gestiftet ist, die Beschneidung aufgehoben ist. Vgl. Col. 2, 11. 12. Caeterum, sagt Calvin, quod in Abrahae persona circumcisio posterior justitia fuit, non semper in sacramentis locum habet: sicut apparet in Isaac et posteris: sed Deus semel edere tale ab initio specimen voluit, ne quis externis rebus salutem affigeret, wobei freilich eben so sehr die entgegengesetzte, spiritualistische Einseitigkeit zurückgewiesen werden muss. Unsere Stelle ist wichtig zur Constituirung des Sakramentsbegriffes, insofern nach ihr das sakramentliche Zeichen sowohl im Gegensatze zum opus operatum, als zur blossen nota professionis, als Siegel der göttlichen Gnadenverheissung, welche nur mit dem Glauben umfasst werden kann, auftritt. Es ist mit Augustin zu reden verbum visibile, sichtbares Gnadenwort. εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν κτλ.] wird von einigen Auslegern ἐκβατικῶς genommen = καὶ οὕτως ἐγένετο πατήρ. Energischer aber und der biblischen Anschauungsweise entsprechender nimmt man es τελικῶς: damit er würde u. s. w. Gut sagt schon Theodoret: ὁ γὰρ τῶν ὅλων θεὸς προειδὼς ὡς θεὸς, ὡς ἕνα λαὸν ἐξ ἐθνῶν καὶ Ἰουδαίων ἀθροίσει, καὶ διὰ πίστεως αὐτοῖς τὴν σωτηρίαν παρέξει, ἐν τῷ πατριάρχῃ Ἀβραὰμ ἀμφότερα προδιέγραψε. — πατέρα πάντων τῶν πιστ. δι' ἀκροβυστίας] Es ist hier natürlich von der geistlichen Vaterschaft Abrahams die Rede. Es existirt Eine grosse Familie der Gläubigen, an deren Spitze Abraham der Glaubensvater steht. Abraham ist Stifter und Haupt dieser Familie und als solcher Vater der Gläubigen. In der geistlichen Deutung der Vaterschaft Abrahams ist schon der Herr vorangegangen Joh. 8, 37. 39. vgl. Luk. 3, 8. In der That war die schon vor der Beschneidung vorhandene und durch die Beschneidung nur besiegelte Glaubensgerechtigkeit Abrahams ein starkes Zeugniss für die an keine äusseren Bedingungen geknüpfte Universalität der göttlichen Gnade. Die später eintretende, nationale, an leibliche Abstammung und äusseren Cultus geknüpfte Beschränkung des Reiches Gottes war schon während der Zeit ihres Bestandes keine absolute, wie die dem Gotte Israels sich anschliessenden gläubigen Heiden erweisen, und deutete in der Prophetie auch an und für sich selbst auf die Zeit der einstigen Entschränkung hin. δι' ἀκροβυστίας in, bei Vorhaut, vgl. 2, 27.: διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς. — εἰς τὸ λογισθῆναι κτλ.] erläutert in Parenthesi die vorhergehenden Worte εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα κτλ. Abraham sollte Vater aller Gläubigen aus den Heiden sein, d. i. auch den Gläubigen aus den Heiden sollte die Gerechtigkeit zugerechnet werden. καὶ αὐτοῖς] wie dem Abraham selbst. Das in den Gedankenzusammenhang ganz passende καί, welches Lachmann nach einigen kritischen Zeugnissen getilgt hat, ist nur durch Irrthum des Auges der Abschreiber (veranlässt durch das vorhergehende και in λογισθῆναι) ausgefallen. τὴν δικαιοσύνην] von der schon die Rede war, nämlich die δικαιοσύνη πίστεως. Daher der Artikel. — V. 12. Abraham ist nicht nur der gläubigen Heiden, sondern auch der Juden geistlicher Vater, vorausgesetzt nämlich, dass auch sie ihm

als seine ächten Kinder nicht nur in der Beschneidung, sondern auch im Glauben ähnlich sind. Schon durch das A. T. zieht sich die Unterscheidung des leiblichen, bloss äusserlich beschnittenen und des geistlichen, am Herzen beschnittenen, wahren Israels hindurch. Vgl. 5 Mos. 10, 16. 30, 6. Jer. 4, 4. *καὶ πατέρα περιτομῆς*] bezieht sich auf *εἰς τὸ εἶναι αὐτόν* v. 11. zurück: *καὶ* (*εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν*) *πατέρα περιτομῆς*. Damit die Juden dies nicht im fleischlichen Sinne missverstehen, setzt Paulus sogleich als nothwendige Beschränkung und erläuternde Bestimmung hinzu: *τοῖς οὐκ κτλ. ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσι κτλ.*] Dativ. commod.: „für die, welche u. s. w.“ Man hätte erwartet, der Apostel würde im Genitiv fortfahren: *καὶ πατέρα περιτομῆς τῶν οὐκ κτλ. ἀλλὰ καὶ τῶν στοιχούντων κτλ.*, oder vielmehr: *καὶ πατέρα περιτομῆς, τουτέστι* (oder *λέγω δὲ*) *τῶν οὐκ κτλ.* Doch sagt man auch *εἰμί τινι πατήρ*, vgl. Apok. 21, 7.: *καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός*. Luc. 7, 12.: *υἱὸς μονογενὴς τῇ μητρὶ αὐτοῦ*. Der Uebergang in den schärfer markirenden Dativ („ich bin dir ein Vater“ markanter als „ich bin dein Vater“) kann also nicht auffallen. *τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον*] wie die ungläubigen Juden, die nichts als leibliche Nachkommen Abrahams waren, denen Abraham nicht Vater im Paulinischen Sinne des Wortes, d. i. nicht geistlicher Glaubensvater war. Ueber die Ausdrucksform *οἱ ἐκ περιτομῆς* s. zu 2, 8. *ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσι τοῖς ἴχνεσι κτλ.*] Zur Erläuterung des Ausdruckes ist nicht zu vergleichen Gal. 5, 25.: *πνεύματι στοιχεῖν*, oder AG. 9, 31.: *πορεύεσθαι τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου*, oder Phil. 3, 16.: *τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι*, in welchen Beispielen der Dativ als Dativ der Norm zu betrachten ist und die Metapher nur in dem Worte *στοιχεῖν* (wandeln = leben) liegt. Vgl. AG. 21, 24. Vielmehr behält in der Formel *τοῖς ἴχνεσί τινος στοιχεῖν* oder *βαίνειν* der Dativ seine ursprüngliche, lokale Bedeutung und antwortet auf die Frage: Wo? „Auf den Fussstapfen Jemandes gehen.“ Auch ist in dieser Formel nicht nur das Wort *στοιχεῖν*, sondern die ganze Redensart metaphorisch = „Jemandem nachahmen.“ Die Redensart: „auf den Fussstapfen des Glaubens, welchen Abraham in der Vorhaut hatte, wandeln“, für: „den Glauben, welchen Abraham in der Vorhaut hatte, nachahmen“, ist nicht ohne poetische Kühnheit gewählt. Fassen wir nun die grammatische Construktion des Satzes ins Auge, so scheint es als müssten *οἱ οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον* verschieden sein von *οἱ στοιχοῦντες κτλ.*, denn wären sie dieselben, so hätte man nicht *τοῖς στοιχοῦσι*, sondern *στοιχοῦσι* ohne Artikel erwartet: *καὶ πατέρα περιτομῆς, τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ στοιχοῦσι τοῖς ἴχνεσι τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ*. Deshalb haben auch schon die Peschito, Vulgata, Theodoret *τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον* sc. *οὖσι* auf die Juden, *ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσι κτλ.* auf die Heiden bezogen. „Dass er ein Vater sei der Beschnittenen, nicht nur der Beschnittenen (der Juden), sondern auch derer, die in den Glaubensfussstapfen des unbeschnittenen Abrahams wandeln (d. i. der gläubigen Heiden).“ So auch Luther. Doch einmal könnte es dann nicht

heissen: τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον, sondern es müsste heissen: οὐ τοῖς ἐκ περιτομῆς μόνον, wie auch einige unbedeutende Codices offenbar nur als Correktur lesen. Im ersten Falle würde durch οὐκ das ἐκ περιτομῆς μόνον εἶναι, im zweiten Falle das πατέρα εἶναι negirt. Mit einigen Auslegern anzunehmen, Paulus habe τοῖς οὐκ für οὐ τοῖς geschrieben, hiesse eine eben so missverständliche, als beispiellos harte Inversion statuiren. Ferner aber ist es auch ganz undenkbar, dass Paulus noch einmal den schon v. 11. ausgesprochenen Satz, dass Abraham der gläubigen Heiden Vater sei, lästig und schleppend wiederholt haben sollte, und noch dazu in einer unangemessenen Form (denn statt ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσι τοῖς ἴχνεσι κτλ. was auch zur Bezeichnung der gläubigen Juden dienen könnte, hätte man wenigstens erwartet: ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀρκοβύστοις τοῖς στοιχοῦσι κτλ.), hingegen die Forderung, dass auch die Juden den Glauben haben müssten, um in Wahrheit Abrahams Kinder zu sein, die man dem Gedankenzusammenhange nach nothwendig erwartete, gänzlich sollte unberührt gelassen haben. Es bleibt demnach nichts übrig, als in den Worten τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσι κτλ. eine Beschreibung der gläubigen Juden zu finden. „Dass er ein Vater der Beschnittenen sei, derer die nicht nur Beschnittene sind, sondern auch den Glauben des unbeschnittenen Abraham nachahmen." So nur entspricht v. 12. vollkommen dem 11. Verse. Abraham, ein Vater der gläubigen Heiden v. 11. und ein Vater der gläubigen Juden v. 12. Es muss demnach zugestanden werden, dass der Artikel τοῖς vor στοιχοῦσι irrig wiederholt sei, wobei richtig bemerkt worden ist, dass Paulus negligenter Weise bei ἀλλὰ καί so fortfahre, als ob er vorher οὐ μόνον τοῖς geschrieben hätte. Es könnte hier an den Canon des Calvin erinnert werden, den er zu 2, 8. ausspricht: Ex aliis enim discenda est eloquentia: hic sub contemptibili verborum humilitate spiritualis sapientia quaerenda est. Doch ist zu bedenken, dass sich Negligenzen des Ausdruckes auch wohl bei den beredtesten und korrektesten Schriftstellern finden. — Mit Absicht sagt der Apostel aber nicht: „derer, die dem Glauben Abrahams nachfolgen," sondern: „derer, die dem in der Vorhaut bewiesenen Glauben Abrahams nachfolgen", um so den Juden nochmals allen Stolz auf ihre Beschneidung zu benehmen. —

Der Apostel begründet v. 13—17. den Satz, dass Abraham Vater aller Gläubigen, nicht nur der Beschnittenen sei. Denn darauf läuft die mit v. 13. beginnende Argumentation in den Worten des 16. Verses: ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν hinaus. Die Begründung wird aber in dem Satze aufgestellt, dass dem Abraham und seinen Kindern die Verheissung des Erbes nicht unter Vermittelung des Gesetzes, sondern lediglich unter Vermittelung der Glaubensgerechtigkeit gegeben sei. Denn wären nur die, welche unter dem Gesetze sind, d. i. wären nur die Beschnittenen Erben der Verheissung, so wären allerdings die Heiden ausgeschlossen und Abraham wäre demnach nur der beschnittenen Juden, nicht auch der gläubigen Heiden Vater. V. 13. γάρ] denn, dient zur Begründung des Satzes, dass Abraham der Gläubigen, nicht

blos der Beschnittenen Vater sei. *διὰ νόμου*] nicht: beim Gesetze, d. i. indem er das Gesetz hatte, wie 2, 27. 4, 11. Auch ist *διὰ νόμου* an sich nicht s. v. a. *διὰ δικαιοσύνης νόμου* oder *δι' ἔργων νόμου*, sondern allgemeiner: unter Vermittelung des Gesetzes, mittelst des Gesetzes, denn das Gesetz concurrirte in keiner Weise als Medium der Verheissung, vgl. *χωρὶς νόμου* 3, 21. Allerdings aber kann die an sich gleichfalls zu enge Worterklärung des Grotius: sub conditione observandi legem, als nicht unpassende Sinnumschreibung gelten. Der *νόμος* tritt hier der vorher namhaft gemachten *περιτομή* entsprechend auf, insofern eben vom gesetzlichen Standpunkte aus die Beschneidung nur als Verpflichtungszeichen zur vollständigen Gesetzeserfüllung betrachtet wurde, vgl. Gal. 5, 3. *ἡ ἐπαγγελία*] sc. *ἐγένετο*. Mit dem Worte *ἐπαγγελία* verbindet der Apostel immer den Begriff der freien, unbedingten Gnadenverheissung, vgl. Gal. 3, 18.: *εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας· τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐξ ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός.* — *ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*] noch auch seinem Samen. In negativen Sätzen setzen Griechen und Lateiner *ἤ* und aut, wo in positiven Sätzen *καί* und et steht, vgl. Matth. 5, 17. mit Röm. 3, 21. Das *σπέρμα* sind hier offenbar die Gläubigen, als die geistlichen Kinder Abrahams, vgl. v. 16. Im A. T. war zunächst dem Abraham und seiner leiblichen Nachkommenschaft der irdische Besitz des Landes Canaan als Erbtheil verheissen. Der Apostel gelangt aber auf verschiedenem Wege zur geistlichen Deutung dieser Verheissung. Zuerst ist ihm die Geschichte der Geburt Isaaks gemäss der typischen Beschaffenheit der ganzen Alttestamentlichen Geschichte ein Allegorumenon, vgl. Röm. 9, 7—9. Gal. 4, 22—31. Isaak, der Same Abrahams, dem das Erbe zugesichert war, war der Sohn der Verheissung, der Sohn der Freien, Ismael hingegen der Sohn der Magd, auf natürlichem Wege gezeugt. Jener bildet die Gemeinde der Gläubigen, der vom Gesetzesfluche Befreiten, durch Gottes Gnadenverheissung geistlich Gezeugten ab, dieser die Gemeinde der nach dem Fleische Lebenden, die mit sarkischen Gesetzeswerken umgehen und unter der Gesetzesknechtschaft stehen. Nur die ersteren sind Erben des geistlichen Canaans, der *ζωὴ αἰώνιος*, der *δόξα ἐπουράνιος*. Zu dieser Auffassung berechtigt ihn die Thatsache, dass durch Abrahams Samen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten. Dieser Same war aber sowohl nach dem Protevangelium, wie auch nach dem Gesammtinhalte der Alttestamentlichen Prophetie kein anderer als Christus, der verheissene Weibessame, der wahre Israel Jes. 49, 3., der in welchem das israelitische Volk zu seiner Blüthe, Vollendung und zur Erfüllung seiner Bestimmung gelangte. Ist Christus der wahre Same Abrahams, in dem jede niedere *ἐπαγγελία*, dem Israel *κατὰ σάρκα* geschehen, sich zur höheren, himmlischen Verheissung aufhebt, so sind auch alle Gläubigen, sowohl aus Juden, wie aus Heiden, sowohl in der vor- als in der nachchristlichen Zeit, als solche, die da in Christo sind, Abrahams wahrer Same und mit Christo Erben des ewigen Lebens. Gal. 3, 16. 29. Röm. 8, 17. Endlich bezieht der Apostel die Genes. 12, 3. dem Abraham gegebene Verheissung, dass in ihm selbst alle Völker ge-

segnet werden sollen, auf den den Gläubigen verheissenen Segen der Gerechtigkeit und der Gabe des Geistes. Gal. 3, 6—9. 14. Indem sie durch den Glauben gesegnet werden, werden sie in Abraham gesegnet, d. i. wie Abraham, der Glaubensvater, als dessen geistliche Kinder die Gläubigen betrachtet werden. Wie er als leiblicher Vater an der Spitze des leiblichen Israels steht, so steht er auch als geistlicher Vater an der Spitze des geistlichen Israels, welches gleichsam aus seinem Glaubensgeiste gezeugt ist, weil auf ihm der Geist des Abrahamsglaubens ruht, weil es in den Fussstapfen seines Glaubens wandelt. Durch diese letzte Auffassung vermittelt Paulus auch an unserer Stelle den Begriff des geistlichen *σπέρμα* Abrahams, wie v. 11. 12. 16. 17. 18. zeigt. Sie schliesst sich aber mit der ersten Auffassung zusammen und zieht mit dieser ihre Wahrheit und Berechtigung aus der mittleren Deutung. Weil Christus Abrahams *σπέρμα* ist, so sind auch die Gläubigen in Christo Abrahams *σπέρμα*, das wie Isaak durch Verheissung geboren ist und in den Fussstapfen seines Glaubensvaters Abraham wandelt. *τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι* [*τοῦ*] *κόσμου*] bildet eine Epexegese oder eine Art von Apposition zu *ἡ ἐπαγγελία*, vgl. Winer III. K. 4. §. 45. 1. Anm. S. 370., und ist nicht wesentlich verschieden von *ὥστε εἶναι αὐτόν κτλ.* Der Infin. Praes. *εἶναι* steht nicht für den Infin. Fut. *ἔσεσθαι*. Denn durch die Verheissung ist Abraham schon zum Erben der Welt eingesetzt. — Durch *αὐτόν* wird Abraham als Hauptsubjekt allein hervorgehoben. Er tritt als Repräsentant seines *σπέρμα* auf, so dass die ihm gegebene Verheissung sich eben so sehr auf das *σπέρμα* bezieht. — Der Artikel *τοῦ* vor *κόσμου* fehlt in den vorzüglichsten handschriftlichen Autoritäten. Er ist demnach zu tilgen. Er kann fehlen, weil das Wort *κόσμος* einen nur einmal vorhandenen Gegenstand bezeichnet, und also schon in sich bestimmt ist. Er fehlt sogar immer in den Formeln *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, πρὸ καταβολῆς κόσμου, ἀπ' ἀρχῆς κόσμου* und auch sonst oft, vgl. 5, 13. Gal. 6, 14. u. Winer III. K. 1. §. 18. 1. Anm. S. 140. Unter dem *κόσμος*, welcher Objekt der *κληρονομία* ist, kann, wenn man nicht zu willkührlichen Deutungen seine Zuflucht nehmen will, nur „das Weltall" verstanden werden. (Ueber den Ntl. Begriff des *κόσμος* überhaupt vgl. Düsterdieck zu 1 Joh. 2, 15.) Aber *κόσμος* ist hier die verklärte Welt, der neue Himmel und die neue Erde 2 Petr. 3, 13., die von der *ματαιότης* und *φθορά* befreite *κτίσις*. Röm. 8, 18. ff. Dem Abraham und seinem leiblichen Samen war das irdische Canaan verheissen (Genes. 12, 7. 13, 14. 15. 15, 18. 17, 8. vgl. 26, 3. Exod. 6, 4.); wie nun der Apostel den leiblichen Samen nur als Vorbild des geistlichen Samens fasst, denn das *σπέρμα*, von dem er hier redet, sind, wie wir gesehen, die Glaubenskinder Abrahams aus Heiden und Juden, so folgt, dass auch das irdische Canaan, welches Besitzthum des *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* war, sich als Vorbild des himmlischen Canaans betrachten lässt, welches der *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα*, die Gemeinde der Gläubigen besitzen sollte. Wie das leibliche Israel in Christo zu seiner Blüthe und Vollendung gelangt ist, so hat sich auch in diesem wahren Israel das irdische Canaan in das himmlische Canaan, d. i. die

ewige Seligkeit, aufgehoben, dessen Besitz Christus erworben hat. Dieses himmlische, unsichtbare Erbe tritt aber in die sichtbare Erscheinung und vollendet sich im neuen Himmel und auf der neuen Erde, deren wir warten, im *κόσμος καινός*. Dass der *κόσμος* nicht die Welt in ihrer gegenwärtigen irdischen Gestalt sei, beweiset auch Röm. 8, 17.: *εἰ δὲ τέκνα καὶ κληρονόμοι, κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ,* vgl. Hebr. 11, 8—16., woraus wir ersehen, dass das *σπέρμα* Abrahams, die Gemeinde der Gläubigen, ein himmlisches Erbe, nämlich die *κληρονομία Χριστοῦ,* zu erwarten hat. Wie hier die verklärte Welt, so wird anderwärts die verklärte Erde den Gläubigen als zukünftiges Besitzthum verheissen, vgl. Matth. 5, 5. (19, 28. Luk. 22, 30.) Apok. 5, 10. Schon im A. T. tritt übrigens der Messias als Beherrscher der Enden der Erde auf, vgl. Ps. 2, 8. 72, 8. ff. Daniel 2, 44. An unserer Stelle aber ist der umfassendere Ausdruck *κόσμος* nicht blos auf den Erdkreis zu beschränken, noch weniger an die messianische Glückseligkeit überhaupt, die gegenwärtige oder auch die zukünftige zu denken. Endlich kann der Apostel auch nicht mit Bezug auf Genes. 12, 3. 18, 18. 22, 18., welche Stellen schon die älteren griechischen Ausleger Chrysost. Theodor. Theophyl. zum Grunde legen, unter der *κληρονομία κόσμου* die Aufnahme aller Völker in die Theokratie verstehen, insofern ja diese Völker selbst das *σπέρμα* sind, dem diese *κληρονομία* verheissen ist. Vgl. auch Mechilta in Jalkut Sim. I. f. 69. 3.: „hoc planum est, Abrahamum neque hunc mundum neque futurum haereditate consequi potuisse, nisi per fidem, qua credidit, q. d. Gen. 15, 6.“ *ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως*] Die Verheissung ward dem Abraham allerdings schon vor der Deklaration der Glaubensgerechtigkeit gegeben 1 Mos. K. 12. u. 13. Doch war er auch schon ein Glaubensgerechter vor der K. 15, v. 6 verzeichneten Deklaration und die Verheissung ward auch nach jener Deklaration wiederholt 15, 18. 17, 8. — V. 14. u. 15. Den Beweis dafür, dass dem Abraham und seinem Samen die Verheissung des Erbes durch die Glaubensgerechtigkeit und nicht durch das Gesetz vermittelt worden sei, führt der Apostel aus der Unmöglichkeit des Gegentheiles, welche Unmöglichkeit in der Natur des Gesetzes oder vielmehr in dem Verhältnisse desselben zur sündhaften Menschennatur begründet ist. Darauf kehrt er dann v. 16. zu der v. 13. aufgestellten, v. 14. u. 15. erwiesenen Behauptung zurück. Die Beweisführung ist also hier dogmatisch, während Paulus Gal. 3, 15—18. den Weg der historischen Argumentation einschlägt, indem er nachweist, dass da das Gesetz erst 430 Jahre nach der dem Abraham zu Theil gewordenen Verheissung gegeben sei, die Erfüllung der Verheissung nicht an die Gesetzeserfüllung gebunden sein kann. *οἱ ἐκ νόμου*] sc. *ὄντες,* vgl. 2, 8. 4, 12. Es sind nicht die, welche das Gesetz erfüllen, *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου* 2, 13., noch auch die, welche mit Gesetzeswerken umgehen, auf das Gesetz ihr Vertrauen setzen, *οἱ ἐργαζόμενοι* 4, 4., sondern die, welche das Gesetz haben, besitzen, dem Gesetze angehören, vgl. v. 16. Allerdings aber wird ihnen die *κληρονομία* nur insofern abgesprochen, als sie nur den *νόμος* und nicht auch die *πίστις* haben, denn v. 16. zeigt,

dass auch *οἱ ἐκ νόμου*, insofern sie nur *πιστεύοντες* sind, der *ἐπαγγελία* theilhaftig sind. Es könnte also nicht sowohl, wie einige Ausleger wollen, zu *κληρονόμοι*, als vielmehr zu *οἱ ἐκ νόμου* dem Sinne nach ein *μόνον* ergänzt werden. Der *νόμος* ist natürlich auch hier das Mosaische Gesetz. Die Sentenz aber gilt an sich um so mehr von dem Sittengesetze überhaupt. *κληρονόμοι*] sc. *εἰσί*. *κεκένωται ἡ πίστις*] Tertium enim non datur. Entweder der *νόμος* oder die *πίστις*, d. i. die *χάρις θεοῦ*, welche die *πίστις* ergreift, vermitteln die *κληρονομία*. Wohnt nun dem Gesetze diese Kraft zu beseligen ein, so hat der Glaube seine Kraft verloren, vgl. Gal. 3, 21. 22. *κεκένωται* = ist leer, eitel, unnütz, kraftlos gemacht oder geworden (nicht verschieden von *κενή ἐστιν* als dem Resultate des *κεκένωται*), *κενὸν καὶ ἀχρεῖον πρᾶγμα εὑρίσκεται*, Theophyl. vgl. 1 Cor. 1, 17. 9, 15. 2 Cor. 9, 3. Phil. 2, 7. Zu *πίστις* ist nicht etwa zu ergänzen *αὐτοῦ*, d. i. *τοῦ Ἀβραάμ*, denn die Sentenz ist allgemein. *καὶ κατήργηται ἡ ἐπαγγελία*] und die Verheissung ist aufgehoben, vernichtet, 3, 3. 31. 6, 6. 1 Cor. 15, 26., findet nicht mehr Statt. Der Grund für diese Behauptung, der darin liegt, dass es zur Eigenthümlichkeit des Gesetzes gehört, die der *κληρονομία* entgegengesetzte *ὀργή* zu wirken, gibt der folgende v. 15. an. *ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται*] wodurch also die *χάρις* und die *ἐπαγγελία* ausgeschlossen ist. Diese Ausschliessung der Gnade und Verheissung hat Luther durch die particula exclusiva „nur“ angedeutet, indem er übersetzt: „sintemal das Gesetz richtet nur Zorn an.“ Es kann aber die *ὀργή* nicht vom Zorne des Menschen gegen das göttliche Gericht verstanden werden, wie Melanchthon erklärt: Hos terrores conscientiae vocat iram, in quibus videlicet conscientia irascitur judicio Dei, fugit et odit judicium Dei. Denn der objektiven *χάρις* und *ἐπαγγελία* gegenüber muss auch die *ὀργή* etwas Objektives bezeichnen. Auch wird sonst dem sündigen Menschen im Verhältnisse zu Gott wohl die *ἔχθρα* vgl. 8, 7. Eph. 2, 15. Jak. 4, 4., nie aber die *ὀργή* zugeschrieben. Diese wird nur von Gott prädicirt 1, 18. 2, 5. 8. 3, 5. 5, 9. 9, 22. Eph. 2, 3. 5, 6. 1 Thess. 1, 10. 2, 16. 5, 9. u. s. w. Eben so wenig kann aber *ὀργή* das menschliche Bewusstsein um den göttlichen Zorn bezeichnen (Müller, die christliche Lehre von der Sünde. I, S. 101 f.). Denn *ὀργή* ist Zorn, nicht: Bewusstsein des Zorns. Die *ὀργή* ist also hier nichts Anderes als die *ὀργὴ θεοῦ* in ihrer objektiven Wirklichkeit. Die Ursache, inwiefern das Gesetz den göttlichen Zorn wirkt, geben die folgenden Worte an: *οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις*] Das Gesetz wirkt deshalb Gottes Zorn, weil es im Verhältnisse seiner Natur zur sündhaften Menschennatur liegt, dass es, wo es auftritt, nothwendig Uebertretung wirkt. Diese Sentenz wird von dem Apostel negativ ausgedrückt in den Worten: denn wo das Gesetz nicht ist, da ist auch keine Uebertretung.*) Daraus scheint logisch

---

*) „Aber negativ drückt er sich aus, weil in seiner Vorstellung der negative Gedanke, dass die Erfüllung der Verheissung vom Gesetze

noch nicht zu folgen, dass wo das Gesetz ist, auch immer Uebertretung sei, sondern nur, dass so oft sich Uebertretung findet, diese nur durch das Gesetz veranlasst sei. Es folgt aber auch das erste Faktum mit realer Nothwendigkeit. Denn da die ἁμαρτία einmal in der Menschennatur vorhanden ist, so folgt, dass der νόμος dieselbe stets zur παράβασις steigert. Παράβασις ist dem Apostel immer die Uebertretung eines positiven göttlichen Gebotes, 5, 14. 1 Tim. 2, 14., oder des positiven, von Gott durch Mosen gegebenen Gesetzes, 2, 23. Gal. 3, 19. vgl. Hebr. 2, 2. 9, 15. Dasselbe gilt von παραβάτης 2, 25. 27. Gal. 2, 18. vgl. Jak. 2, 9. 11. und über παραβαίνειν Matth. 15, 2. 3. 2 Joh. 9. (Ausserdem nur noch AG. 1, 25. im intransitiven Sinne.) Schon hieraus folgt, dass das Fehlen des Artikels vor νόμος uns nicht berechtigt, den Begriff dieses Wortes zu dem jedweder gesetzlichen Norm überhaupt zu erweitern. Den Heiden werden wohl παραπτώματα Eph. 1, 7. 2, 1. Col. 2, 13., niemals aber παράβασεις νόμου zugeschrieben. — Wie das Gesetz die ἁμαρτία zur παράβασις steigere, schildert Röm. 7, 7—13. Darum wird auch der νόμος 1 Cor. 15, 56. ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας genannt, er ist nach Röm. 5, 20. zwischeneingetreten ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα, nach Gal. 3, 19. τῶν παραβάσεων χάριν gegeben. Indem nun so das Gesetz Uebertretung wirkt, wirkt es auch Zorn und Strafe. Denn die Uebertretung trifft der göttliche Zorn. Damit ist aber nicht gesagt, dass die ὀργή nur die παράβασις νόμου treffe. Vielmehr spricht Paulus ja 1, 18. von einer ἀποκάλυψις ὀργῆς, die auch die Heiden treffe, und zwar mit Recht, denn auch sie haben eine Erkenntniss Gottes und des Sittengesetzes 1, 21. 32. 2, 14. 15., wogegen sie handeln, so dass ihre ἄγνοια AG. 17, 30. immer nur eine relative genannt werden kann. Aber auch abgesehen von diesem natürlichen religiös-ethischen Bewusstsein ruht die ὀργὴ θεοῦ auf dem Menschengeschlechte um des ihm angeborenen sündhaften Principes willen Eph. 2, 3. vgl. Ps. 51, 7. Joh. 3, 6., um dessentwillen über sie alle ausnahmslos, also mit Einschluss der bewusstlosen Kinder, der Tod verhängt ist, Röm. 5, 12. 14. Darum ist auch das ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου 5, 13. nur relativ zu fassen, insofern durch den νόμος die Zurechenbarkeit der ἁμαρτία erhöht wird. Dasselbe gilt auch von dem Ausspruche ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται. Das Gesetz wirkt den Zorn, indem es ihn steigert, denn jede Steigerung ist zugleich ein erneutes Erzeugen der schon vorhandenen Sache. Die göttliche ὀργή und die damit verknüpfte κόλασις hat demnach ihre Grade. Sie ruht auf der unbewussten Sündhaftigkeit der adamitischen Menschennatur, sie wird erhöht durch das Sündigen wider das erwachte, wenn auch mannigfach umhüllte, natürliche Gottesbewusstsein und Gewissensgesetz und sie erreicht ihren höchsten Grad, wenn die Sünde

---

nicht abhängig sei, noch vorwiegt, und er erst im Folgenden v. 16 ff. auf die positive Seite, dass der Glaube die Bedingung sei, näher eingehen will." Meyer.

sich zur bewussten (vgl. 3, 20.) Uebertretung des äusserlich geoffenbarten, und innerlich vom Geiste in seiner Heiligkeit und Verbindlichkeit erschlossenen Gesetzes Gottes potenzirt. — Einige gute Codices und andere Autoritäten lesen *οὗ δέ* für *οὗ γάρ*. Lachmann hat jene Lesart recipirt. Es scheint, dass einige Abschreiber es leichter fanden, den negativen Satz als Entgegensetzung, denn als Angabe des Grundes zu fassen und deshalb *γάρ* in *δέ* änderten. Indess auch wenn *οὗ δέ* die ursprüngliche Lesart wäre, könnte *δέ* als anreihende Partikel gelten und auch so noch der Satz zur Erläuterung des Vorigen dienen. Vgl. Hermann ad Viger. p. 845. und das dort angeführte Beispiel aus Homers Ilias ξ, 416.:

τὸν δ' οὔ περ ἔχει θράσος, ὅς κεν ἴδηται,

ἐγγὺς ἐών· χαλεπὸς δὲ Διὸς μεγάλοιο κεραυνός: timet, qui prope videt fulmen immitti: grave *autem* Jovis fulmen est. — V. 16. zieht den Schluss aus v. 14. und 15. *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως*] Luther: „derhalben muss die Gerechtigkeit aus dem Glauben kommen.“ Doch lässt sich aus dem Vorigen nicht ergänzen *ἡ δικαιοσύνη ἐστίν*, sondern entweder insofern auf v. 13., dessen Inhalt durch v. 14. u. 15. erhärtet worden, zurückgegangen wird, *ἡ ἐπαγγελία ἐγένετο*, oder was wegen des zwischeneingetretenen v. 14. und wegen des Gegensatzes, in welchem *ἐκ πίστεως* v. 16. zu *ἐκ νόμου* v. 14. steht, näher liegt: *κληρονομία γίνεται*, oder noch präciser: *οἱ κληρονόμοι εἰσίν*. Der Gedankenzusammenhang von v. 13—16. ist nun in der Kürze folgender: Die Verheissung des Erbes kommt nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben (Tertium enim non datur) v. 13. Denn das Gesetz richtet nur Zorn an, kann also das Erbe nicht vermitteln v. 14. 15. Darum kömmt das Erbe durch den Glauben v. 16. *ἵνα κατὰ χάριν*] sc. *ᾖ* oder *ὦσιν*, je nachdem man *κληρονομία γίνεται* oder *κληρονόμοι εἰσίν* zum Vorigen ergänzt. *ἵνα* bezeichnet die göttliche Absicht. *κατὰ χάριν* vermöge Gnade, huldweise = *δωρεάν* 3, 24. bildet den Gegensatz zu *κατὰ ὀφείλημα*, wie die *πίστις* zu den *ἔργα νόμου*. *χάρις, ἐπαγγελία, πίστις* beziehen sich auf einander und gehören zusammen, wie *ἔργα νόμου* und *ὀφείλημα*. Was dem Glauben zu Theil wird, wird aus Gnaden zu Theil, weil der Glaube kein Verdienst, sondern nur das die Gnade ergreifende Organon ist, welches dieselbe in keiner Weise ergänzt oder vervollständigt. Die Correspondenz oder Identität des *ἐκ πίστεως* und des *κατὰ χάριν* beweiset die Richtigkeit der protestantischen Thesis, dass wir per fidem, nicht propter fidem gerechtfertigt werden. *εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν*] ist nicht als Folgerungs- sondern als Absichtssatz zu fassen, also nicht: so dass u. s. w. sondern: damit die Verheissung fest sei. Der Satz bildet den Gegensatz zu *κατήργηται ἡ ἐπαγγελία* v. 14. Es lag in der göttlichen Absicht, die Verheissung dadurch zu sichern, dass sie lediglich auf Gnade gestellt ward. Wenn Gesetzeserfüllung die Bedingung der Erlangung des Erbes ist, so ist die Verheissung des Erbes unsicher oder vielmehr zu Schanden geworden, weil das Gesetz nur Zorn wirkt; wird aber das Erbe aus freier Gnade geschenkt, so steht die Verheissung

fest, eben weil sie von keiner menschlicherseits unerfüllbaren Bedingung abhängt. Hinc etiam colligere promptum est, sagt Calvin, gratiam non pro dono regenerationis, ut quidam imaginantur, sed pro gratuito favore sumi: quia ut regeneratio nunquam perfecta est, ad placandas animas nunquam sufficeret, nec per se ratam faceret promissionem. Zugleich liefert diese Stelle ein starkes Argument gegen die scholastische Lehre von der conjectura moralis. Steht die Verheissung des Erbes aus Gnaden fest, so muss auch die Gewissheit des Erbes durch den Glauben fest stehen, während da, wo das Erbe der Seligkeit irgend wie von den Werken abhängig gemacht wird, und seien es auch Werke der Wiedergeborenen, bei der Unvollkommenheit dieser Werke natürlich auch der Zweifel an die Stelle der Gewissheit treten muss, oder höchstens eine conjekturale, keine absolute Gewissheit der Seligkeit statt finden kann. *παντὶ τῷ σπέρματι*] = *παντὶ τῷ πιστεύοντι* vgl. v. 11. u. 12. *οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον*] sc. *σπέρματι*. Also nicht s. v. a.: nicht nur den beschnittenen Juden, denn diese gehören ja blos als solche nicht zu dem *σπέρμα Ἀβραάμ* im Paulinischen Sinne des Wortes, sondern s. v. a.: nicht nur dem Samen, d. h. den Gläubigen aus den beschnittenen Juden. *οἱ ἐκ νόμου* sind also hier einfach s. v. a.: *οἱ Ἰουδαῖοι*, was sonst *οἱ ἐκ περιτομῆς*. Seit v. 13. ist aber der *νόμος* an die Stelle der *περιτομή* getreten. *ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ*] d. h. auch den gläubigen Heiden. Auch *τὸ ἐκ νόμου σπέρμα* ist *ἐκ πίστεως Ἀβραάμ*, deshalb ergänzt sich hier aus dem Gegensatze dem Sinne nach von selbst zu dem *τῷ ἐκ πίστεως σπέρματι* ein *χωρὶς νόμου* oder ein *μόνον*. „Nicht nur dem Samen, der das Gesetz besitzt, sondern auch dem Samen, der aus dem Glauben Abrahams ist, nämlich ohne das Gesetz zu besitzen, d. i. der nur aus dem Glauben Abrahams ist,“ Abrahams *ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν*] sc. *τῶν πιστευόντων*. Welcher unser aller Vater ist, d. h. aller Gläubigen sowohl aus den Heiden, als aus den Juden, so dass der Apostel also hiermit wieder zu v. 11. und 12. zurückkehrt, und somit den zweiten Theil seiner Behauptung beschliesst. Der erste bestand in dem Satze: Abraham ist durch den Glauben gerecht geworden, nicht durch die Werke; der zweite in dem Satze: Abraham ist ein Vater aller Gläubigen, derer aus den Heiden ebensowohl, als derer aus den Juden. Diesen letzteren Satz hat er in doppelter Weise erwiesen: 1) Abraham war schon durch den Glauben gerecht, ehe er die Beschneidung empfieng, also thuts der Glaube und nicht die Beschneidung. 2) Dem Abraham ist die Seligkeit nicht unter der Bedingung der Gesetzeserfüllung verheissen, sondern um seines Glaubens willen, also thuts die Gnade und nicht das Gesetz. Thuts aber nicht die Beschneidung und nicht das Gesetz, sondern allein der Glaube, so ist Abraham ein Vater nicht nur der Juden (seiner leiblichen Nachkommen, also auch die leibliche Abstammung thuts nicht), sondern ein Vater aller Gläubigen, derer aus den Heiden nicht minder, als derer aus den Juden. — V. 17. wird die universelle geistliche Vaterschaft Abrahams zunächst durch ein Schriftzeugniss bestätigt und dann ihre Bürgschaft und Würde hervorgehoben. *καθὼς γέγραπται*] 1 Mos. 17,

5. ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε] wörtlich nach den LXX. Das ὅτι begründet im Originale die unmittelbar vorhergehende Aenderung des Namens Ἀβράμ (hoher Vater) in Ἀβραάμ (Vater der Menge). Dem entsprechend dient das ὅτι an unserer Stelle zum Beweise des ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν. Auch hier befolgt der Apostel die geistliche Deutung. Abraham ein Vater vieler Völker, nämlich der grossen Schaar der Gläubigen aus Juden und Heiden. οὐ κατὰ φυσικὴν συγγένειαν, sagt Chrysostomus, ἀλλὰ κατ' οἰκείωσιν πίστεως· — — ὁ γὰρ τύπος τῆς ἐκείνου πίστεως πάντας ἡμᾶς υἱοὺς ποιεῖ τοῦ Ἀβραάμ. Zu τέθεικά σε ich habe dich gesetzt, d. h. ich habe dich gemacht, dich eingesetzt, vgl. Hebr. 1, 2.: ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων. — κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ] Einige stark interpolirte Codices, einige Uebersetzungen und Väter lesen ἐπίστευσας, welcher falschen Lesart Luther folgt, indem er übersetzt: „vor Gott, dem du geglaubet hast.“ Die Correktur ἐπίστευσας entstand wahrscheinlich aus der von den Auslegern wenig beachteten Schwierigkeit der Anknüpfung des κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ an ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν. Denn da Abraham gegenwärtig wirklich unser Aller Vater ist, so ist er es ja nicht mehr blos, wie zu seinen Lebzeiten, κατέναντι θεοῦ. (Man müsste denn sagen, Abraham sei vergegenwärtigt, als ob er, wie in jenem heiligen Momente der Geschichte, als unser Aller Vater vor Gottes Angesicht stände. Indess an diese Vergegenwärtigung dachte Paulus offenbar noch nicht, als er ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν v. 16. schrieb; sie könnte also erst in Folge des Citates v. 17. eingetreten sein.) Es ist demnach κατέναντι οὗ — θεοῦ nicht unmittelbar an ὅς ἐστι πατὴρ π. ἡμ. anzuknüpfen, sondern an ein aus dem ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε herauszunehmendes: „und als solcher ist er eingesetzt worden,“ oder: „und so stand er als unser Aller Vater da.“ Deshalb darf aber auch nicht καθώς — — σέ, wie meistens geschieht, in Klammern eingeschlossen werden. Schon Bengel hat die Nothwendigkeit der angegebenen Verbindungsweise gefühlt, indem er sagt: Constructio, τέθεικά σε, κατέναντι — θεοῦ, similis est illi: ἵνα εἰδῆτε, ἆρον. Matth. 9, 6. conf. Rom. 15, 3. Act. 1, 4. — κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ wird meist aufgelöst: κατέναντι τοῦ θεοῦ, ᾧ ἐπίστευσε. Die Attraction findet aber sonst nur bei Verbis statt, die den Accusativ regieren. Sie wäre also ganz gewöhnlich, wenn es etwa hiesse: κατέναντι οὗ ἠγάπησε θεοῦ = κατέναντι τοῦ θεοῦ, ὃν ἠγάπησε. Bei Verbis, die den Dativ regieren, ist die Attraktion zwar bei Profanscribenten nicht unerhört, im N. T. aber durch kein sicheres Beispiel zu belegen. Vgl. Winer III. K. 2. §. 24. 1. Anm. S. 189. Deshalb löst man sicherer κατέναντι θεοῦ, κατέναντι οὗ ἐπίστευσε, coram Deo, coram quo credidit, auf, vgl. Winer a. a. O. S. 190. Anm. κατέναντι τοῦ θεοῦ = לִפְנֵי יְהוָֹה, Angesichts Gottes. κατέναντι ist im N. T. immer = coram, in conspectu, e regione, ex adverso, vor, gegenüber, Angesichts. Matth. 21, 2. (27, 24: ἀπέναντι). Mark. 11, 2. 12, 41. 13, 3.

Luk. 19, 30. Am einfachsten bleibt man auch an unserer Stelle bei dieser Grundbedeutung, nach welcher Abraham vorgestellt wird als glaubend und stehend als πατὴρ πάντων ἡμῶν im Angesichte des Gottes, der ihm erschienen ist. Allerdings verbindet sich damit leicht die abgeleitete Bedeutung: im Urtheile, oder nach dem Willen Gottes, welche letztere Bedeutung hier die passendere wäre, insofern ja Abraham zum Vater Aller eingesetzt ist. Doch hält man besser an der Grundbedeutung des Wortes fest, wodurch die Rede überdies an Anschaulichkeit und Lebendigkeit gewinnt. Die πίστις Abrahams wird in ἐπίστευσε wieder hervorgehoben, um aufs Neue anzudeuten, wie nur sie die wahre geistliche und universelle Vaterschaft Abrahams vermittelt habe, mithin auch sie allein die ausschliessliche Bedingung der ächten Abrahamskindschaft ist. τοῦ ζωοποιοῦντος — — ὡς ὄντα] enthält eine Beschreibung der göttlichen Allmacht. Doch sagt der Apostel nicht einfach τοῦ πάντα δυναμένου: Abraham ist zum Vater aller Gläubigen eingesetzt worden Angesichts des Gottes, dem er geglaubet hat, welcher allmächtig ist, d. h. weil er allmächtig ist, so dass also der Gedanke an Gottes Allmacht dem Abraham die Verheissung vergewisserte, dass er ein Vater aller Gläubigen sein würde, obgleich er ihre dem sinnlichen Augenscheine nach unmögliche Realisation noch nicht erblickte; sondern statt des allgemeinen τοῦ πάντα δυναμένου setzt Paulus in Bezug auf die damalige Lage Abrahams individualisirend: τοῦ ζωοποιοῦντος — — — ὡς ὄντα. — τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκρούς] vgl. 5 Mos. 32, 39. 1 Sam. 2, 6. Weish. Sal. 16, 13. Tob. 13, 2. Joh. 5, 21. 2 Cor. 1, 9. 1 Tim. 6, 13. Der Ausdruck ist also als stehendes Charakteristikum der göttlichen Allmacht zu fassen, und νεκροί weder auf die geistig Todten zu beziehen, noch auch mit νενεκρωμένοι decrepiti, vgl. v. 19. Hebr. 11, 12. zu identificiren, so dass der Sinn wäre: „welcher den Todten (d. h. den Abgelebten, leiblich Erstorbenen, wie Abraham war) das Leben (d. h. also die Kraft, Kinder zu erzeugen) wiedergiebt.“ Vielmehr ist ζωοποιεῖν τοὺς νεκρούς, wie bemerkt, solenne Redensart für: die wirklich Todten erwecken, kann also auch hier nichts Anderes bedeuten. Dabei ist allerdings eine mittelbare Beziehung auf den erstorbenen Leib Abrahams zuzugeben, die den Apostel zur Wahl gerade dieses Ausdruckes bestimmt hat. Gott führt die Todten wieder ins Leben zurück, so dass er also desto leichter dem Abraham einem leiblich erstorbenen Greise, die Manneskraft wiedergeben konnte. καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα] Als gänzlich unhaltbare Deutungen dieses schwierigen Ausspruches sind von vorne herein folgende zu beseitigen: 1) „Er rufet das, was nicht ist, ins Dasein, wie er das, was ist, gerufen hat.“ Denn dies müsste heissen: καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα, καθὼς ἐκάλεσε τὰ ὄντα. 2) „Er beruft die noch nicht Geborenen, wie die Geborenen zum ewigen Leben.“ Denn dieser Sinn passt nicht in den Zusammenhang, die Deutlichkeit hätte καὶ εἰς τὴν ζωὴν αἰώνιον καλοῦντος vgl. 1 Tim. 6, 12. erfordert, und die κλῆσις ergeht immer nur in der Zeit an die schon Lebenden, nur der προορισμός, die πρόγνωσις, die ἐκλογή vollzieht

sich im ewigen Rathschlusse Gottes schon vor der Geburt des Einzelnen. 3) „Der die noch nicht Lebenden zu den Lebenden hinzuruft," viventibus adjungit, so dass ὡς im Sinne von πρός, εἰς stände. Doch einmal ist diese Erklärung keine naheliegende und dann würden wir in diesem Falle den Artikel eher vor ὄντα als vor μὴ ὄντα erwartet haben. Auch steht ὡς in diesem Sinne gewöhnlich nur bei Personen *). 4) Sprachlich unmöglich ist es endlich ὡς ὄντα für εἰς ὄντα = εἰς τὸ εἶναι, oder für ὡς ἐσόμενα zu nehmen, oder die Hebr. Redensart כְּ פ״ (נָתַן) שׂוּם „eine Sache machen, wie eine andere Sache beschaffen ist," zur Erklärung beizubringen, denn dies wäre τιθέντος oder ποιοῦντος nicht καλοῦντος. Es bleibt demnach nur zweierlei übrig. Entweder man bezieht καλεῖν auf den schaffenden Ruf Gottes (vgl. Jes. 22, 12. 41, 4. 48, 13. 2 Kön. 8, 1. Weish. Salom. 11, 26. Philo de creat. princ. p. 728.: τὰ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι) und fasst ὄντα als Akkusativ der Wirkung (vgl. Phil. 3, 21.: ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα — — σύμμορφον κτλ. = εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ σύμμορφον, wie auch einige Codd. als Glosse lesen, 1 Thess. 3, 13.: εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ, 1 Cor. 1. 8. 2 Cor. 3, 6. 1 Thess. 5, 23. Jud. v. 24. Jes. Sir. 45, 6. (s. auch über diesen proleptischen Gebrauch der Adjektiva effectus Winer Anhang §. 66. III. h. S. 680.), so dass also καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα s. v. a. καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὰ ὡς ὄντα = καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὥστε εἶναι αὐτά, „der da ruft die noch nicht Lebenden, wie Lebende," d. h. dass sie durch das Rufen hervorgehen, wie Lebende, wie solche, die da leben. Indess sieht man dann doch nicht ein, warum Paulus nicht analog der aus dem Philo angeführten Stelle einfacher geschrieben: καὶ τὰ μὴ ὄντα καλοῦντος εἰς τὸ εἶναι, oder: καὶ ἐξ οὐκ ὄντων καλοῦντος τὰ ὄντα. Auch findet sich das ὡς sonst niemals in dieser Constructionsweise, so dass man also mindestens erwartet hätte: καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὄντα, wobei noch überdies der Gebrauch des Participiums als participium effectus schwer nachweisbar sein dürfte. Deshalb scheint uns doch diejenige Auffassung als den Worten, wie sie einfach dastehen, entsprechender, nach welcher καλεῖν im Sinne von „Anrufen, Gebieten", genommen wird (vgl. Ps. 50, 1. Jes. 40, 26.): „der das Nichtseiende anruft, wie Seiendes, d. i. der über das Nichtseiende gebietet, wie über Seiendes, der über das, was nicht existirt, sein verfügendes Gebot spricht, wie über Existirendes." Die Schilderung der göttlichen Allmacht, welche in diesen Worten enthalten ist, steht dann in Beziehung auf Abrahams damalige Lage, zu welchem, als er sich erwies als πιστεύσας κατέναντι θεοῦ Gen. 15, 6., Gott so eben, hinweisend auf die Sterne

---

*) Vgl. Hermann ad Viger. ed. tert. p. 853.: ὡς pro εἰς ab Atticis de re animata dici solere animadvertunt grammatici, rarissime autem de re inanimata, ut ὡς Ἄβυδον.

des Himmels, gesprochen: οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου. Das Nichtseiende findet also seine Anwendung auf das σπέρμα, über welches Gott, seine Zahl bestimmend, gebot, wie über Seiendes. Gebietet er aber über Nichtseiendes, wie über Seiendes, so bezeugt er eben damit seine Macht, das Nichtseiende ins Dasein zu rufen. Weniger angemessen nimmt man καλεῖν im Sinne von appellare, nennen. „Der was nicht ist, mit Namen nennt, als sei es." Einmal hätte dann wohl eher καλεῖν τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν geschrieben werden müssen, dann diente der Ausspruch „mit Namen nennen" mehr zur Bezeichnung der göttlichen Allwissenheit, als der Allmacht, und endlich fiele die treffende Beziehung auf Genes. 15, 5. weg. Das Präsens καλοῦντος stempelt das Gebieten Gottes über Nichtseiendes zu einem beständigen Charakteristikum seiner Allmacht. τὰ μὴ ὄντα bezeichnet das relative Nichts, das noch nicht Seiende, οὐκ ὄντα hingegen das absolute Nichts. Die Bezeichnung der göttlichen Allmacht ist universell, weshalb auch nicht anzunehmen ist, dass das Neutr. τὰ μὴ ὄντα für das Mask. τοὺς μὴ ὄντας, vgl. 1 Cor. 1, 27. 28., stehe. ὡς ist das vergleichende Wie. Als treffende Parallele hat man angeführt Philo de Jos. p. 544., wo von der Einbildungskraft gesagt wird, sie bilde τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, und Artemidor p. 46., wo es vom Maler heisst, er stelle dar τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα. Die göttliche Allmacht wird aber in den Worten τοῦ ζωοποιοῦντος — — ὡς ὄντα in der Form einer Climax dargestellt, indem von den Todten zu dem Nichtseienden fortgeschritten wird. Weil also Gott die Todten erweckt, glaubte Abraham, dass er auch seinen erstorbenen Leib beleben würde, und weil er über Nichtseiendes wie über Seiendes gebietet, also auch das Nichtseiende durch seine allmächtige Kraft ins Dasein ruft, glaubte Abraham an die Verheissung der zahlreichen Nachkommenschaft. Wir wissen nun aber schon, dass dieses σπέρμα im Sinne Pauli die Gemeinde der Gläubigen ist. Abraham glaubte also an dieses sein zukünftiges σπέρμα d. i. nicht sowohl an den Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα, an den er allerdings auch glaubte, als vielmehr an den Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα, den Ἰσραὴλ θεοῦ, vgl. Gal. 6, 16. Das Objekt des rechtfertigenden Glaubens Abrahams hat demnach drei Momente; es besteht in der ἄφεσις ἁμαρτιῶν v. 3. 4., dem geistlichen σπέρμα v. 16. 17., und der κληρονομία v. 13. Der Grund, Mittelpunkt und das sie vereinigende Band ist aber Christus, ohne den es keine sündenvergebende Gnade giebt, die er allein für uns verdient, keine Gemeinde der Gläubigen, die er allein durch seinen Geist gezeugt, und kein ewiges Erbe, das er allein erworben hat. Wenn nun im Folgenden v. 18—22. der rechtfertigende Glaube Abrahams doch auf die leibliche Geburt Isaaks bezogen wird, so geschieht dies nur insofern, als sich in der Glaubenskraft, mit der Abraham die Verheissung des leiblichen Samens umfasste, zugleich seine zuversichtliche Glaubenserwartung des Messias, dessen Geburt durch Isaaks Geburt bedingt war, so wie der Sündenvergebung, des geistlichen Samens und des himmlischen Erbes, von welchem Allen Christus der ausschliessliche Grund und Vermittler sein sollte, kund gab. — V. 18. bis 21.

setzt die Stärke des Glaubens Abrahams ins Licht. Ostendit Paulus, sagt Bengel, fidem non esse rem tenuem, cui justificationem adscribat, sed vim eximiam. Dieses Glaubenslob Abrahams zeigt zugleich, dass der rechtfertigende Glaube keine blos theoretische Reflexion und Anschauung, sondern ein lebendiges Vertrauen, eine erwegene Zuversicht auf Gottes allmächtige Gnade sei. *Εἶδες πῶς τίθησι καὶ τὰ κωλύματα καὶ τὴν ὑψηλὴν τοῦ δικαίου γνώμην πάντα ὑπερβαίνουσαν,* Chrys. V. 18. ὅς] läuft dem ὅς ἐστι κτλ. v. 16. parallel. *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι*] ein ächt Paulinisches Oxymoron. *παρ' ἐλπίδα τὴν ἀνθρωπίνην, ἐπ' ἐλπίδι τῇ τοῦ θεοῦ* erklärt Chrysost., *παρ' ἐλπίδα τὴν κατὰ φύσιν λέγει· ἐπ' ἐλπίδι δὲ τῆς τοῦ θεοῦ ὑποσχέσεως,* Schol. Matth., praeter spem rationis in spe promissionis credidit, Bengel. Wäre der Sinn nur der, dass Abraham, da wo in objektiver Hinsicht nichts zu hoffen war, dennoch der subjektiven Hoffnung Raum gegeben, so würde seine Hoffnung als bloser Wahn charakterisirt. *παρ' ἐλπίδα* gegen Hoffnung, AG. 18, 13., da wo nach dem Augenscheine und den Gesetzen der Natur nichts zu hoffen war. *ἐπ' ἐλπίδι* auf Hoffnung, bezeichnet die Basis des *ἐπίστευσε*. Er glaubte sich gleichsam auf den Grund der Hoffnung (an die göttliche Verheissung) stellend. Vgl. 1 Cor. 9, 10.: *ὅτι ἐπ' ἐλπίδι ὀφείλει ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν.* Una eademque res, bemerkt Bengel, et *fide* et *spe*, prehenditur: *fide*, ut res, quae vere edicitur; *spe*, ut res laeta, quae certo et fieri potest et fiet. Auch ist die praktische Bemerkung Melanchthons zu beachten: Ita *nos* credamus, nobis ignosci, credamus nos exaudiri, etiamsi nihil nisi peccatum in nobis sentimus. *εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν*] kann nicht als Objekt des *ἐπίστευσε* gefasst werden, er glaubte, dass er werden würde u. s. w. er glaubte an sein Vaterwerden. Denn abgesehen davon, dass man dann *ἑαυτόν* statt *αὐτόν* erwartet hätte, ist auch die Construktion des *πιστεύειν εἰς* mit einem substantivirten Infinitiv (*πιστεύω εἰς τὸ εἶναί (γενέσθαι) μέ τι*) zwar logisch möglich, aber nicht durch Beispiele zu belegen. Auch würde das energische *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστ.* dadurch abgeschwächt. Ueberdies ist das Objekt des Glaubens Abrahams im Vorigen nie direkt angegeben, und wird also auch hier aus dem Zusammenhange zu ergänzen sein. Endlich würde Paulus dann wohl eine Bibelstelle angeführt haben, welche die Stärke des Abrahamsglaubens (des *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστ.*), nicht die grosse Zahl seiner Nachkommenschaft belegt hätte. Was ferner die consecutive Fassung betrifft, nach welcher *εἰς τὸ γενέσθαι αὐτόν = καὶ οὕτως ἐγένετο,* so ist dagegen mit Recht bemerkt worden, dieselbe sei wider den Gang der Rede, denn v. 19—21. werde noch die Schilderung des Glaubens selbst fortgesetzt, so dass also hier schon das Resultat des Glaubens (welches v. 22. aufgeführt ist) ungehörig wäre. Es bleibt demnach nur die finale Fassung übrig, nach der schon Luther richtig übersetzt: „auf dass er würde ein Vater vieler Heiden.“ Demnach würde entsprechend dem *εἰς τὸ εἶναι αὐτόν κτλ.* v. 11. der Glaube Abrahams unter den Ge-

sichtspunkt des göttlichen Zwecks gestellt. Der Glaube Abrahams war im göttlichen Rathschlusse dazu geordnet, ihn zum Vater aller Gläubigen (vieler Völker) zu machen. Vgl. Gal. 3, 8. Das folgende Citat aus 1 Mos. 15, 5., welches das *εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν* mit besonderer Beziehung auf das *πολλῶν* belegt, wird wegen der engen Verbindung, in der es zu dem Vorherg. steht, willkührlich in Klammern eingeschlossen. *οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου*] nämlich wie die Sterne des Himmels. Die Stelle des Originals lautet nach der Uebersetzung der LXX vollständig: *ἐξήγαγε δὲ αὐτὸν ἔξω, καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀνάβλεψον δὴ εἰς τὸν οὐρανὸν, καὶ ἀρίθμησον τοὺς ἀστέρας, εἰ δυνήσῃ ἐξαριθμῆσαι αὐτούς· καὶ εἶπεν· οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου,* (worauf dann v. 6. folgt: *καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*). Darnach haben dann einige Codices und Patres mit Hinzunahme von 1 Mos. 12, 16., wo es heisst: *καὶ ποιήσω τὸ σπέρμα σου, ὡς τὴν ἄμμον τῆς γῆς,* auch unsere Stelle durch das zu *οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου* hinzugefügte Glossem: *ὡς αἱ (οἱ) ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸ ἄμμον (ἡ ἄμμος) τῆς θαλάσσης* vervollständigen zu müssen geglaubt. Auch die Vulg. liest in einigen Manuscr.: sicut stellae coeli et arena maris. Dagegen ist die Bemerkung Calvins zu beachten: Consulto (Paulus) testimonium truncatum adduxit: quo nos acueret ad scripturae lectionem. Religiose enim id ubique in citanda scriptura curant Apostoli, ut nos ad diligentiorem ejus lectionem accendant. — V. 19. *καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει*] und weil er nicht schwach war im Glauben. Eine Litotes oder Meiosis. *Μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει, ἀλλ' ἰσχυρὰν αὐτὴν ἔχων.* Theophyl. „Er war nicht schwach" = „er war sehr stark." Zum dogmatischen Verständniss dieser Worte dient die treffliche Auseinandersetzung des Calvin: Quod ait, *non fuisse debilem fide,* sic accipe: Non vacillasse, aut fluctuatum esse, ut solemus in rebus ambiguis. Duplex enim est fidei debilitas: una, quae tentationibus adversis succumbendo excidere nos a Dei virtute facit: altera, quae ex imperfectione quidem nascitur, non tamen fidem ipsam exstinguit. Nam nec mens unquam sic illuminata est, quin maneant multae ignorantiae reliquiae: nunquam sic animus stabilitus, quin multum haereat dubitationis. Cum iis ergo carnis vitiis, ignorantia scilicet et dubitatione, assiduum est fidelibus certamen: in quo certamine fides eorum graviter concutitur saepe et laborat, verum superior tandem evadit: ut dici possint in ipsa infirmitate firmissimi. *τῇ πίστει,* quod attinet ad fidem. Es ist der Dativ der Rücksicht, der die Sphäre bezeichnet, worauf ein generelles Prädicat (hier *μὴ ἀσθενεῖν,* wie v. 20. *ἐνδυναμοῦσθαι*) eingeschränkt zu denken ist, vgl. 1 Cor. 14, 20.: *μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν* (am Verstand), *ἀλλὰ τῇ κακίᾳ* (in Hinsicht auf die Bosheit) *νηπιάζετε.* Winer III. K. 3. §. 31. 3. S. 244. Die Lesart einiger Codices *ἐν τῇ πίστει* ist demnach als Glossem zu betrachten. *οὐ κατενόησε*] Mehrere gute Zeugen lassen das *οὐ* weg, welches deshalb Griesbach für verdächtig hielt, Lachmann getilgt hat. Doch lässt sich die Negation nicht entbehren, denn wie das folgende *δέ* ausweist, hätte Paulus dann schreiben müs-

sen: κατενόησε μὲν κτλ. Das οὐ ward offenbar in Hinblick auf 1 Mos. 17, 17. weggelassen. Doch abgesehen davon, dass Paulus sich hier wohl nur auf 1 Mos. 15, 5. 6. bezieht, war doch auch jener 1 Mos. 17. berichtete Zweifel Abrahams nur ein vorübergehender, welchen Abraham alsbald im Glauben überwand. Sed quoniam omissa illa consideratione, sagt Calvin, totum suum sensum Domino resignavit: dicit Apostolus, non considerasse. Et sane majoris fuit constantiae, ab ea re, quae se oculis ultro ingerebat, cogitationem distrahere, quam si nihil tale in mentem ei venisset. Dazu kömmt, dass κατανοεῖν nicht bloss = animum advertere ad, considerare, sondern = oculos, mentemque in re *defigere*, die Aufmerksamkeit auf etwas heften, etwas genau betrachten, etwas so ins Auge fassen, dass man Schlüsse daraus zieht, bedeutet, vgl. Luk. 12, 24. 27. AG. 7, 31. 32. 11, 6. Hebr. 3, 1. 10, 24. Demnach würde Paulus nicht sowohl verneinen, dass Abraham seine Aufmerksamkeit überhaupt auf die Schwierigkeit der natürlichen Lage der Dinge gerichtet habe, als vielmehr nur, dass er mit seinen Gedanken darauf haften geblieben sei. Wie von Abraham 1 Mos. 17., so ist auch von Johannes dem Täufer Matth. 11. eine Glaubensschwankung verzeichnet. τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἤδη νενεκρωμένον] ἤδη fehlt in mehreren Handschriften, Versionen und Vätern, die Vulgata las es vor ἑκατονταέτης. Es scheint demnach unächt zu sein. Lachmann hat es eingeklammert. Der Ausdruck gewinnt an Kraft und Concinnität (τὸ ἑαυτοῦ σῶμα νενεκρωμένον — — τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάῤῥας), wenn es fehlt. Vielleicht ward es in Rücksicht auf den Einwand eingeschoben, dass die Zeugungskräftigkeit eines Hundertjährigen in jener Zeit nichts Unerhörtes gewesen sei, wogegen Bengels Bemerkung zu beachten: Post Semum, nemo centum annorum generasse Gen. 11. legitur. Vgl. auch Calvin zur Stelle. Was aber die später noch in der Ehe mit der Ketura bewährte Zeugungskraft betrifft Genes. 25, 1. 2., so bemerkt Bengel: Novus corporis vigor etiam mansit in matrimonio cum Ketura. νενεκρωμένον = erstorben hinsichtlich der Zeugungskräfte, vgl. Hebr. 11, 12. ἑκατονταέτης που ὑπάρχων] που, fere, etwa, denn er war 99 Jahr alt, vgl. 1 Mos. 17, 1. 24. mit v. 17. 21, 5. καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάῤῥας] ἡ νέκρωσις aktiv = interfectio, das Tödten, passiv 1) = τὸ νεκροῦσθαι, das Absterben, 2) = τὸ νενεκρῶσθαι, das Abgestorbensein. Dies kann eigentlich genommen werden von dem wirklichen Tode, so etwa 2 Cor. 4, 10., oder bildlich vom äussersten torpor der leiblichen Kräfte. Sarah war nach 1 Mos. 17, 17. neunzig Jahre alt. Die LXX schreiben Σάῤῥα, weil das ר in שָׂרָה femina princeps, die Fürstin, eigentlich nach der Etymologie (von שָׂרַר die Oberherrschaft haben) Dagesch haben sollte. — V. 20. und 21. εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει] Man hätte als unmittelbaren, positiven Gegensatz zu οὐ κατενόησε v. 19. ein einfaches εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ ἐδυναμώθη τῇ πίστει erwartet. Doch tritt dieses positive Moment energischer

hervor, indem es zu dem vorgeschickten negativen οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ in Contrast gestellt wird. εἰς quod attinet, rücksichtlich, hinsichtlich. Was die Verheissung anbetrifft, so zweifelte er nicht im Unglauben. Vgl. AG. 25, 20.: ἀπορούμενος δὲ ἐγὼ εἰς τὴν περὶ τούτου ζήτησιν. Doch könnte das εἰς auch auf das zuerst gedachte, durch das dazwischengeschobene οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ negativ umschriebene, und in ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει positiv enthaltene ἐπίστευσε bezogen werden. δέ ist nicht = ἀλλά, sondern anreihend = „wohl aber". Man kann übrigens auch mit Meyer annehmen, der negative Satz v. 19. werde durch εἰς — ἀπιστίᾳ erst noch, ebenfalls negativ, näher erläutert (δέ), und dann werde mit ἀλλ' ἐνεδυν. etc. das positive gegensätzliche Verhältniss angeschlossen = „Im Hinblicke aber (das epexegetische autem) auf die Verheissung Gottes (εἰς τὴν ἐπαγγελ. τ. θεοῦ als das Aufschluss gebende Hauptmoment im negativen Erläuterungssatze nachdrücklich an die Spitze gestellt) hat er nicht ungläubig gezweifelt, sondern ist erstarkt am Glauben u. s. w." τῇ ἀπιστίᾳ Dat. instr. diffidentia adductus, durch den Unglauben, den er nämlich in diesem Falle gehabt haben würde. Daher der Artikel. ἐνεδυναμώθη. Luther richtig: „er ward stark." ἐνδυναμοῦσθαι ist nicht Medium: „sich stark machen, sich stärken", sondern Passiv: „stark gemacht werden = erstarken, stark werden." Vgl. AG. 9, 22. 2 Tim. 2, 1. Hebr. 11, 34. Also = δυνατὸς τῇ πίστει ἐγένετο. Nur in διεκρίθη also steht nach Neutestml. Gebrauche die passive, statt der medialen Form, während ἐνεδυναμώθη wirkliches Passivum ist. Vgl. Winer III. K. 4. §. 40. 2. S. 302. Der Dativ τῇ πίστει ist, entsprechend dem Dativ in μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει v. 19., Dativ der Rücksicht oder Beziehung = quod attinet ad fidem. δοὺς δόξαν τῷ θεῷ] entsprechend dem Hebr.: שׂוּם כָּבוֹד לַיהוָה (נָתַן). (Apok. 19, 7. lesen wir τὴν δόξαν d. i. Gott die ihm gebührende Ehre geben). διδόναι δόξαν τῷ θεῷ Gott Ehre geben s. v. a. etwas denken, reden oder thun, was Gottes Ehre fördert. Der jedesmalige Zusammenhang entscheidet über die Beziehung, in welcher man Gott die Ehre giebt. Man giebt sie ihm durch Anerkennung seiner Allmacht, so hier; durch Reden der Wahrheit, worin die Anerkennung Gottes als des Wahrhaftigen liegt, der die Wahrheit zu reden geboten hat, so Joh. 9, 24., durch Dank für seine Güte, so Luk. 17, 18. u. s. f. Im Allgemeinen also ist διδόναι δόξαν τῷ θεῷ s. v. a. Gott als den, der er ist, erkennen und so reden und handeln, wie sein Wille es erheischt. καὶ πληροφορηθείς] Das καί vor πληροφορηθείς fehlt in mehreren namentl. abendländischen Handschriften. Doch scheint es nur ausgelassen, weil es explikativ ist, und wenn es fehlt, πληροφορηθείς in unmittelbarem Anschlusse erklärt, worin das διδόναι δόξαν τῷ θεῷ bestanden habe. „Er gab Gott die Ehre, dadurch dass er überzeugt war u. s. w." Das participiale Satzglied δοὺς δόξαν τ. θ. καὶ πληροφορ. κτλ. exponirt übrigens den Modus, wie das ἐνδυναμωθῆναι τῇ πίστει, sich bekundete. πληροφορεῖν erfüllen,

2 Tim. 4, 5., daher πληροφορηθείς eigentlich erfüllt d. i. voll überzeugt, vgl. 14, 5. οὐκ εἶπε πιστεύσας, ἀλλ' ἐμφατικώτερον. Oecum. ἐπήγγελται] Medium. Was er (näml. ὁ θεός) verheissen hat. Vgl. Winer a. e. a. O. S. 303. 3. Docet item, bemerkt Melanchthon zu unserem Verse, quod fides sit certitudo quaedam, non dubitatio. Ideo inquit: non dubitavit diffidentia, item: certus fuit. Has particulus meminisse debemus adversus impiam et perniciosam doctrinam scholasticorum, quae jubet dubitare utrum habeamus Deum propitium. — V. 22. kehrt zu dem Hauptgedanken v. 3. (vgl. v. 9.) zurück. διὸ καὶ] hinc nimirum, deshalb auch (1, 24.), weil nämlich Abraham so kräftig glaubte, wie eben v. 18—21. geschildert ist. Dabei ist wieder daran zu erinnern, dass noch v. 20. die ἐπαγγελία τοῦ θεοῦ (vgl. ὃ ἐπήγγελται v. 21.) als Objekt dieses rechtfertigenden Glaubens Abrahams angegeben ist. Wir wissen aber schon, dass nicht nur die Geburt Isaaks, die zahlreiche leibliche Nachkommenschaft und der Besitz des Landes Canaan, sondern auch die Geburt des Messias und die daran geknüpfte Sündenvergebung, das geistliche σπέρμα, so wie das himmlische Erbe der Inhalt dieser ἐπαγγελία war, und dass eigentlich seine Beziehung auf das letztere, nicht auf das erstere Moment dem Glauben Abrahams die rechtfertigende Kraft beilegte. Wenn ferner hier dem Abrahamsglauben um seiner Stärke willen die Rechtfertigung zugeschrieben wird, so ist daraus nicht der Satz abzuleiten, dass nur der absolut vollkommene Glaube rechtfertige, in welchem Falle der Glaube auch um dieser seiner eigenen Vollkommenheit willen und nicht, wie er doch thut, nur um seines objektiven Inhaltes, der sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo willen, gerecht machen müsste vor Gott. Denn auch der Glaube Abrahams ist nicht als absolut vollkommen zu denken (vgl. oben Calvins Bemerkung zu μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει v. 19.), vielmehr war es ein im Kampfe mit dem Zweifel erstarkender Glaube (vgl. v. 20. ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει und 1 Mos. 17, 17.). Allerdings aber überwog in ihm der Glaube den Unglauben, so dass er nicht der vom Zweifelswinde machtlos hin- und herbewegten Meereswelle glich (Jak. 1, 6. 7.), sondern Gottes Kraft in seiner Schwachheit mächtig war (2 Cor. 12, 9.). ἐλογίσθη] es ward gerechnet, näml. das so eben geschilderte πιστεύειν vgl. v. 3. — V. 23. bis 25. enthält die Anwendung des Schriftzeugnisses über die Rechtfertigung Abrahams durch den Glauben auf die Rechtfertigung aller an Christum Gläubigen durch den Glauben. ἐγράφη] es ward geschrieben, nämlich in der heiligen Schrift. Es ist hier der Aorist statt des sonst gewöhnlichen Perfekts (γέγραπται es steht geschrieben) gewählt, weil hier nicht ein für die Gegenwart gültiges Schriftzeugniss aufgeführt, sondern auf den historischen Akt der damaligen Aufzeichnung eines solchen reflektirt wird, um den mit diesem Akte verbundenen göttlichen Zweck hervorzuheben. δι' αὐτὸν μόνον] nur seinethalben, um nämlich nur die Art und Weise kund zu thun, wie Abraham gerechtfertigt worden. Richtig Calvin: Non propter ipsum duntaxat, acsi privilegium aliquod singulare foret, quod in exemplum trahere non conveniat. Es ist keine vergangene, sondern eine immerdar gegenwär-

tige Geschichte. Die historia tritt hier im höchsten Sinne des Wortes als vitae magistra auf. Es ist also δι' αὐτόν um seinetwillen, nicht zu erklären: „zu seiner Verherrlichung bei den Nachkommen." ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ] dass es ihm zugerechnet ward, nämlich τὸ πιστεύειν εἰς δικαιοσύνην. Der auch diplomatisch schwach beglaubigte Zusatz εἰς δικαιοσύνην oder ἡ πίστις (αὐτοῦ) εἰς δικαιοσύνην ist aber offenbares Glossem. δι' ἡμᾶς] um unsertwillen d. i. zum Zeugnisse für uns, damit auch wir daraus die einzig mögliche Art und Weise unserer Rechtfertigung erkennen. Vgl. 15, 4.: ὅσα προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη. 1 Cor. 9, 10. 10, 11. Gal. 3, 8. 2 Tim. 3, 16. Quoniam probatio ab exemplo non semper firma est, ne id in quaestionem veniat, diserte asserit Paulus in Abrahae persona editum fuisse specimen communis justitiae, quae peraeque ad omnes spectat. Locus, quo admonemur de capiendo exemplorum fructu in Scripturis. Calvin. Vgl. Beresch, R. 40, 8.: Quicquid scriptum est de Abrahamo, scriptum est de filiis ejus. οἷς μέλλει λογίζεσθαι] denen es zugerechnet werden soll, näml. τὸ πιστεύειν εἰς δικαιοσύνην. Es ist bestimmt, ihnen zugerechnet zu werden, so oft nämlich der Fall eintritt, dass sie glauben. Die Rechtfertigung wird als eine in der Zeit fortgehende göttliche Handlung bezeichnet. μέλλει bezieht sich also weder auf den zukünftigen Gerichtstag, denn die Rechtfertigung findet fortwährend schon jetzt im gegenwärtigen Aeon, nicht erst an der Grenzscheide des zukünftigen Aeons, dem jüngsten Tage, statt, noch viel weniger aber kann μέλλει für ἔμελλε stehen: denen es zugerechnet werden sollte, wodurch der Apostel seinen Standpunkt in der Zeit Abrahams oder der Aufzeichnung des ihn betreffenden Schriftzeugnisses nehmen würde. τοῖς πιστεύουσιν] die wir glauben, drückt die Bedingung der Zurechnung aus. „Denen es zugerechnet werden wird, den Glaubenden an Christi Auferstehung, d. i. wenn wir nämlich an Christi Auferstehung glauben." ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν] Der Christenglaube wird hier auf Gott den Vater nicht auf Christum bezogen, aber auf Gott, insofern er Christum von den Todten auferweckte. In beiden Momenten thut sich die Analogie des Christenglaubens mit dem Glauben Abrahams kund, der nach v. 17. auch glaubte θεῷ τῷ ζωοποιοῦντι τοὺς νεκρούς. Fides Abrahami, sagt Bengel, ferebatur in id, quod futurum esset et fieri posset: nostra in id, quod factum est, utraque in Vivificatorem. Der Glaube Abrahams war der Glaube an den Gott, der durch Belebung seiner erstorbenen Kräfte die an seine leibliche Nachkommenschaft geknüpfte Geburt des verheissenen Weibessamens verbürgte, der Glaube der Christen ist der Glaube an den Gott, der Christum von den Todten erweckte, und dadurch das Werk der Erlösung vollführte. So ist das im Abrahams- und Christenglauben identische Objekt für den Christenglauben in seiner Neutestamentlichen Enthüllung, historischen Klarheit, Begrenzung und Vollendung vorhanden. Dass aber die Auferweckung Christi hier nicht nur als Erweis der göttlichen Allmacht in ihrer Isolirtheit von der göttlichen Gnade, sondern als Erweis dieser allmächtigen Gnade, welche

ja allein Objekt des Rechtfertigungsglaubens ist, aufgeführt wird, zeigt v. 25., wo Christi Auferstehung ausdrücklich als die die Rechtfertigung bedingende Heilsbasis bezeichnet wird. In den Phrasen ἐγείρειν, ἐγείρεσθαι, ἀναστῆναι, ζῆν ἐκ νεκρῶν hat νεκρῶν im N. T. niemals den Artikel (nur Eph. 5, 14. bildet eine Ausnahme und Col. 2, 12. 1 Thess. 1, 10. findet sich eine varia lectio), dagegen heisst es fast immer nur ἐγείρεσθαι, ἀναστῆναι ἀπὸ τῶν νεκρῶν. Auch die Profanscribenten lassen vor diesem Worte regelmässig den Artikel aus. Vgl. Winer III. K. 1. §. 18. 1. Anm. S. 140. ὃς παρεδόθη] näml. εἰς θάνατον, vgl. Matth. 10, 21., enthält wahrscheinlich eine Beziehung auf Jes. 53, 12. LXX.: καὶ διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη, wo sich auch das εἰς θάνατον aus dem unmittelbar vorhergehenden ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον κτλ. von selbst ergänzt. Der Apostel sagt sowohl θεὸς παρέδωκε τὸν υἱὸν αὐτοῦ 8, 32., als auch Χριστὸς παρέδωκεν ἑαυτόν Gal, 2, 20. Eph. 5, 2. oder auch ἔδωκεν ἑαυτόν 1 Timoth. 2, 6. Tit. 2, 14. Gott hat also nicht Christum den Unschuldigen wider seinen Willen für die Schuldigen in den Tod gegeben, sondern Christus hat sich freiwillig dem Todesleiden überliefert. Es findet Ein einheitlicher Erlösungsrathschluss des dreieinigen Gottes statt; die Liebe des Sohnes heischt seine Dahingabe nicht minder, als die Liebe des Vaters. Das aktive und das passive Moment dieser Hingabe sind unauflöslich und unabtrennbar eins. Wenn es AG. 3, 13. heisst: ὃν ὑμεῖς παρεδώκατε, so können die Menschen nur als Werkzeuge des göttlichen Rathschlusses betrachtet werden. Vgl. AG. 2, 23. 4, 28. und 1 Mos. 50, 20. Es stellt sich hier die Einheit der beiden geschichtlichen Faktoren, der menschlichen Freiheit und der göttlichen Nothwendigkeit, dar. διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν] wegen unserer Sünden, näml. um sie zu büssen und zu sühnen, 3, 24. 25. διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν] wegen unserer Rechtfertigung, näml. um sie zu wirken, um uns die δικαιοσύνη θεοῦ zu vermitteln. Die δικαίωσις (ausser hier nur noch 5, 18. als Gegensatz des κατάκριμα) ist Akt Gottes, wodurch der Mensch in das Verhältniss der δικαιοσύνη θεοῦ, der Rechtheit in Beziehung zu Gott, versetzt wird. Die Schrift stellt sonst überall den Tod Christi als Grund unserer Rechtfertigung hin, vgl. 3, 24. 25. 5, 9. 2 Cor. 5, 21. Eph. 1, 7. 1 Joh. 1, 7. In der That ist auch das Werk der Versöhnung und der dadurch bedingten Rechtfertigung, wie auch das τετέλεσται des Herrn am Kreuze Joh. 19, 30. ausweist, mit dem Tode des Versöhners vollbracht. Die Auferstehung ist aber der faktische Sieg der Gerechtigkeit und des Lebens des Lebensfürsten über die Sünde und den Tod, in die er nicht um seinet- sondern um unsertwillen dahingegeben ward. Als dieser Sieg ist die Auferstehung Jesu Christi von den Todten zugleich seine Rechtfertigung vor den Menschen, d. h. der Erweis, dass er nicht um seiner eigenen Sünden willen, sondern als der ewige Sohn Gottes, als der Heilige und Gerechte διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν gestorben ist, vgl. 1, 4. 1 Tim. 3, 16. Joh. 16, 10. Wäre er demnach nicht als dieser Sieger über Sünde und Tod durch die Auferstehung erwiesen, so wäre unser Glaube eitel,

als ein Glaube an den, der der Sünde und dem Tode unterlegen ist. Demnach wäre Christus nicht unser Versöhner, die Rechtfertigung nicht für uns vorhanden, und wir wären noch in unseren Sünden 1 Cor. 15, 17. In seiner Auferstehung hingegen ist unsere in ihm seiende Gerechtigkeit und unser Leben verbürgt und geborgen, die gläubige Menschheit ist in ihm dem Stellvertreter mit aus der Sünde und dem Tode auferstanden und sitzet als die gerechte und ewig lebendige auf dem Throne der Majestät. Diese Bürgschaft und Geborgenheit hat sie auch insofern, als der durch seine Auferstehung zur Rechten des Vaters Erhöhte durch seine hohepriesterliche Fürbitte und Vertretung das Verdienst seines Opfers vor dem Angesichte Gottes für die Seinen geltend macht und wahrt vgl. 8, 34. Hebr. 9, 24. 1 Joh. 2, 1. auch Röm. 5, 10. Wie thatsächlicher Sieg, Erweis, Bürgschaft und Wahrung, so ist endlich Christi Auferstehung zugleich Bedingung der Aneignung des durch ihn erworbenen Heiles, denn Gott hat ihn durch seine rechte Hand erhöht zu einem Fürsten und Heiland, zu geben Israel Busse und Vergebung der Sünden, AG. 5, 31. Obgleich demnach nur der Tod Jesu in verdienstlicher Weise uns Gerechtigkeit und Leben vermittelt hat, so haben doch die Apostel Recht, seine Auferstehung überall zum Fundamente ihrer evangelischen Verkündigung zu machen, denn nur *δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν* ist uns eine *ἐλπὶς ζῶσα* gegeben 1 Petr. 1, 3., insofern Versöhnung und Rechtfertigung zwar schon durch den Tod gewirkt sind, aber die Wirksamkeit derselben von der Auferstehung abhing. Quamquam enim praecessit meritum, tamen ita ordinatum fuit ab initio, ut tunc singulis applicaretur, cum fide acciperent. Melanchthon. Aehnlich wie hier die *δικαίωσις,* die schon der Tod gewirkt, aus den angegebenen Gründen auf die Auferstehung bezogen wird, wird 10, 10. die *σωτηρία,* die schon dem Glauben eignet, an das Bekenntniss geknüpft. Uebrigens ist zu unserer Stelle auch noch gegen neuere Auffassungen auf die Bemerkung Calovs zu verweisen: Pervertunt autem sententiam Apostoli *Papistae,* cum id eum hic velle contendunt, *mortem Christi exemplar fuisse mortis peccatorum, resurrectionem autem exemplar renovationis et regenerationis internae, per quam in novitate vitae ambulamus,* vid. Bellarm. l. II. de justific. c. 6., quia hic non agitur vel *de morte peccatorum,* vel de *renovatione et novitate vitae,* de quibus cap. VI. demum agere incipit Apostolus, sed de *non imputatione* vel *remissione peccatorum,* et *imputatione justitiae* vel *justificatione.* Vgl. auch Calvin zur Stelle und 6, 4. 5. 8. 11.

Fünftes Kapitel.

Nachdem nun der Apostel dargethan, dass die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, nicht aus den Werken des Gesetzes komme, weil Juden wie Heiden unter der Sünde seien, das Gesetz also nur Erkenntniss der Sünde wirke, oder sein Schuldig ausspreche über die ganze Welt; nachdem er dann entwickelt, wie die Rechtfertigung nur durch den Glauben an Christum vermittelt sei, der in seinem Blute unsere Schuld gesühnt, so dass es also für Juden, wie für Heiden nur Einen Weg der Rechtfertigung gebe, nämlich allein und ausschliesslich den Glauben an den für uns Gekreuzigten und Auferstandenen, ohne alle Rücksicht auf leibliche Abstammung, Beschneidung und Gesetz; nachdem er endlich diese Sätze durch das Beispiel Abrahams und das Zeugniss Davids bestätiget hat: so schildert er nun zunächst, im 5. Kapitel v. 1—11., die segensreichen Folgen der Rechtfertigung, bestehend in der *εἰρήνη πρὸς τὸν θεὸν* und in der unerschütterlich gewissen *ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*. Er hatte K. 1. v. 17. sein Thema in den Prophetenspruch zusammengefasst: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.* Nachdem er nun gezeigt hat, wie die *δικαιοσύνη* nur *ἐκ πίστεως* sei, thut er jetzt dar, wie durch diese *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* die *ζωή* verbürgt sei.

V. 1. *Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως*] Nachdem wir nun aus dem Glauben gerechtfertigt worden sind, nämlich wir, die wir an Jesum Christum geglaubt haben, wie uns 4, 23—25. diesen Glauben als Bedingung der Rechtfertigung vorgeschrieben hat. Das *οὖν* folgert also aus 3, 21. — 4, 25. mit specieller Anknüpfung an 4, 23 — 25. Das *δικαιωθέντες* gleich nach *διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμ.* 4, 25. ist mit triumphirender Emphase an die Spitze gestellt. Wie der Apostel sich früher in seiner Betrachtung in die Heiden- und Judenwelt zurück versetzt hat, so steht er jetzt in seinem Bewusstsein mitten innerhalb der christlichen Gemeinde. Daher von nun an das Wir und das Ihr. *εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν*] haben wir Frieden was Gott anbetrifft, in Beziehung auf Gott. Luther: „haben wir Frieden mit Gott.“ *Εἰρήνην ποιεῖσθαι, ἔχειν, ἄγειν πρός* (cum) bezeichnet das Friedensverhältniss, welches eine Parthei der andern oder beide sich gegenseitig zugestehen. Die Ausleger führen als Parallelstellen aus Profanscribenten an Herodian 8, 7. 8.: *ἀντὶ πολέμιου μὲν εἰρήνην ἔχοντες πρὸς θεούς.* Diodor. Sic. 21, 12.: — *Ἀγαθοκλῆς — πολὺν χρόνον — εἰρηνεύων πρὸς Καρχηδονίους.* — Plat. de Rep. 5, 445.: *εἰρήνην πρὸς ἀλλήλους οἱ ἄνδρες ἄξουσιν.* Vgl. auch AG. 2, 47.: *ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν.* 24, 16. Unter *εἰρήνη* ist also hier nicht der subjektive Seelenfriede, die tranquillitas animi, die pax conscientiae zu verstehen, denn es wäre unpassend bei diesem als einem rein innerlichen

Gemüthszustande das Moment der äusseren Beziehung hervorzuheben. Man sagt in diesem Sinne wohl εἰρήνην ἔχειν absolute, vgl. 2, 10. 8, 6. 14, 17. 15, 13., εἰρήνην ἔχειν ἀπὸ θεοῦ 1, 7. 1 Cor. 1, 3. u. s., ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ (genit. aut.) Phil. 4, 7., τοῦ Χριστοῦ Col. 3, 15. oder ἐν Χριστῷ Joh. 16, 33., niemals aber εἰρήνην ἔχειν πρὸς τὸν θεόν. Letzteres bezeichnet nicht einen Gemüthszustand, sondern ein Verhältniss des Menschen zu Gott. Und zwar besteht dieses Verhältniss an unserer Stelle nicht gleichmässig in der wechselseitigen Aufhebung der göttlichen ὀργή, wie der menschlichen ἔχθρα, sondern nur in der Aufhebung der ersteren. Dies zeigt nicht nur der Gedankenzusammenhang von v. 1 — 11., der sich noch nicht in der Sphäre des ἁγιασμός, welcher identisch ist mit der Aufhebung der ἔχθρα, sondern immer noch in der Sphäre des ἱλασμός und der δικαίωσις bewegt, sondern vorzüglich auch v. 9. wo sich das δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς auf das δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως, εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν v. 1. erläuternd zurückbezieht. In diesem objektiven Sinne der Aufhebung der göttlichen ὀργή steht εἰρήνη auch Eph. 2, 14. 15. (vgl. Harless zur Stelle und Col. 1, 20). Zwar ist die Tilgung der ὀργὴ θεοῦ schon durch die Versöhnung geschehen, und wir haben diese Aufhebung des göttlichen Zornes schon in der Rechtfertigung empfangen, doch ist sie zugleich eine fortdauernde Folge der Rechtfertigung, insofern wir durch diese in den Stand eingetreten sind, in welchem die ἀγάπη τοῦ θεοῦ (v. 5.) statt der früheren ὀργή (v. 9.) dauernd auf uns ruht. Die Tilgung der vergangenen ὀργή verbürgt die Wegräumung der zukünftigen. Allerdings kann nun aber diese objektive εἰρήνη nicht anders, als auch in der subjektiven εἰρήνη sich wiederspiegeln. Unser Friede mit oder bei Gott, d. i. der Friede den Gott mit uns hat und hält, wirkt nothwendig unseren inneren Seelenfrieden. Es ist also, wie bemerkt, hier noch nicht, wie 8, 2 ff., von der Aufhebung unserer ἔχθρα gegen Gott, sondern nur von der Aufhebung der ἔχθρα (vgl. zu v. 10.), der ὀργή Gottes gegen uns die Rede. Nicht die heiligenden, sondern die beseligenden Folgen der Rechtfertigung werden v. 1 — 11. geschildert. Der Apostel tritt in diesem ganzen Kapitel noch nicht aus der wundervollen und trostreichen Objektivität der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre heraus, sondern führt uns zunächst durch Entwickelung ihrer beseligenden Folgen nur noch tiefer in die Erkenntniss ihres Wesens hinein. Schon aus diesem Grunde ist die allerdings durch bedeutende, aber doch nicht überwiegende Zeugen unterstützte, von Lachmann recipirte, aber von den meisten Auslegern verworfene, wahrscheinlich aus dem kirchlichen, paränetischen Gebrauche unserer Stelle entstandene Lesart: εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεόν, lasst uns (durch Abstehen von der Sünde, oder durch ein Gott wohlgefälliges Leben, oder dadurch, dass wir Christo treu ergeben bleiben,) Frieden halten mit Gott, als unpassend und unhaltbar zu bezeichnen. Besteht unser Friede mit Gott in der Aufhebung des göttlichen Zornes, so können wir nicht Frieden halten, sondern Gott muss Frieden halten. Nur

das Glaubenhalten nicht das Friedenhalten steht dem Menschen zu. Der Apostel kann aber auch nicht ermahnen, Frieden zu halten mit Gott, weil er noch gar nicht davon gesprochen, dass wir Frieden haben. Was wir halten sollen, müssen wir aber erst haben. Und eben dass wir Frieden haben, drückt der Indikativ ἔχομεν aus. Vgl. übrigens zu unserem Verse Jes. 32, 17.: וְהָיָה מַעֲשֵׂה הַצְּדָקָה שָׁלוֹם, und der Gerechtigkeit Werk ist Friede. διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ] Jesus Christus hat uns durch seinen Versöhnungstod diesen Frieden mit Gott vermittelt, oder vielmehr er vermittelt ihn uns fortwährend. Denn die Liebe Gottes, die auf dem Geliebten ruht Eph. 1, 6., ruht nun auch fortwährend auf uns, da die Gerechtigkeit des Geliebten durch den Glauben die unsere ist. — V. 2. δι' οὗ καί] durch welchen auch. Das καί ist nicht steigernd, denn die προςαγωγὴ εἰς τὴν χάριν ist nichts Höheres, sondern der Grund der εἰρήνη. — τὴν προςαγωγὴν ἐσχήκαμεν τῇ πίστει εἰς τὴν χάριν ταύτην] Der Ausdruck ἔχειν τὴν προςαγωγήν kömmt nur noch Eph. 2, 18. 3, 12. beidemal im intransitiven Sinne „Zutritt" (nicht: „Hinzuführung") vor. So also auch hier. Vulg.: accessum.*) An die despotische Hofsitte der Vermittelung des Zutrittes zum Könige durch die untergeordnete und oft sogar übel berüchtigte Person eines προςαγωγεύς, sequester, admissionum magister, admissionalis, ist an keiner Stelle zu denken. Im Worte selbst liegt an sich keine Veranlassung dazu, und der Vergleich ist als aus dem heidnischen Alterthume entlehnt fernliegend und überdies unedel. Der Zutritt ist uns aber durch Christi versöhnendes Leiden vermittelt, vgl. 1 Petr. 3, 18. Die προςαγωγή findet in den übrigen Stellen πρὸς τὸν θεόν statt, hier aber εἰς τὴν χάριν ταύτην, denn diese letzteren Worte von τῇ πίστει abhängen zu lassen: durch den Glauben an diese Gnade, geht schon deshalb nicht an, weil wohl πίστις εἰς τὸν κύριον, εἰς Χριστόν AG. 20, 21. 24, 24. gesagt wird, der Ausdruck πίστις εἰς τὴν χάριν aber ohne alle Neutestamentliche Analogie ist. Die χάρις kann hier nur die Gnade der Rechtfertigung sein, denn von keiner anderen χάρις war bisher die Rede, vgl. 3, 24. Die Beziehung der χάρις auf die εἰρήνη v. 1. gäbe eine leere Tautologie, oder doch einen matten, nichtssagenden Sinn: „Wir haben durch Christum die εἰρήνη, durch welchen wir auch den Zutritt zur εἰρήνη gehabt haben." Vielmehr ist der Sinn: „Durch den Glauben gerechtfertigt haben wir durch Christum die εἰρήνη, durch welchen wir auch

---

*) Meyer hat dem Worte zwar wieder die durchgehende Bedeutung Hinzuführung vindicirt. Doch gesteht er selbst Herodot. 2, 58. Processionen mindestens als abgeleitete Bedeutung zu. Es heisst daselbst Πανηγύρις δὲ ἄρα καὶ πομπὰς καὶ προςαγωγὰς πρῶτοι ἀνθρώπων Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ ποιησάμενοι. Für die intransitive Bedeutung spricht die Zusammenstellung mit πανηγύρις und πομπάς. Vgl. Schweigh. ad l.: Hesychius προςαγωγή est προσέλευσις, recte: accessio, nempe ad deorum aras, supplicatio.

den Zutritt zur Rechtfertigungsgnade gehabt haben-" τῇ πίστει fehlt zwar in guten Auktoritäten, und ist von Lachmann getilgt, doch dürfte es ursprünglich wohl nur weggelassen sein, um die Verbindung von τὴν προςαγωγὴν mit εἰς τὴν χάριν zu sichern. Die Lesart ἐν τῇ πίστει aber verdankt ihren Ursprung wohl nur der Dittographie (ἐσχήκαμΕΝ ʼΕΝ). Die πίστις ist hier, wie Eph. 3, 12., als Bedingung der προςαγωγή angegeben, vgl. Hebr. 11, 6.: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προςερχόμενον τῷ θεῷ. Der ungewöhnlichere Dativ τῇ πίστει durch den Glauben, vgl. 3, 28., ist statt διὰ τῆς πίστεως gewählt, um die Häufung des erst unmittelbar vorhergegangenen διά zu vermeiden. ἐσχήκαμεν wir haben gehabt, vgl. 2 Cor. 7, 5., im Gegensatz zum ἔχομεν v. 1. Es ist also nicht = habemus, nicht = nacti sumus et habemus, sondern = habuimus, als wir nämlich gläubig wurden. Denn die Rechtfertigung ist mit dem Momente des Glaubens abgeschlossen. Wir haben den Zutritt zur göttlichen Gnade, deren wir als Gerechtfertigte theilhaftig sind, gehabt (ἐσχήκαμεν), und haben (ἔχομεν) nun Frieden mit Gott. ἐν ᾗ ἑστήκαμεν] in welcher (Gnade nämlich) wir stehen, d. i. fest stehen, bleibend verharren, die wir unentreissbar besitzen, vgl. Joh. 8, 44. 1 Cor. 15, 1. 2 Cor. 1, 24. Eph. 6, 13. 1 Petr. 5, 12. Postea subjicit continuo, ejusdem gratiae tenore fieri, ut firma stabilisque salus nobis maneat: quo significat, perseverantiam non in virtute industriave nostra, sed in Christo fundatam esse. Calvin. καὶ καυχώμεθα κτλ.] fügt einen neuen Hauptgedanken hinzu, weshalb der Satz passender an εἰρήνην ἔχομεν κτλ. v. 1, als an den Nebensatz ἐν ᾗ ἑστήκαμεν angeschlossen wird. Die Folge der Rechtfertigung ist einmal die gegenwärtige εἰρήνη, dann die Hoffnung auf die zukünftige δόξα. καυχᾶσθαι ist nicht blos = sich freuen, sondern = sich rühmen. Das freudige Rühmen eines durch Gnade gegebenen Besitzthumes ist aber zugleich Preis dieser göttlichen Gnade selbst. Sehr fein bemerkt Bengel: καυχώμεθα, *gloriamur*, novo ac vero modo: conf. 3, 27., wiewohl der Apostel diese Antithese wohl nicht ausdrücklich beabsichtigt hat. ἐπʼ ἐλπίδι] propter spem. ἐπί mit dem Dativ dient bei den Verbis der Affekte zur Angabe des Grundes. So γελᾶν, μέγα φρονεῖν, μαίνεσθαι, ἀγανακτεῖν ἐπί τινι. Wie hier so steht καυχᾶσθαι ἐπί τινι auch LXX Ps. 48, 7. Sap. Sal. 17, 7. Jes. Sir. 30, 2. Im N. T. findet sich sonst nur die Konstruction καυχᾶσθαι ἔν τινι 2, 17. 23. 5, 3. 11. u. s., ὑπέρ τινος 2 Cor. 7, 14. 9, 2. 12, 5. und περί τινος 2 Cor. 10, 8., auch καυχᾶσθαί τι 2 Cor. 11, 30. Von dem καύχημα τῆς ἐλπίδος ist auch Hebr. 3, 6. die Rede. τῆς δόξης τοῦ θεοῦ] Luther: „der zukünftigen Herrlichkeit, die Gott geben soll." Es wäre dann der Ausdruck parallel der μέλλουσα δόξα ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς 8, 18., und der Genitiv τοῦ θεοῦ genit. autoris. So Johann. 12, 43.: ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον, ἤ περ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. Doch steht an dieser Stelle die Ehre, die Gott giebt, im Gegensatze zu der Ehre, die die Menschen geben, während an unserer Stelle, dass Gott die δόξα verleiht, ein wenig be-

deutsames, weil sich von selbst verstehendes Prädikat der δόξα wäre. Darum ist es vorzuziehen, δόξα τοῦ θεοῦ von der Herrlichkeit, die Gott selbst hat, von der Glorie Gottes zu interpretiren, an der einst die Gläubigen Theil nehmen sollen. Vgl. Joh. 17, 22. 1 Thess. 2, 12. und Apok. 21, 11., wo der Seher die heilige Stadt Jerusalem schaut vom Himmel herabkommend, ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. Erläuternd ist auch 2 Petr. 1, 4., wo gesagt ist, dass wir θείας κοινωνοὶ φύσεως werden sollen, und 1 Joh. 3, 2.: οἴδαμεν δὲ, ὅτι ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα. Melanchth.: quod Deus sit nos gloria sua aeterna ornaturus. — Atqui hic evertuntur, sagt Calvin, pestilentissima duo sophistarum dogmata, alterum, quo jubent Christianos esse contentos conjectura morali in percipienda erga se Dei gratia, alterum, quo tradunt omnes esse incertos finalis perseverantiae. Atqui nisi certa in praesens intelligentia, et in futurum constans ac minime dubia sit persuasio: quis gloriari auderet? Der Grund unserer καύχησις und der ἐλπὶς τῆς δόξης liegt aber in der εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν, die wir als Gerechtfertigte haben. — V. 3. u. 4. enthalten eine Steigerung des letzten Gedankens von v. 2. Die καύχησις der Christen findet nicht nur wegen der ἐλπίς der zukünftigen δόξα statt, sondern sogar wegen der gegenwärtigen Leiden, freilich nur insofern diese jene ἐλπίς selbst steigern. οὐ μόνον δέ] Es ist nicht τοῦτο zu ergänzen, was der Apostel hinzugesetzt hätte, sondern aus v. 2. zu wiederholen: καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Vgl. οὐ μόνον δέ v. 11. 8, 23. 9, 10. 2 Cor. 8, 19. Wir rühmen uns aber nicht nur der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν] sondern wir rühmen uns auch der Trübsale, was noch mehr sagen will, da der Unglaube über dieselben zu murren pflegt und sich durch sie beugen lässt. Die Antithese verlangt also ἐν ταῖς θλίψ. von καυχώμεθα abhängig zu machen: gloriamur de calamitatibus, nicht: gloriamur in calamitatibus, so dass nur die Lage angedeutet würde, in welcher uns befindend wir uns rühmen. Dass καυχᾶσθαι ἔν τινι sich wegen einer Sache rühmen im N. T. die bei καυχᾶσθαι gewöhnlichste Construktion ist, darüber s. zu v. 2. Ueber solche καύχησις der Gläubigen in den Trübsalen vgl. Matth. 5, 10. 12. AG. 5, 41. 1 Petr. 4, 12. 13. Paulus selbst rühmt sich seiner ἀσθένειαι 2 Cor, 11, 30. 12, 9. Ein solches Rühmen schliesst übrigens weder das schmerzliche Empfinden der Leiden, noch das mitunterlaufende Verzagen aus, aber beides wird überwunden durch das gläubige Wissen um die Heilsamkeit der Leiden. Ubicunque enim profectus est salutis, sagt Calvin, illic non deest gloriandi materia. Nicht die Leiden an sich sind Gegenstand des Rühmens, sondern die Frucht der Leiden, namentlich die Gewähr der Herrlichkeitshoffnung, die sie enthalten. εἰδότες] da wir wissen, da uns gewiss ist, giebt den Grund des Rühmens an, vgl. 1 Cor. 15, 58. 2 Cor. 1, 7. 4, 14. Eph. 6, 9. Die folgenden Worte ὅτι ἡ θλίψις — οὐ καταισχύνει bilden eine Climax, vgl. 8, 29. ff. 10, 14. ff. 2 Petr. 1, 5. ff. Nicht sowohl deshalb rühmen sich die Gläubigen der Trüb-

sale, weil sie *ὑπομονήν* und *δοκιμήν*, als vielmehr, was das letzte und höchste Resultat ihrer Wirkung ist, weil sie *ἐλπίδα, ἥτις οὐ καταισχύνει*, wirken. *ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται*] Dies geschieht nämlich nur bei den durch den Glauben Gerechtfertigten, bei ihnen aber, so lange sie solche sind, auch unausbleiblich. *ὑπομονή* nicht sowohl patientia, Geduld, d. i. ruhiges Erdulden des Uebels, als vielmehr constantia, perseverantia, stabilis permansio, Ausdauer, Standhaftigkeit, vgl. 2, 7. Matth. 10, 22. 24, 13. 2 Tim. 2, 12. Hebr. 10, 36. Eben diese constantia im Leiden, die noch höher steht, als die patientia, wirket *δοκιμήν*] d. i. indolem spectatam, Erprobtheit, Bewährung. Eben so 2 Cor. 2, 9. 9, 13. Phil. 2, 22. Erst durch die *ὑπομονή* entsteht die *δοκιμή*, denn wenn die *ὑπομονή* nicht vorhält, so wird der Mensch zu einem *ἀδόκιμος*. Deshalb ist es auch nicht richtig zu sagen, die Ausdauer mache nur die Erprobtheit kund, sie wirke sie aber nicht. Nur aus der vollendeten *ὑπομονή* entspringt die *δοκιμή*, die letztere ist also Resultat, nicht nur Manifestation der ersteren. Die Grundbedeutung von *δοκιμή* ist Prüfung, vgl. 1 Cor. 11, 28. 2 Cor. 8, 2., dann bezeichnet das Wort die überstandene Prüfung = Erprobtheit, Bewährtheit. Diese Bedeutung verlangt an unserer Stelle der Zusammenhang, und es lässt sich nicht mit Grotius exploratio sui ipsius, noch weniger aber mit Luther: Erfahrung, wahrscheinlich als experientia bonitatis Dei, wie auch Calvin erklärt, übersetzen. Wenn es Jak. 1, 3. heisst, *τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν*, so widerspricht dies unserer Stelle nicht, denn *δοκίμιον* ist = Prüfungsmittel oder = *δοκιμασία* Prüfung, deren Wirkung erst die *δοκιμή* als Bewährtheit ist. Das *δοκίμιον* entspricht also der *θλίψις* an unserer Stelle, welche als Prüfungsmittel oder Prüfung der *πίστις* hier, wie dort, *ὑπομονὴν κατεργάζεται*. Die Bewährung ist aber, wie bemerkt, nichts anderes, als die bestandene Prüfung; ist also die Prüfung eine Glaubensprüfung, so ist auch die Bewährung nichts anderes, als die bestandene Glaubensprüfung, die Glaubensbewährung, vgl. 1 Petr. 1, 7. Auch an unserer Stelle ist wohl die *δοκιμή* als *δοκιμὴ πίστεως* zu fassen. Solche Glaubensbewährung prädicirt Paulus von sich selbst 2 Tim. 4, 7.: *τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα.* Wie die *θλίψις* die *πίστις* vollende, schildert ausführlicher Röm. 8, 35—39. *ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα*] sc. *τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* v. 2. Es findet demnach ein in sich zurückkehrender Kreislauf der *ἐλπίς* statt. Der rechtfertigende Glaube wirkt im Bewusstsein der aufgehobenen *ὀργὴ θεοῦ* die *ἐλπὶς τῆς δόξης*, und der durch standhafte Beharrung unter den Trübsalen bewährte Glaube wendet in erhöhtem und gesteigertem Maasse dieser *ἐλπίς* sich zu. Die Glaubensbewährung wirkt also die Hoffnung, indem sie sie steigert und befestigt, denn im geistlichen Leben ist jede Steigerung und Befestigung eine erneute Wirkung, vgl. zu 4, 15., und Joh. 2, 11. das *ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*, wo der schon vorhandene Glaube der Jünger durch Jesu Wunderthat insofern gewirkt wird, als er durch sie gestei-

gert und befestigt wird. Einen dem Sinne unserer Stelle analogen Ausspruch finden wir Jak. 1, 12.: μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν· ὅτι δόκιμος γενόμενος λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο ὁ κύριος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Hier wirkt gleichfalls die θλίψις (der πειρασμός), die ὑπομονή (ὑπομένει), die ὑπομονή die δοκιμή (δόκιμος γενόμενος), die δοκιμή die ἐλπίς (λήψεται στέφανον τῆς ζωῆς). Erscheint auch in der Jakobusstelle die ζωή als Lohn der ἀγάπη, nicht als unmittelbares Besitzthum der einfachen, oder der durch Beharrung unter Trübsalen bewährten πίστις, so zeigt doch der Ausdruck ἐπηγγείλατο, dass dieser Lohn nur als Gnadenlohn zu fassen ist. Und in der That ist die Erbschaft, die den Kindern schon durch das Recht der Geburt gehört, ihnen zugleich ein überschwänglicher Lohn ihres in der Liebe bewährten Gehorsams, ein Lohn ihres Gehorsams, insofern sie durch Ungehorsam ihr Geburtsrecht verscherzen konnten, ein Gnadenlohn, insofern ihr Gehorsam an sich mangelhaft und unvollkommen ist. Vgl. zu 2, 6. — V. 5. ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει] Es kann nicht ἡ ἐλπίς für αὕτη ἡ ἐλπίς gesetzt sein = „eine solche durch Standhaftigkeit unter Trübsalen bewährte, eine also begründete Hoffnung." Vielmehr steht ἡ ἐλπίς ganz parallel den vorhergehenden Ausdrücken ἡ θλίψις, ἡ ὑπομονή, ἡ δοκιμή. Bei allen diesen Worten weist der Artikel auf dasselbe, unmittelbar vorher stehende, artikellose Substantiv zurück (vgl. 3, 30.). Es ist also ἡ ἐλπίς im Unterschiede von ἐλπίς einfach = spes, quam dixi, die Hoffnung, von der so eben die Rede war. οὐ καταισχύνει beschämt nicht d. i. täuscht nicht (הֵבִישׁ, LXX Ps. 119, 116. und Sir. 2, 10.), vgl. 9, 33. 10, 11. (nach LXX Jes. 28, 16.). Denn der in seiner Hoffnung Getäuschte erröthet vor Schaam. Habet certissimum salutis exitum. Calvin. nec fallet. spes erit res. Bengel. Den Grund, warum die Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit den Gläubigen nicht täusche, nicht zu Schanden werden lasse, geben die Worte ὅτι ἡ ἀγάπη — ἡμῖν an. ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ] Der Genitiv τοῦ θεοῦ ist genit. subject., nicht genit. object. Nicht: die Liebe, die wir zu Gott haben, (so fälschlich Theodor., Pelag., Augustin, Bernhard, Anselm, mehrere Socinianer und die Katholiken, letztere vom amor infusus, auch Hofmann Schriftbew. I. 475.), sondern: die Liebe, die Gott zu uns hat (so Orig., Chrys., Ambros., Theophyl., Luther, Melanchthon, Calvin, die älteren Protestanten und fast alle neuern Ausleger). Die letztere Bedeutung erweist der epexegetische 8te Vers (συνίστησι τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός). Es ist die ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 8, 39. vgl. 2 Cor. 13, 13. Nicht unsere Liebe zu Gott, sondern Gottes Liebe zu uns wird demnach hier als das Fundament unserer Hoffnung aufgeführt. ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν] Es ist nicht eine Attraktion anzunehmen aus ἐκκέχυται εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν καὶ ἔστι (ἐνοικεῖ) ἐν αὐταῖς, vgl. Winer III. K. 4. §. 54. 4. S. 491., sondern der Grieche, wie der Lateiner, kann sich z. B. Wein sowohl in ein Gefäss, als auch in einem Ge-

fässe ausgegossen denken. So sagt Sueton Galba c. 20.: amputatum caput in loco abjicere, was auch in locum heissen konnte, so sagen bekanntlich die Lateiner nur ponere in loco. Vgl. LXX. Ps. 45, 2.: *ἐξεχύθη χάρις ἐν χείλεσί σου.* Die Liebe ist im Herzen ausgegossen, d. i. sie ist im Herzen verbreitet. In *ἐκχέω* liegt, wie im Lateinischen effundere, in unserem Ausschütten, der Begriff des Reichlichen, der Fülle. Vgl. AG. 10, 45.: *ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκέχυται,* Tit. 3, 6., wo das *πλουσίως* hinzugesetzt ist. So auch das Hebr. שָׁפַךְ Ezech. 16, 36. Gottes Liebe hat also nicht nur wie ein Thau auf uns getröpfelt, sondern stromweise hat sie sich in unsere Herzen ausgegossen, ist sie in unseren Herzen verbreitet, vgl. Jes. 44, 13. Tob. 4, 17. Jes. Sir. 1, 9. AG. 2, 17. 10, 45. auch Joh. 7, 38. 39. Die Liebe Gottes ist aber in unseren Herzen ausgegossen, insofern wir im Glauben ein gewisses Wissen um diese Liebe haben, uns im Besitze derselben befinden. 1 Joh. 4, 9. 16. Treffend Calov.: quae charitas effusa in nobis non qua inhaesionem subjectivam, sed qua manifestationem et qua effectum vel sensum ejusdem in cordibus nostris effusum. *διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν*] Wie der heilige Geist den Glauben wirkt, so ist er auch die Frucht des Glaubens, er wird den Gläubigen gegeben. Datum praeterea hunc Spiritum dicit, bemerkt Calvin, gratuita scilicet Dei bonitate erogatum, non autem redditum nostris meritis. Die erste Wirkung des heil. Geistes ist nun aber die, dass der Gläubige in demselben die überschwängliche Liebe erkennt, die Gott gegen ihn hegt in Christo Jesu. Es tritt demnach das *πνεῦμα* hier nicht als *ἀῤῥαβών*, wie 2 Cor. 5, 5. Eph. 1, 14., sondern als testis auf, vgl. 8, 15. 16.: *ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ, ὁ πατήρ! Αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ.* Gal. 4, 6. Wir sehen also, dass der Apostel, wenn er auch die Hoffnung des ewigen Lebens durch Standhaftigkeit und Bewährung im Leiden gesteigert werden lässt, doch diese Standhaftigkeit und Bewährung so wenig als einen genügenden Grund für diese Hoffnung betrachtet, dass er vielmehr umgekehrt nicht etwa unsere durch Standhaftigkeit sich bewährende Liebe zu Gott, sondern Gottes auf Christi Versöhnungstod ruhende Liebe zu uns als das ausreichende und sichere Fundament unserer Hoffnung auf zukünftige Herrlichkeit bezeichnet. Der Gedanke, den er v. 1—5. durchgeführt hat, ist mithin folgender: Der im Glauben Gerechtfertigte hat nichts mehr von Gottes Zorn zu fürchten, da derselbe durch Jesum Christum aufgehoben ist, vielmehr hat er die Hoffnung zukünftiger Herrlichkeit. Selbst Trübsale können ihm diese Hoffnung nicht rauben, sondern sie nur steigern und befestigen; denn er ist der Liebe Gottes gegen sich im heil. Geiste versichert, so dass also auch die Trübsale ihm nicht etwa als eine Offenbarung des göttlichen Zornes erscheinen, und dadurch seine Hoffnung wankend machen können. Der Gott, der aus Liebe zu den Sündern seinen Sohn zur Versöhnung gesendet, wird den Begnadigten und durch Trübsale im Glau-

ben Bewährten desto gewisser die Seligkeit ertheilen. — V. 6. Die Liebe Gottes wird aus dem für uns, da wir noch gottlos waren, geschehenen Versöhnungstode Christi erwiesen (γάρ). ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν] Einige Ausleger nehmen ἔτι γάρ im Sinne von insuper, porro, überdies (doch dies wäre ἔτι δέ Hebr. 11, 36.), oder von adeo enim, quin etiam, denn sogar, ja sogar (doch dies wäre καὶ γάρ oder ἀλλὰ καί). Vielmehr zeigt v. 8.: ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν, dass zu verbinden ist: ἔτι ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν. Denn da wir noch schwach waren, ist Christus u. s. w. Solches Hyperbaton ist namentlich auch bei ἔτι gar nicht unerhört. Die Ausleger führen an Eurip. Orest. v. 416.: ἕκτον τόδ' ἦμαρ· ἔτι πυρὰ θερμὴ τάφου. Achill. Tat. 5, 18.: ἐγὼ δὲ ἔτι σοι ταῦτα γράφω παρθένος. Vgl. Winer Anhang §. 65. 4. S. 637. Der unnöthige Anstoss, den die Wortstellung erregte, rief Correkturen hervor. Daher einige Codices εἴγε γάρ, andere εἰς τί γάρ statt ἔτι γάρ lesen und das ἔτι dann hinter ἀσθενῶν stellen. Das letztere thun auch einige Handschriften, die ἔτι γάρ im Anfange des Satzes beibehalten, indem sie entweder die ächte Lesart mit einem Theil der Correktur vermischten, oder auch das zweite ἔτι aus den Lektionarien herübernahmen, welche ἔτι gleichfalls hinter ἀσθενῶν lasen, weil die alte Kirchenlektion mit Χριστός begann. Griesbach hat demnach mit Unrecht, wohl kaum mit Recht Lachmann dies doppelte ἔτι recipirt. ἀσθενής bedeutet niemals etwas anders als imbecillis, infirmus, schwach, entweder τῷ σώματι, wo es dann entweder von der Leibesschwäche oder von der Krankheit gebraucht wird, oder τῷ νόῳ von der Geistesschwäche, τοῖς χρήμασι von der Armuth, τῇ πίστει Röm. 4, 19. 14, 1. und in vielen anderen Beziehungen. Diese jedesmal statt findende Beziehung ergiebt sich entweder aus dem ausdrücklichen Zusatze oder aus dem Zusammenhange. Hier ist offenbar von der geistlichen Schwäche, von der Sündenschwäche die Rede. Vgl. Jes. 33, 24.: Kein Einwohner wird sagen: Ich bin schwach (krank חָלִיתִי), denn das Volk, das darinnen wohnet, wird Vergebung der Sünden haben. 53, 4.: חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא. LXX.: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει. Matth. 8, 17.: τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε. Matth. 26, 41. Hebr. 4, 15. Die Sünde wird an unserer Stelle als Schwachheit, Hilflosigkeit dargestellt im Gegensatze zur helfenden Liebe Gottes. Es dürfte hier aber wohl der Ausdruck ἀσθενής auch mit Beziehung auf den Inhalt von v. 2. u. 3. gewählt sein. Der Gerechtfertigte hat καύχησιν im Bewusstsein der Liebe Gottes, der Sünder ἀσθένειαν, die die hilfreiche Liebe hervorruft; jener hat eine starke Zuversicht zur ἀγάπη und δόξα θεοῦ, dieser hingegen ist schwach und verzagt vor Furcht der ὀργὴ θεοῦ und der κόλασις αἰώνιος. Vgl. 1 Cor. 2, 3.: ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ und Hebr. 2, 15. ἀσθενής ist also an sich weder = ἀσεβής, was unmittelbar folgt, noch = ἁμαρτωλός v. 8., vielmehr bezeichnet es den Zustand der Hilflosigkeit und geistlichen Verzagtheit als Folge der ἀσέβεια und ἁμαρτία. Am allerwenigsten aber bedürfen wir der Correktur ἀθέων für ἀσθενῶν-

— κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε] Einige Ausleger wollen κατὰ καιρόν mit ἔτι verbinden = ἔτι τέως, ἔτι τότε, adhuc eo tempore, adhuc tum, noch zur Zeit unseres Schwachseins. Doch widerspricht einmal die getrennte Wortstellung, dann aber wäre auch κατὰ καιρόν ein müssiger Zusatz. Andere verbinden es mit ἀσθενῶν. So Luther: „da wir noch schwach waren nach der Zeit.“ Es wäre dann κατὰ καιρόν = pro temporum ratione, secundum rationem temporis, insofern wir in der Zeit vor der Erscheinung Christi nicht anders als schwach sein konnten. Doch läge hierin eine unpassende, sowohl dem Pragmatismus der Stelle, als auch der Lehre des Apostels überhaupt zuwiderlaufende Entschuldigung der ἀσθένεια. Es muss demnach κατὰ καιρόν mit ἀπέθανε verbunden werden. Es kann dann nach Phavorinus erklärt werden: κατὰ τὸν εὔκαιρον καὶ προςήκοντα καιρὸν zur rechten Zeit, tempore opportuno, Gegensatz von παρὰ καιρόν praeter opportunitatem, tempore alieno Hebr. 11, 11. So καιρὸν μεταλαβών AG. 24, 25., in diesem Sinne κατὰ καιρόν etwa auch LXX. Num. 23, 23. Jes. 60, 22. Es würde dann der Tod Jesu zur rechten Frist erfolgend gedacht werden, insofern gerade die πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων 3, 25. ein Ende hatte, und nun Gott seine Gerechtigkeit erweisen musste, d. i. um dem nahe bevorstehenden Ausbruche des göttlichen Zornes zuvorzukommen. Doch findet sich dieser Gedanke sonst nicht beim Paulus und würde demnach auch schwerlich mit den kurzen Worten κατὰ καιρόν ausgedrückt worden sein. Noch weniger scheint uns der Gedanke paulinisch: „Der Tod Jesu erfolgte zur rechten Frist, nämlich für die ἡμεῖς, als es für diese nicht παρὰ καιρόν, sondern rechtzeitig war. Wäre Christus späterhin erschienen und gestorben, so wären sie unerlöst in ihren Sünden dahingegangen, und hätten an seiner Versöhnungsthat keinen Antheil mehr gehabt.“ Dies würde überdies, wenn überhaupt, gleichmässig von jeder Generation gelten, zu deren Zeit Christus erschienen wäre, und mindestens von den Gläubigen das A. B. würde es nicht gelten, weil von diesen das mors Christi profuit, antequam fuit gilt. Vgl. K. 4. Es ist deshalb vorzuziehen, κατὰ καιρόν zu erklären: zur bestimmten Zeit, tempore a Deo constituto. Im Sinne von certo tempore steht κατὰ καιρόν auch Joh. 5, 4. Dem Sinne nach ist κατὰ καιρόν dann identisch mit ὅτε ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου Gal. 4, 4. vgl. Eph. 1, 10. 1 Tim. 2, 6. Tit. 1, 3. Christus ist zu der im göttlichen Rathschlusse vorherbestimmten, von den Propheten vorherverkündigten Zeit als Versöhner erschienen. Die göttliche Weisheit und Liebe, welche den Grund aller göttlichen Bestimmungen enthält, hat ohne Zweifel auch grade diesen Zeitpunkt der Erscheinung Christi geordnet. Insofern passt also das κατὰ καιρόν wohl in den Gedankenzusammenhang unserer Stelle. Auf die Frage nach der eigentlichen Ursache grade dieser Zeitbestimmung lassen sich verschiedene Antworten geben, vgl. Jo. Georg. Walchii Miscellanea sacra. Meditatio XVIII.: de tempore adventus Messiae idoneo. Die passendste Antwort scheint immer noch die zu sein, welche schon einige Kirchen-

väter andeuteten, dass die Sündenkrankheit der Menschheit erst zur vollen Entwickelung gelangt sein musste, ehe das Heilmittel wirksam angewendet werden konnte. So sagt schon Gregor von Nyssa (bei Walch a. a. O.): Sic animorum aegrotantium medicus exspectavit, dum malitiae morbus, quo natura hominum victa laborabat, se totum aperiret, ne latens aliquid incuratum remaneret, si curaret id solum, quod cerneretur, und Theophyl.: ὅτε πᾶν εἶδος κακίας διεξελθοῦσα ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη ἐδεῖτο θεραπείας, ἐξαπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ὁ θεός. Vgl. auch v. 20 und 21. unseres Kapitels. — Die Präposition ὑπέρ ist an sich allerdings nicht zu verwechseln mit ἀντί, vgl. Winer III. K. 5. §. 51. l. S. 457 f. Harless zu Eph. 5, 2. S. 449. Meyer z. u. St. ἀντί ist = statt, anstatt, loco; περί = für, zum Besten, in commodum. Man kann ὑπέρ und doch nicht ἀντί τινος sterben, indem der Tod, den ich zu Jemandes Vortheile übernehme, um ihm Gutes zu verschaffen oder Böses von ihm abzuwenden, nicht immer bedingt, dass er hätte sterben müssen, wenn ich nicht gestorben wäre. Doch wird dies allerdings meistens der Fall sein, und bei Christo war es der Fall, insofern sein Tod, wie wir sonsther wissen, ein stellvertretender Opfertod war, vgl. zu 3, 24. Die Formel Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε, παρέδωκεν ἑαυτόν, vgl. Röm. 8, 32. 14, 15. 1 Cor. 1, 13. 2 Cor. 5, 14. Eph. 5, 2. 1 Thess. 5, 9. 10. 1 Tim. 2, 6., drückt also die fürsorgende Liebe des stellvertretenden Opfertodes Christi aus, so dass in ὑπέρ das ἀντί vorausgesetzt oder vielmehr mit eingeschlossen ist, vgl. Steiger zu 1 Petr. 3, 18. S. 342 f. ὑπέρ enthält in diesem Falle den Begriff der fürsorgenden Stellvertretung. Dass ὑπέρ den Begriff des ἀντί zuweilen nothwendig involvire, beweisen Stellen wie 2 Cor. 5, 15. 20. 21. Gal. 3, 13. Philem. 13. Der Apostel schreibt übrigens an unserer Stelle ὑπὲρ ἀσεβῶν nicht ὑπὲρ ἡμῶν, um eben das Sündenelend (die ἀσθένεια) zugleich in seiner Schuldbarkeit, Unwürdigkeit und Verwerflichkeit zu bezeichnen, wodurch die versöhnungsstiftende Liebe erst ihren wahren Gegensatz und ihr rechtes Licht erhält. — V. 7. Indem das, was Menschen zu thun und zu opfern im Stande sind, zu der That und dem Liebesopfer Christi in Gegensatz gestellt wird, tritt das letztere in seiner Einzigkeit hervor, μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται· ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν] Die Peschito las ἀδίκων für δικαίου, was offenbar nur als Correktur zu betrachten ist, aber allerdings einen leichteren Sinn, wenn auch eine ziemlich matte und schleppende Sentenz ergiebt. „Christus ist für die Gottlosen gestorben v. 6. Kaum nämlich stirbt Jemand (sc. unter den Menschen) für einen Gottlosen, denn für einen Guten dürfte wohl Jemand (auch unter den Menschen näml.) dem Tode sich unterziehen v. 7. Gott aber erweiset seine Liebe uns dadurch, dass Christus auch für uns Gottlose gestorben ist v. 8.“ Einige Ausleger suchten sogar mit Beibehaltung der vollkommen gesicherten lectio recepta δικαίου ganz willkührlich den angegebenen Sinn zu erzielen. δίκαιός εἰμι mit folgendem Infinitiv ist nämlich s. v. a. dignus sum qui. Sie ergänz-

ten also zu δικαίου aus dem folgenden ἀποθανεῖται ein ἀποθανεῖν· „Kaum wird Jemand für Einen sterben, der des Todes werth ist.“ Doch konnte dann offenbar ἀποθανεῖν nicht fehlen, und es ist mit Recht bemerkt worden, dass Paulus dann hätte schreiben müssen: μόλις γὰρ εἴ τις δίκαιός ἐστιν ἀποθανεῖν, ὑπὲρ τούτου τις ἀποθανεῖται. Luther übersetzt: „Nun stirbt kaum Jemand um des Rechtes willen; um etwas Gutes willen dürfte vielleicht Jemand sterben.“ Er nimmt also nach dem Vorgange von Hieronymus und Erasmus δικαίου und τοῦ ἀγαθοῦ als Neutra*). Indess δικαίου als Neutrum zu fassen, ist grammatisch unmöglich, weil dann der Artikel nicht fehlen konnte. Das Rechte ist nicht δίκαιον, sondern τὸ δίκαιον; vgl. Luk. 12, 57.: τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον; Col. 4, 1. Sollte aber τοῦ ἀγαθοῦ Neutrum sein, so müsste es entweder im Sinne von τὸ συμφέρον, τὸ κέρδος stehen, welchen Ausdruck man dann auch erwartet hätte, da der ethische Begriff des δικαίου auch für τοῦ ἀγαθοῦ die ethische Bedeutung postulirt. Ist aber τὸ ἀγαθόν = summum bonum, das höchste Gut, so geht der Gegensatz verloren. Denn so ist auch Christus, indem er ὑπὲρ τῶν ἁμαρτωλῶν starb, ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ gestorben. Es muss demnach sowohl δικαίου als τοῦ ἀγαθοῦ als Masculinum genommen werden, was von vorneherein an sich wahrscheinlich ist, da es sich auch beim Tode Christi um ein Sterben für Personen handelt. Es können dann aber nicht δίκαιος und ὁ ἀγαθός Synonyma sein, gleichmässig zur Bezeichnung eines guten, rechtschaffenen Mannes dienend. So Calvin: Rarissimum sane inter homines exemplum exstat, ut pro justo quis mori sustineat: quamquam illud nonnunquam accidere possit. „Denn kaum wird Jemand für einen Rechtschaffenen sterben, vielleicht aber übernimmt es doch noch Einer für den Rechtschaffenen zu sterben, Christus aber ist für die Sünder gestorben.“ Doch dann hätte Paulus schreiben müssen, τολμᾷ δὲ (nicht γάρ) καὶ τάχα τις oder τάχα δὲ καὶ τολμᾷ τις ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ. Bei der gegenwärtigen Wortstellung liegt aber offenbar der Nachdruck auf τοῦ ἀγαθοῦ, welches also dem δικαίου entgegengesetzt ist, und demnach nicht mit ihm identisch sein kann. Dazu kömmt, dass in dem μόλις mit der Schwierigkeit doch zugleich auch die Möglichkeit, dass Jemand für einen Rechtschaffenen sterben könnte, hinlänglich angedeutet ist, wodurch also der zweite Satz ziemlich überflüssig und schleppend würde. Es muss demnach τοῦ ἀγαθοῦ zu δικαίου im Verhält-

---

*) So erklärt auch Melanchthon: Vix pro justo aliquis moritur i. e. inviti in causa justa mortem oppetimus ubi mori debemus. Ut fur invitus moritur etiam si debet mortem legibus. Milites inviti mortem oppetunt, etiamsi mori debent pro republica. Intelligatur igitur in verbis Pauli *pro justo* de re seu caussa justa seu debito. Sic deinde, sed pro bono fortassis ausit aliquis mori, intelligatur etiam de re bona, jucunda et utili. Nam facilius suscipimus pericula incitati cupiditate aut opinione utilitatis, quam coacti debito. Sicut multi mortem oppetunt ad retinendas res caras, ut conjuges aut gloriam etc.

nisse der Gradation stehen, wie dies auch durch τάχα vielleicht im Verhältnisse zu μόλις kaum indicirt ist. Es kömmt dann vor allen Dingen auf die Bestimmung des Begriffes ἀγαθός an. Man nimmt es am gewöhnlichsten im Sinne von Wohlthäter, so dass ὁ ἀγαθός (mit dem Artikel) dann so viel sein soll als: der Wohlthäter, den er hat, sein Wohlthäter. „Schwerlich stirbt Jemand für einen Rechtschaffenen (welcher in keiner näheren Beziehung zu ihm steht); denn für seinen Wohlthäter übernimmt es einer vielleicht (aus Dankbarkeit) zu sterben." Aus den Klassikern wird für diese Bedeutung angeführt Xenoph. Cyrop. III. 3. §. 4.: *Κῦρον ἀνακαλοῦντες τὸν εὐεργέτην, τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθόν.* Charito Chaerea et Callirrhoe VIII, 8.: *ἐπευφήμησεν ὁ δῆμος· ἀγαθῷ ἀνδρὶ, πολυχάρμῳ, φίλῳ· πιστῷ ὁ δῆμός σοι χάριν ἐπίσταται· τὴν πατρίδα εὐηργέτηκας.* Lucian Caucasus c. 18.: *καίτοι θεούς γε ὄντας ἀγαθοὺς χρὴ εἶναι καὶ δωτῆρας ἐάων καὶ ἔξω φθόνου παντὸς ἑστάναι.* Aelian var. hist. III, 17.: *Ταραντίνοις ἐγένετο ἀγαθὸς Ἀρχύτας.* Indess in allen diesen und anderen Stellen ist ἀγαθός wohl = edel, gütig, aber nicht gradezu = Wohlthäter, wie auch die Unterscheidung von εὐεργέτης in der ersten Stelle ausweist. Dasselbe gilt von Matth. 20, 15.: *εἰ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός ἐστιν, ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι,* 1 Petr. 2, 18. Sehr treffend wird der Begriff des ἀγαθός erläutert durch Cic. de off. III, 15.: Si vir bonus is est, qui prodest quibus potest, nocet nemini, recte *justum* virum, *bonum* non facile reperiemus; wozu noch passend zur Erläuterung des Gebrauchs von δίκαιος von Tholuck angeführt wird Xenoph. Sympos. c. 4. §. 42., wo die δίκαιοι für diejenigen erklärt werden, *οἳ ἥκιστα τῶν ἀλλοτρίων ὀρέγονται καὶ οἷς ἀρκεῖ τὰ παρόντα,* Oecon. c. 14, §. 6—9., wo die nicht diebischen Sclaven als δίκαιοι bezeichnet werden, und ebend. wie auch Agesilaus c. 11. §. 8., wo dem δίκαιος der ἐλευθέριος, gegenübergestellt wird: *χρήμασί γε μὴν οὐ μόνον δικαίως, ἀλλὰ καὶ ἐλευθερίως ἐχρῆτο, τῷ μὲν δικαίῳ ἀρκεῖν ἡγούμενος τὸ ἐᾶν τὰ ἀλλότρια, τῷ δὲ ἐλευθερίῳ καὶ τῶν ἑαυτοῦ προςωφελητέον εἶναι.* Demnach ist δίκαιος ein rechtschaffener Mann, der kein Unrecht thut, ἀγαθός ein edler, gütiger Mann, ein liebevoller Menschenfreund, der Allen Gutes erweist. Aehnlich erklärt Bengel δίκαιος durch *homo innoxius,* ὁ ἀγαθός durch *omnibus pietatis numeris absolutus,* eximius, lautus, regalis, beatus v. gr. pater patriae, und bemerkt articulus climaca efficit. Der Artikel bei ἀγαθός deutet nämlich wohl an, dass dieser ἀγαθός in der Familie, der Gemeinde, der Stadt, dem Vaterlande als solcher bekannt und anerkannt ist. In der That wird Jemand leichter für einen solchen den Tod übernehmen, als für einen Rechtschaffenen, der zwar eine gerechte Sache hat und unschuldig leidet, aber doch nicht wie der gütige, liebreiche Menschenfreund die Herzen der Menschen sich zugewendet hat. So nähert sich also ὁ ἀγαθός allerdings bedeutend der Bedeutung von ὁ εὐεργέτης, ohne doch völlig mit ihr zu coincidiren, indem in ὁ εὐεργέτης mehr die Beziehung der Handlungsweise des Andern zu meiner Person, in ὁ ἀγαθός mehr eine Bezeichnung des Charakters des Andern an sich enthalten ist.

In ἁμαρτωλός v. 8. dürfte übrigens der Gegensatz zu beiden Ausdrücken, nicht blos zu δίκαιος, sondern auch zu ἀγαθός gegeben sein. Der Mensch stirbt kaum für einen Gerechten, höchstens für einen Guten, Christus aber ist für uns gestorben, da wir noch Sünder, also weder Gerechte noch Gute waren. Das erste γάρ ist explicativ: nämlich, das zweite γάρ begründend: denn. „Kaum nämlich wird Jemand für einen Gerechten sterben; denn (so weit bringt es wohl ein Mensch) denn für den Guten übernimmt es wohl Jemand zu sterben.“ ἀποθανεῖται nicht von der ethischen Möglichkeit, sondern eigentliches Futurum, von dem was wirklich nicht leicht in der ganzen Zukunft eintreten wird. Vgl. Winer III. K. 4. §. 41. 6. S. 323. καί gehört zu τολμᾷ nicht zu ἀποθανεῖν, was wegen des vorhergehenden ἀποθανεῖται keine besondere Hervorhebung verträgt. Auch müsste es heissen τολμᾷ καὶ ἀποθανεῖν nicht καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν. καί = auch, noch, τολμᾷ = sustinet, a-se impetrat, gewinnt es über sich, unternimmt es, vgl. 1 Cor. 6, 1. 2 Cor. 10, 12. — V. 8. Gegensatz (δέ) der Liebe Gottes zur Liebe der Menschen (v. 7.). συνίστησι demonstrat, probat, es erweiset, wie 3, 5., nicht: commendat, wie die Vulgata, oder: es preiset, wie Luther übersetzt. Es ist das Präsens gewählt, weil bei der fortdauernden Wirksamkeit des Versöhnungstodes Christi auch der Erweis der göttlichen Liebe als fortdauernd gedacht wird. συνίστησι ist übrigens mit einer dem Gedankenzusammenhange entsprechenden Emphase voraufgestellt. Was Gott erweiset, kann von den Menschen nicht bezweifelt werden, weshalb aus der also erwiesenen Sache v. 9. mit Sicherheit weiter gefolgert wird. ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν] Jetzt sind wir nicht mehr Sünder, nicht als ob wir nun gar keine Sünde mehr begingen, sondern weil uns nun unsere Sünde nicht mehr zugerechnet wird, weil wir δικαιωθέντες sind ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ v. 9. Das ἔτι sich zurückbeziehend auf ἔτι v. 6. bildet den Gegensatz zu dem νῦν v. 9., ἁμαρτωλῶν aber entspricht dem ἀσθενῶν und ἀσεβῶν v. 6. und ist dem δίκαιος und ἀγαθός v. 7. entgegengesetzt. Ueber den Tod Christi als höchsten Erweis der Liebe Gottes vgl. Joh. 3, 16. Röm. 8, 32., als Beweis der Liebe Christi gegen uns Gal. 2, 20. Eph. 5, 2. 25. Wenn es v. 7. hiess: „Unter Menschen stirbt kaum Jemand um eines Gerechten willen,“ so erwarten wir v. 8. den Gegensatz: „Gott aber erweiset seine Liebe gegen uns dadurch, dass er auch für die Ungerechten gestorben ist.“ Statt dessen heisst es nun, dass „Christus für die Ungerechten gestorben ist.“ Beides ist aber eins, weil Christus Gott ist und Gott in der Dahingabe Christi, des υἱὸς μονογενής, des ἠγαπημένος, selbst das Opfer gebracht hat; vgl. 2 Cor. 5, 19.: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ. Daher auch hier τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην, seine eigene Liebe erweiset Gott dadurch, dass Christus für uns gestorben ist. — V. 9—11. Dass die Hoffnung nicht täusche, hatte Paulus v. 5. aus dem Bewusstsein der Liebe Gottes, welches unsern Herzen einwohnt, gefolgert, das Vorhandensein dieser Liebe Gottes aber v. 6—8. aus dem Versöhnungstode Christi erwiesen. Statt nun einfach zu seinem Aus-

gangspunkte v. 5., nämlich zu dem Satze ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει zurückzukehren und auszusprechen, dass derselbe jetzt in seiner Richtigkeit dargethan sei, folgert er weiter aus v. 6—8., dass wenn wir, da wir noch Sünder waren, durch Christi Tod versöhnt worden sind, wir nun vielmehr als Versöhnte und Gerechtfertigte durch Christi Leben vor dem Zorne Gottes bewahrt bleiben werden und Gottes, der die zukünftige Herrlichkeit geben wird, uns rühmen können. So kehrt er also mit v. 9—11. wenn auch der Form nach weiter fortschreitend, doch im Grunde der Sache nach zu seinem Ausgangspunkte v. 5. (und weiter hin zu dem in v. 2. enthaltenen Grundgedanken der ganzen Entwickelung), dass die Hoffnung der Herrlichkeit Gottes, der wir uns auch unter Trübsalen rühmen, nicht zu Schanden werden lasse, zurück, welche Gewissheit der Hoffnung uns nun in doppelter Weise, einmal durch Christi Tod für die Sünder, dann aber durch Christi Leben für die Gerechten verbürgt erscheint. — V. 9. πολλῷ οὖν μᾶλλον] bezeichnet die Steigerung der Gewissheit der Herrlichkeitshoffnung. „Weit weniger steht also jetzt für uns die Gerechtfertigten unsere Errettung zu bezweifeln." Die Schlussfolgerung (οὖν) geht a majore (v. 6—8.) ad minus (v. 9.). Denn Grösseres ist es, als Sünder versöhnt zu werden, denn als Gerechtfertigte vor dem Zorne bewahrt zu bleiben. δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ] vgl. 3, 25. Der Satz bildet den Gegensatz zu ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν v. 8. Dass aber hier die Rechtfertigung ohne besondere Hervorhebung der vermittelnden πίστις als in dem Versöhnungsblute ruhend dargestellt wird, beweiset, wie schon früher bemerkt, dass der Glaube im Akte der Rechtfertigung nur als das die in sich vollkommene Gerechtigkeit Christi ergreifende Organ, nicht als eine dieselbe vervollständigende oder ergänzende, in sich werthvolle und Gott wohlgefällig machende Gemüthsbeschaffenheit betrachtet wird. Die πίστις v. 1. hat im Akte der Rechtfertigung nur ihren Werth durch das αἷμα Χριστοῦ, welches sie umfasst, und durch die χάρις θεοῦ 3, 24., auf welche sie sich stützt. Nur die Rechtfertigungslehre der protestantischen Kirche vermag aus der χάρις, dem αἷμα und der πίστις, den zu der δικαίωσις concurrirenden Momenten, einen harmonischen Dreiklang zu bilden, nach jeder anderen Combination treten sie in schreiende Dissonanz. σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς] vgl. 1, 16. 18. 2, 8. „Wir werden gerettet werden von dem Zorne hinweggenommen." Eine constructio praegnans, vgl. Winer Anhang, §. 66. e. S. 677. Dieselbe Brachylogie in umgekehrter Form findet sich 2 Tim. 4, 18.: σώσει εἰς τὴν βασιλείαν, er wird mich retten in sein Reich, d. h. retten versetzend u. s. w. Die ὀργή ist der am zukünftigen Gerichtstage stattfindende Zorn, Theodor.: ἡ μέλλουσα κόλασις, vgl. Matth. 3, 7.: φεύγειν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς. 1 Thess. 1, 10.: ῥύεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. Mit dem zukünftigen, letzten Zorne ist aber natürlich auch aller Zorn, der uns im gegenwärtigen Leben treffen könnte, aufgehoben. Sind wir vor der ὀργή sicher, so ist uns die εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν und die ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ verbürgt und unerschütterlich gewiss. Ueber den Gerechtfertigten giebt

es nun keine ὀργή mehr, sondern nur ἀγάπη τοῦ θεοῦ, so dass also auch die Trübsale ihm keine ἔνδειξις ὀργῆς, sondern eine ἔνδειξις ἀγάπης sind, Hebr. 12, 6. Apok. 3, 19. — V. 10. Der Inhalt von v. 9. wird weiter entwickelt und gerechtfertigt. Wir haben in unserem Verse einen doppelten Gegensatz, einmal des ἐχθροί und des καταλλαγέντες, dann des διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ und des ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ. Von der Entwickelung dieser Begriffe hängt demnach das Verständniss des Verses ab. ἐχθροί] sc. τοῦ θεοῦ kann sowohl aktive als passive Bedeutung haben, entweder = Gott hassend, d. i. Gottes Feinde, oder = von Gott gehasst, d. i. seinem Zorne unterworfen. Eben so das Lateinische exosus = hassend und verhasst. Die erste Bedeutung findet statt Röm. 8, 7. Col. 1, 21. Jak. 4, 4., die zweite passive Bedeutung Röm. 11, 28.: κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς· κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας, vgl. 9, 13. Welche Bedeutung an unserer Stelle zu statuiren sei, wird, da καταλλαγέντες den Gegensatz zu ἐχθροί bildet, von der Bestimmung der Bedeutung von καταλλάττεσθαι abhängen. Auch καταλλάττεσθαί τινι kann wieder, wie heut zu Tage anerkannt ist, beides heissen, sowohl: mit Jemand ausgesöhnt werden, so dass man die Feindschaft, den Zorn wider ihn aufgiebt, so 1 Cor. 7, 11., als auch: mit Jemand ausgesöhnt werden, so dass er die Feindschaft, den Zorn wider uns aufgiebt, so dass man aufhört von ihm als Feind behandelt zu werden, vgl. LXX. 1 Sam. 29, 4. Matth. 5, 24.*). Dass an unserer Stelle die letztere Bedeutung statt finde, folgt nicht nur aus der Correspondenz von καταλλαγέντες mit δικαιωθέντες, v. 9., sondern auch aus der ganzen bisherigen Lehrentwickelung, nach welcher die Versöhnung des Menschen mit Gott nur in der Aufhebung des auf ihm ruhenden göttlichen Zornes besteht, vgl. 3, 25. Die Aufhebung der menschlichen Feindschaft wider Gott ist erst Folge der Aufhebung des göttlichen Zornes wider die Menschen, des ἱλασμός, der καταλλαγή, der δικαίωσις. Auch wird Paulus nimmermehr auf unsere Freundschaft gegen Gott, sondern nur auf Gottes Gnade gegen uns die σωτηρία (vgl. das καταλλαγέντες σωθησόμεθα) gründen. Sind also καταλλαγέντες diejenigen, gegen welche Gott seinen Zorn, seine Feindschaft aufgehoben hat, so sind ἐχθροί die, welche mit seiner Feindschaft, seinem Zorne belastet sind. Wie schon früher bemerkt, widerspricht es sich übrigens nicht, dass als noch Gottes ἔχθρα auf der Menschheit ruhte, dennoch seine ἀγάπη die Versöhnung stiftete (vgl. das κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ 2 Cor. 5, 19.), weil die ἔχθρα nur die Sünde trifft, die

*) Der früher von Tittmann de synonymis in Novo Testamento Lib. I. p. 102 sqq. statuirte Unterschied zwischen διαλλάττειν (efficere, ut quae fuit inimicitia mutua, ea esse desinat) und καταλλάττειν (facere ut alter inimicum animum deponat) ist willkührlich und als aufgegeben zu betrachten, vgl. Tholuck Auslegung der Bergpred. 2te Ausg. S. 190 ff. und Fritzsche zu unserer Stelle.

ἀγάπη hingegen die Sünder umfasst. Der erste Gegensatz ist demnach folgender: Wenn wir mit Gott versöhnt sind, da noch sein Zorn auf uns ruhte, so werden wir vielmehr jetzt, da wir versöhnet sind, errettet werden; denn das Aufgehobensein des Zornes gibt die Bürgschaft für das Bewahrtbleiben vor dem Zorne, für das endliche Errettet- und Beseligtwerden, da es auch unter Menschen schwerer ist, sich zu versöhnen, als mit versöhntem Herzen Gutes zu erweisen. Der zweite Gegensatz ist durch *διὰ τοῦ θανάτου* und *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ* gegeben. Hat Christi Tod, in welchem er in Niedrigkeit und Schwachheit dem Zorne Gottes erlag, den Zorn Gottes versöhnt, so wird vielmehr das Leben des Auferstandenen, in welchem er nun als unser ewiger und allmächtiger Vertreter und Fürsprecher vor dem Throne Gottes steht, die Rückkehr des Zornes von uns ferne halten vgl. 8, 34. Hebr. 7, 25. 1 Joh. 2, 1. auch Ev. Joh. 14, 13. 14. Doch nicht blos das hohenpriesterliche, sondern auch das königliche Amt Christi gewährt den Seinen solchen Schutz, nach welchem Amte er Macht hat ihnen die Wirkungen seines Todes anzueignen, sie vor allen feindlichen Gewalten zu bewahren, und den Zweck seiner Versöhnung zu seinem Ziele und endlichen Erfolge hinauszuführen. *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ* erläutert das *δι' αὐτοῦ* v. 9. Ueber das instrumentale *ἐν* vgl. Winer III. K. 5. §. 52. S. 464. — V. 11. *οὐ μόνον δέ*] Einige Codices fügen *τοῦτο,* offenbar ursprünglich nur Glossem, hinzu. *ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν θεῷ*] Will man das Participium *καυχώμενοι* als solches fassen, so kann es nicht im Gegensatze zu *καταλλαγέντες* v. 10. stehen: „nicht nur ausgesöhnt, sondern auch uns Gottes rühmend werden wir gerettet werden," denn *καταλλαγέντες* ist nicht etwa nähere Bestimmung zu *σωθησόμεθα,* sondern = *ἐπεὶ κατηλλάγημεν*. Es müsste dann vielmehr *καυχώμενοι* als später hinzutretende Bestimmung zu *σωθησόμεθα* betrachtet werden: *οὐ μόνον δὲ* (nämlich *σωθησόμεθα* v. 10.) *ἀλλὰ καὶ* (nämlich *σωθησόμεθα*) *καυχώμενοι ἐν θεῷ*: „nicht nur (werden wir gerettet werden), sondern indem wir auch dabei uns Gottes rühmen." Der Apostel würde dann unterscheiden zwischen *σώζεσθαι* (einfach und factisch) und *καυχώμενον ἐν θεῷ σώζεσθαι* (vgl. Winer III. K. 4. §. 46. 2. S. 400.), das *καυχᾶσθαι* würde aber gleichzeitig mit dem *σώζεσθαι,* d. h. beides in der Zukunft statt finden. Doch abgesehen von der ungeschickten und schleppenden Ausdrucksweise, die so entsteht, war doch auch das *καυχᾶσθαι* bisher vgl. v. 2. u. 3. immer als ein gegenwärtiges, nicht als ein zukünftiges, erst am Gerichtstage statt findendes Rühmen gedacht. So also auch hier. Das Participium *καυχώμενοι* ist dann mit zu ergänzendem *ἐσμέν* für das Verbum finitum *καυχώμεθα* gesetzt. Die Lesart *καυχώμεθα* selbst (oder gar *καυχῶμεν,* wie einige Codices fehlerhaft lesen) ist nicht hinlänglich bezeugt und demnach für eine in den Text gekommene Glosse oder absichtliche Correktur zu halten. Wir haben dann den Gegensatz und die Steigerung des negativen *σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς* v. 9. 10. und des positiven *καυχᾶσθαι ἐν θεῷ* v. 11., welches in der *ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* v. 2. begründet ist. Nicht nur vor dem Zorne werden wir bewahrt bleiben (*οὐ μόνον δὲ*

sc. *σωθησόμεθα*), sondern wir rühmen uns auch (*ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι*) Gottes, als der uns seiner Herrlichkeit theilhaftig machen wird. So kehrt die Deduktion in ihren Ausgangspunkt zurück und gewinnt einen in sich gerundeten Abschluss. *εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν* v. 1. = *σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς* v. 9. 10.; *καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* v. 2. = *καὶ καυχώμενοι ἐν θεῷ* v. 11. Von dem sich Gottes Freuen und Rühmen, als des Urhebers aller Segnungen ist öfter im A. T. die Rede, vgl. Ps. 34, 3. 43, 4. Habak. 3, 18. Für die Setzung des Participiums (*καυχώμενοι*) statt des Verbi finiti (*καυχώμεθα*) lassen sich Beispiele aus den griechischen Dichtern (vgl. Sophocl. Oedip. Tyr. v. 157.: *πρῶτά σε κεκλόμενος* sc. *εἰμί* = *κέλομαι*), und den Byzantinern (vgl. Winer a. a. O. S. 399. Anm. Kühner Ausf. Gramm. d. gr. Spr. II. S. 379. §. 680.) anführen. Bei den Hellenisten ist diese Construction durch den hebraisirenden Gebrauch noch mehr gerechtfertigt (vgl. das Citat aus den LXX in Röm. 9, 28. auch 2 Cor. 7, 5. 11, 6.). *δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν*] Die *καταλλαγή* ist vorhanden, wir empfangen sie durch den Glauben, so dass *καταλλαγὴν λαμβάνειν* = *δικαιοῦσθαι*, vgl. 2 Cor. 5, 21.: *καταλλάγητε τῷ θεῷ*. Das *νῦν* weist auf das *νῦν* v. 9. zurück, steht also im Gegensatze zur vergangenen, nicht zur zukünftigen Zeit.

Der Apostel hat nun bisher die allgemeine Menschheitssünde, so wie die in Christo für Alle vorhandene Versöhnung, Rechtfertigung und Seligkeit geschildert. Hiermit war er zu einem Hauptabschnitte seiner Entwickelung gelangt, ja er hatte eigentlich das Grundthema seines Briefes in seinen wesentlichen Momenten allseitig entfaltet. Ehe er nun aber eine neue Deduktion an die vorige anknüpft, blickt er noch einmal auf den Gesammtinhalt seiner bisherigen Darstellung zurück, und fasst denselben in der Form einer Parallele, die er zwischen Adam und Christus zieht, abschliessend zusammen. Adam die Quelle der Sünde und des Todes in der Menschheit, Christus die Quelle der Gerechtigkeit und des Lebens. So erscheint die ganze Menschheit in diesen ihren beiden Stammhäuptern, dem ersten und dem zweiten Adam, vgl. 1 Cor. 15, 21. 22. 45 ff., zusammengefasst und repräsentirt. Die religiöse Entwickelungsgeschichte der Menschheit zerfällt demnach in zwei grosse Epochen, in die Periode der Herrschaft der Sünde und des Todes, und in die Periode der Herrschaft der Gerechtigkeit und des Lebens. An der Spitze der einen, als das dieselbe bestimmende und beherrschende Princip, steht Adam, an der Spitze der andern in gleicher Qualität Christus. In der Mitte dieser beiden Hauptepochen tritt die Zwischenökonomie des Gesetzes in ihrer aus der einen in die andere überleitenden Bedeutung hinein. Dies der wesentliche Inhalt von v. 12—21., in denen die Stamina zu einer wahren und ächten Philosophie der Geschichte gegeben sind. Zugleich enthält die hier gezogene Parallele ein bisher noch nicht berührtes Moment der Lehre, indem sie die bis dahin nur als in der Menschheit vorhanden geschilderte Sünde jetzt auch auf ihren ersten Ursprung und ihre Quelle zurückführt. Auch tritt die stellvertretende

Genugthuung Christi jetzt selbstständiger und nachdrücklicher hervor, während sie bisher mehr nur als die Basis des rechtfertigenden Glaubens in Betracht kam. Ferner wird nun auch der Zweck des Gesetzes angedeutet v. 20., während bis jetzt nur sein Erfolg 3, 20. 4, 15. bezeichnet war. Endlich wird v. 15—17. die überwiegende Fülle und überschwängliche Herrlichkeit des Heiles in Christo im Verhältnisse zu dem von Adam ausgegangenen Unheile geschildert. Doch hat der Apostel sich nicht direkt zum Zwecke gesetzt, diese neuen und wichtigen Gedankenmomente in nachträglicher Entwickelung ergänzend beizubringen, vielmehr hat die Parallele, deren Haupttendenz v. 12. 18. 19. vorliegt, an sich und unmittelbar nur den Zweck des vergleichenden Rückblickes und zusammenfassenden Abschlusses*).

V. 12. *Διὰ τοῦτο*] darum, demnach, deshalb, knüpft so an die letzten Worte des 11ten Verses an, dass es zugleich auf die gesammte 1, 17 — 5, 11. enthaltene Deduktion Bezug nimmt. Denn in dem *δι᾽ οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν* liegt eingeschlossen, dass wir, früher Sünder, jetzt (*νῦν*) durch Christum die Versöhnung (*τὴν καταλλαγήν*) empfangen haben, d. i. gerechtfertigt und somit auch der *ζωή* und *σωτηρία*, wie v. 1 — 11. entwickelt hat, theilhaftig geworden sind. Darin ist aber eine Zusammenfassung des Gesammtinhaltes von 1, 17—5, 11. gegeben. *ὥσπερ*] Wir haben hier ein *ἀνανταπόδοτον*, wie Matth. 25, 14. 1 Tim. 1, 3. Der Nachsatz hätte, wie die ganze nachfolgende Entwickelung, besonders v. 18. und 19. zeigt, dem Vordersatze genau entsprechend lauten müssen: *οὕτω καὶ δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ δικαιοσύνη εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθε καὶ διὰ τῆς δικαιοσύνης ἡ ζωή· καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ἡ ζωὴ διελεύσεται, ἐφ᾽ ᾧ πάντες δικαιωθήσονται*, oder auch die zweite Satzhälfte (*καὶ οὕτως — δικαιωθήσονται*) kürzer zusammengefasst: *ἵνα πάντες ἄνθρωποι δικαιωθέντες ζήσωσιν.* Dieser Nachsatz nun konnte dem Apostel nicht schon nach v. 12. entfallen sein, weil der Vordersatz zu kurz ist, um dies erklärlich zu machen. Vielmehr durfte er dort die Apodosis noch gar nicht anbringen, da er den Inhalt von v. 12. erst noch durch v. 13. und 14. begründen wollte. Deshalb ist der Nachsatz erst nach den Worten *τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* v. 14. ausgefallen, wo er nach der längeren v. 13 und 14. enthaltenen Argumentation nur ungeschickter Weise in regel-

*) Respicit totam tractationem superiorem, sagt Bengel, ex qua haec infert apostolus, non tam digressionem faciens, quam regressum, de peccato et de justitia. Dazu die feine Bemerkung: Paulinae methodi imitatione agendum primo est de peccato actuali, deinde retro de peccati ortu. — Et ex justificatione homo demum respiciens doctrinam capit de origine mali et reliqua. Melanchthon aber leitet zu unserm Abschnitt mit folgenden Worten über: Absoluta est supra praecipua epistolae hujus disputatio. Sicut autem dialectici docent *ἀνάλυσιν* facere, hoc est membra propositionum dissolvere et singula revocare ad methodum, ita hic fit *ἀνάλυσις*, membra propositionum, de quibus hactenus disputavit, methodice explicantur.

rechter Form und entsprechender Ausführlichkeit hätte nachgebracht werden können. Er liegt dann aber in den Worten des 14ten Verses: ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος, angedeutet, welche indess weder der Form nach als eigentlicher Nachsatz gelten können, noch auch den Nachsatz vollständig ausgeführt enthalten. Sie sind demnach sehr zweckmässig nur als sachliches und vorläufiges Surrogat des Nachsatzes angehängt, nicht aber als grammatischer Nachsatz selber zu betrachten. Dies ist unter den verschiedenen Versuchen, das vorliegende ἀνανταπόδοτον zu erklären oder zu ergänzen, entschieden die einfachste und ungekünsteltste Auffassungsweise, die auch nach dem Vorgange Calvins mehrere neuere Ausleger befolgen. δι' ἑνὸς ἀνθρώπου] nämlich Adam, vgl. v. 14. 1 Cor. 15, 21. 22. 45. 47. Cur nihil de muliere? fragt Bengel. (Vgl. 1 Tim. 2, 14. 2 Cor. 11, 3. Sir. 25, 24.) Resp. 1) Adamus mandatum acceperat, 2) caput erat non solum generis sui, sed etiam Evae. 3) si Adamus non audisset vocem mulieris suae, peccatum non venisset ad plures. Besonders auf das dritte Moment seiner Antwort ist Gewicht zu legen, denn es kommt dem Apostel nicht sowohl darauf an, historisch genau anzugeben, wer die erste Sünde begangen habe, als vielmehr, wer als der erste Sünder der Repräsentant und Stammvater eines sündigen Menschengeschlechts geworden sei. ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθε] die Sünde in die Welt eingetreten ist. ἡ ἁμαρτία bezeichnet 1) die Sünde als That, welche Bedeutung der Form ἁμάρτημα Mark. 3, 28. 4, 12. Röm. 3, 25, 1 Cor. 6, 18. ausschliesslich eignet. So Matth. 12, 31. AG. 7, 60.: κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην. 2 Cor. 11, 7. Jak. 1, 15. 2, 9.: εἰ δὲ προςωποληπτεῖτε, ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε. 4, 17. 1 Petr. 2, 22. So besonders häufig im Plural Eph. 2, 1.: νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις. Jak. 5, 15.: κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς. Matth. 3, 6.: ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας. 9, 3.: ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου. Hebr. 2, 17.: ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας. Ob hier die ἁμαρτίαι, die Thatsünden, als hervorgehend aus einem ihnen zum Grunde liegenden einheitlichen Erzeugungsprincipe, als bedingt durch einen Sündenhang gedacht werden, ist in dem Ausdrucke an und für sich selbst nicht angegeben, könnte also nur aus dem anderweitigen Zutammenhange der Schriftlehre erörtert werden. Allerdings aber bedeutet ἡ ἁμαρτία auch 2) die Sünde als Hang, als inneres Princip, als in dem Menschen herrschende Macht, welche die einzelnen sündhaften Lüste und Thaten aus sich erzeugt. So Röm. 7, 8.: ἡ ἁμαρτία — κατειργάσατο — πᾶσαν ἐπιθυμίαν. 9.: ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν. 17.: ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. 23.: τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου. Endlich bezeichnet ἡ ἁμαρτία 3) die Sünde als Einheit des Hanges und der That. So Joh. 1, 29.: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Röm. 3, 20. 4, 8. 1 Cor. 15, 56.: τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου, ἡ ἁμαρτία· ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας, ὁ νόμος. 2 Cor. 5, 21. 2 Thess. 2, 3.: ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας. Hebr. 4, 15. 9, 26. 10, 18.: προςφορὰ περὶ ἁμαρτίας. 1 Joh. 1, 8.

3, 4. 5. Diese letztere Bedeutung dürfte das Wort überhaupt, entsprechend der nicht abstract logisch spaltenden, sondern inneres Wesen und äussere Erscheinung lebendig zusammengreifenden Schriftanschauung, überall da haben, wo nicht Form des Ausdruckes oder Gedankenzusammenhang entschieden darauf hinfuhren, nur an das eine Moment der Sache, an die Sünde als Aeusserung, Erscheinung, That, oder an die Sünde als Hang, Princip, innerlich herrschende Macht zu denken. Auch an unserer Stelle nun werden wir von vorne herein darauf geführt, unter ἡ ἁμαρτία alles zu begreifen, was dieser Ausdruck überhaupt im Sinne der Schrift und des Apostels zu bezeichnen im Stande ist. Es ist die Sünde als Einheit des Habitus und des Aktus, zugleich aber die Sünde als Gattungsbegriff, d. h. nicht nur die individuelle Sünde Adams, sondern die Menschheitssünde im Allgemeinen; denn Paulus sagt nicht, dass eines Menschen Sünde, sondern dass durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen sei. Eben so umfassend ist der Begriff der ἁμαρτία z. B. auch Joh. 1, 29. 2 Cor. 5, 21. Hebr. 10, 18. Es ist also in unserem Verse unter ἡ ἁμαρτία der sündhafte Zustand der Welt mit allen sich daraus entwickelnden sündhaften Thaten als abstrakte Einheit gedacht, es ist die Weltsünde ihrem Principe wie ihrer Erscheinung nach als Totalität gefasst, es ist alles was Sünde genannt werden mag überhaupt gemeint. Diese Bedeutung hat auch ἁμαρτία durchgehends in unserem Abschnitte, vgl. v. 13. 20. 21., wo überdies das ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ als maasgebend für die Bedeutung des ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος v. 12. zu betrachten ist. Nur der so bestimmte Begriff der ἁμαρτία enthält auch die rechte Rückbeziehung auf den Inhalt von 1, 18 — 3, 20. und greift alles dort Entwickelte in sich zusammen. Paulus führt hier die dort geschilderte Weltsünde auf ihren Ursprung zurück, indem er Adam, in dem die ἁμαρτία τοῦ κόσμου beschlossen ist, Christo, durch den die δικαιοσύνη, der ἱλασμὸς τοῦ κόσμου vollbracht ist, gegenüberstellt. Die weitere Erklärung des vorliegenden Abschnittes wird diese sprachlich vollkommen gesicherte Auffassung der ἁμαρτία an unserer Stelle noch näher begründen und bestätigen, ja als die einzig mögliche darthun. Es ist übrigens von dem, was wir meinen, nicht wesentlich verschieden, wenn ἁμαρτία an unserer Stelle erklärt wird: die Sünde als Macht, als wirkende und in den concreten Sünden zur Erscheinung kommende, ihre Herrschaft übende Potenz, so dass der sündhafte Zustand der Welt nur als Folge der eingekommenen ἁμαρτία betrachtet wird. Denn natürlich ist die aktuelle Weltsünde nur potentialiter durch Adam in die Welt gekommen; aber freilich als reale Potenz. — In der Formel εἰςέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον ist ὁ κόσμος nicht auf die universitas rerum (in das Universum eintreten = esse incipere), sondern auf diese sublunarische Welt oder auf die Menschenwelt zu beziehen, so dass der Ausdruck das äussere Eintreten in die Menschenwelt, das erste Auftreten unter den Menschen bedeutet. Vgl. Weish. Salom. 2, 24. 14, 14. Hebr. 10, 5.: εἰςερχόμενος εἰς τὸν κόσμον vom Eintritt des Messias in die

Menschenwelt, der als der ewige Sohn Gottes ja schon vorher in der universitas rerum existirte. (So auch 1 Tim. 1, 15.: ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον, und Gal. 3, 23 das einfache ἔρχεσθαι.) 2 Joh. 7.: πολλοὶ πλάνοι εἰςῆλθον εἰς τὸν κόσμον. An ein erstes Auftreten der Sünde im Universum kann auch schon deshalb nicht gedacht werden, weil sie ja schon vor Adams Uebertretung nach allgemeiner Schriftlehre, also auch nach des Apostels eigener Annahme, im Reiche der bösen Geister, demnach auch im κόσμος als der rerum universitas existirte. In mundum hunc, sagt Bengel, qui dicitur genus humanum; esse coepit in mundo; nam antea non fuerat extra mundum*). Aber auch an ein die einzelnen Menschen innerlich afficirendes Hineintreten der Sünde in die Menschenwelt, an ihren Eintritt in der Form des innerlich herrschenden und sich ausbreitenden Principes ist nicht zu denken, weil εἰςέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον diess nicht heisst. Paulus hätte dann εἰςέρχεσθαι εἰς τὴν καρδίαν τῶν ἀνθρώπων oder mindestens εἰς τοὺς ἀνθρώπους geschrieben. Wollte man gegen die Bedeutung „in die Menschenwelt eintreten = unter den Menschen auftreten“ einwenden, dass doch diese Menschenwelt, als die Sünde hier auf Erden zur Existenz kam, noch gar nicht existirte, so liesse sich sagen, dass der Apostel rückwärts blickend Adams Nachkommenschaft schon als ihren Stammvater umgebend anschaut, wenn wir es nicht vorziehen εἰςέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον vom Eintreten in diese sublunarische Welt überhaupt, vom Auftreten auf dieser Erdenwelt im Allgemeinen zu verstehen. In diesem Sinne steht κόσμος Matth. 4, 8. Joh. 16, 21. Röm. 4, 13. 1 Cor. 7, 31. Durch einen Menschen ist demnach, nach des Apostels Ausspruch, die Menschheitssünde in dieser irdischen Welt zur Existenz gekommen, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος] sc. εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν. Es kömmt hier vor allen Dingen auf die Erörterung des Begriffes des θάνατος an. θάνατος bedeutet stets Tod als Gegensatz und Aufhebung der ζωή, des Lebens. Wie nun das Leben leibliches, geistliches oder ewiges Leben sein kann, so bezeichnet auch θάνατος 1) den leiblichen Tod. So Joh. 11, 4.: ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον. 12, 33. 18, 32.: ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν. Phil. 1, 20.: μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς, εἴτε διὰ θανάτου, u. s. o. 2) den geistlichen Tod. So 1 Joh. 3, 14.: οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν, μένει ἐν τῷ θανάτῳ. Vgl. Matth. 8, 22.: ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς. Eph. 2, 1.: καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις. v. 5. Col. 2, 13. Dieser θάνατος bildet den Gegensatz zur ζωὴ τοῦ θεοῦ

---

*) Porro cur nihil de Satana, bemerkt derselbe Bengel, qui prima peccati causa est? Resp. 1) Satanas opponitur Deo; Adamus Christo. at hic oeconomia gratiae describitur, potius, ut est Christi, quam ut Dei. ideo Deus semel nominatur, v. 15., Satanas nunquam. 2) Quid Satanae cum gratia Christi?

Eph. 4, 18., und besteht in dem Aufgehobensein des heiligen und seligen Seins, dessen die Seele in der Gemeinschaft mit Gott theilhaftig ist, wobei je nach dem Gedankenzusammenhange bald mehr das Moment der Unheiligkeit, bald mehr das der Unseligkeit vorschlagen kann. 3) den ewigen Tod als Gegensatz der zukünftigen ζωὴ αἰώνιος. So Röm. 1, 32. 2 Cor. 2, 16. 7, 10. Jak. 1, 15. 5, 20. 1 Joh. 5, 16. Dieser Tod (in der Apok. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8. auch ὁ θάνατος ὁ δεύτερος genannt) ist die jenseitige Fortsetzung und Vollendung des in der Seele des Sünders schon gegenwärtig vorhandenen geistlichen Todes*). Es liegt nun aber in der Natur solcher biblischen, eine Fülle von Momenten in sich schliessenden Begriffe, dass in ihnen öfter mehrere oder auch alle Momente combinirt auftreten, wo dann der Zusammenhang der Stelle entscheidet, wie viele und welche derselben vereinigt zu denken sind. Dass dabei eine Verschiedenheit der Auslegung im Einzelnen kaum vermeidlich sein wird, indem der Umfang des Ausdruckes bald enger, bald weiter gefasst werden kann, ohne dass jedesmal in dem Texte selbst eine absolut sichere Entscheidung gegeben ist, ist leicht begreiflich. Eine Combination aller drei Momente glauben wir z. B. annehmen zu dürfen 2 Tim. 1, 10., des ersten und zweiten Matth. 4, 16., des zweiten und dritten Joh. 5, 24. 8, 51. Was nun unsere Stelle betrifft, so wird zunächst das Moment des leiblichen Todes vom Begriffe des θάνατος nicht ausgeschlossen werden dürfen; denn nicht nur ist die Beziehung auf Gen. 2, 17. 3, 3. 19. unverkennbar, sondern es ist auch diese Bedeutung dem Worte θάνατος durch v. 14. gesichert, da doch das Vorhandensein der Sünde vor dem Gesetze hauptsächlich aus dem Vorhandensein des leiblichen Todes zu erweisen war, als welcher allein für Alle als unbestreitbares, allgemein anerkanntes Faktum dastand. Es ist nun aber an sich undenkbar, dass hier, wo der Apostel das ganze, die gesammte Weltsünde treffende Strafgericht charakterisirt, er nur bei dem niederen Momente, dem zeitlichen Tode, sollte stehen geblieben sein, ohne zugleich das höhere, den ewigen Tod, miteinzuschliessen. Dass vielmehr Letzteres geschehen sei, beweiset v. 17. 18. 21., wo die ζωὴ αἰώνιος den Gegensatz zum θάνατος bildet. Denn es ist ganz ungegründet, zu behaupten, auch im Begriffe der ζωὴ αἰώνιος sei die leibliche Auferstehung als Gegensatz gegen den leiblichen Tod die Hauptvorstellung. Vgl. dagegen 1 Cor. 15, 21., wo vielmehr die ἀνάστασις νεκρῶν ausdrücklich den Gegensatz gegen den Tod in der leiblichen Bedeutung bildet. Nachweisbar ist also jedenfalls das erste und dritte Moment unserer Begriffsbestimmung in dem Worte θάνατος an unserer Stelle enthalten.

---

*) Der metaphorische Gebrauch der Ausdrücke θάνατος, νεκρός, ἀποθνήσκειν erstreckt sich übrigens in der Schrift so weit, wie die des Begriffes der ζωή. So kann von einem Tode des Sündenlebens, von einem innerlichen, geistlichen der Sünde, dem Gesetze Absterben, von todtem Glauben, todten Werken u. s. f. die Rede sein; vgl. Röm. 7, 4. 8, 13. Col. 3, 5. Hebr. 6, 1. 9, 14. Jak. 2, 17.

Es liesse sich nun annehmen, dass hier der Apostel den physischen Tod zum Ausgangspunkt seiner Anschauung gewählt habe; dann könnte er nicht wohl den schon jetzt in der Seele gegenwärtigen, geistlichen Tod, der ja dem leiblichen voraufgeht, sondern nur den ihm nachfolgenden zukünftigen und ewigen Tod, zu dem der leibliche der Uebergang und die Pforte ist, direkt mithinzugedacht haben. Indirekt aber läge dann freilich der gegenwärtige, geistliche Tod an und für sich selbst in dem zukünftigen, ewigen, als in seiner Spitze und Vollendung miteingeschlossen, wie auch in dem leiblichen Tode alle demselben voraufgehenden und ihn vorbereitenden leiblichen Uebel, Krankheiten und Schwächen. Dann würde Paulus an unserer Stelle Alles, was leiblicher und geistlicher Tod genannt werden kann, in seinem Gipfelpunkte zusammenfassen. Indess erscheint es angemessener und sachgemässer, von vorne herein und unmittelbar dem Begriffe des *θάνατος* einen eben so weiten Umfang einzuräumen, wie dem der *ἁμαρτία*, so dass wie letztere alles bezeichnet, was Sünde genannt werden mag, auch ersterer alles umfasst, was nur der Ausdruck „Tod“ bedeuten kann. Wir haben demnach in dem Worte *θάνατος* die Einheit der drei von uns aufgestellten Momente anzuerkennen, es ist der Tod in der umfangreichsten Bedeutung d. i. gleichmässig leiblicher, geistlicher, ewiger Tod, denn nur das ganze Gebiet des Todes lässt sich als entsprechende Strafe des ganzen Gebietes der Sünde betrachten, welches die *ἁμαρτία*, die durch Einen Menschen in die Welt gekommen ist, umschreibt. Es ist aber kein ausreichender Einwand gegen eine solche Zusammenfassung verschiedener Begriffsmomente, dass doch dasselbe Wort nicht zugleich eigentliche und tropische Bedeutung haben könne, denn das Wort *θάνατος* auch in der grössten Fülle seiner Momente genommen, hat doch nur immer Einen Sinn; es ist Vernichtung, Aufhebung, Zerstörung alles dessen, was Leben heisst. — Es ist nun aber nach unserer Stelle, übereinstimmend mit der sonstigen Schriftlehre, auch der leibliche Tod nicht als ursprüngliches, sondern als ein erst später in Folge der Sünde in die Menschheit eingetretenes Naturprincip zu fassen. Vgl. Krabbe, die Lehre von der Sünde und vom Tode. Hamburg 1836. S. 194—198. *καὶ οὕτως*] und demgemäss, und demzufolge, weil nämlich der Tod als Folge der Sünde in die Welt gekommen ist, d. i. zufolge des ursachlichen Zusammenhanges von Sünde und Tod. *ὁ θάνατος*] ist kritisch verdächtig, muss aber jedenfalls, auch wenn es unächt ist, als Subjekt zu *διῆλθεν* supplirt werden. Indess ist die sonst vorhandene Symmetrie des Satzbaues gestört, wenn es fehlt, so dass es nicht recht denkbar erscheint, dass es nicht ursprünglich von Paulo selbst gesetzt sein sollte. *εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν*] ist zu allen Menschen hindurchgedrungen, hingelangt, hat sich auf alle Menschen verbreitet. *διέρχεσθαι* hindurchgehen. Ein Ort oder ein Land kann etweder in einer Richtung durchschnitten werden, vgl. Luk. 17, 11. 19, 1. Joh. 4, 4., oder man kann es nach allen Richtungen hin durchziehen, vgl. AG. 8, 4. 9, 32. 10, 38. In letzterer Bedeutung auch hier. Der Tod hat seinen Fuss in die Welt hineingesetzt (*εἰςῆλθεν*), und ist nun in der Welt zu allen Menschen

hingewandert (διῆλθεν), ist nicht etwa nur bei Einem stehen geblieben. ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον] weil alle gesündigt haben. Die Ursache der ausnahmslosen Verbreitung des Todes auf Alle ist das ausnahmslose Gesündigthaben Aller. Dass ἐφ' ᾧ im Sinne einer Conjunktion zu fassen sei, darf gegenwärtig kaum mehr erwiesen werden. Die Rückbeziehung des Relativums ᾧ auf den εἷς ἄνθρωπος ist, mit Ausnahme einiger katholischen Exegeten, mit Recht von allen neueren Auslegern aufgegeben. Nicht nur erweiset die ganze Satzverbindung und die entfernte Stellung des δι' ἑνὸς ἀνθρώπου eine solche Rückbeziehung als willkührlich und unstatthaft, sondern es sind auch alle für ἐφ' ᾧ in diesem Falle statuirte Bedeutungen entschieden unhaltbar, denn es heisst weder in quo, in welchem (nach dem berühmten Augustinischen *in quo* sc. Adamo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt; so noch Aberle in der Theolog. Quartalschrift. Tübingen. 1854. Hft. 3. S. 464.), dies wäre vielmehr ἐν ᾧ, noch auch per quem (sc. omnes peccati poenam subiere, Grotius, oder peccatores facti sunt, Melanchthon, welche Bedeutungen überdies ἥμαρτον gar nicht hat), dies wäre vielmehr δι' οὗ, noch auch propter quem oder cum quo, das wäre δι' ὅν oder σὺν ᾧ. Näher läge die von Einigen versuchte Rückbeziehung des Relativums ᾧ auf das unmittelbar vorhergehende Subjekt ὁ θάνατος. Indess wenn man in diesem Falle ἐφ' ᾧ vom beabsichtigten Erfolge versteht: „auf den hin sie alle gesündigt haben,“ so entsteht der undenkbare Gedanke, dass Jemand in der Absicht, gestraft zu werden, sündigen könne, und eine etwaige Ironie dürfte um so weniger anzunehmen sein, da der Apostel hier gar nicht polemisch bestimmten Gegnern gegenüber steht; fassen wir aber ἐφ' ᾧ vom unbeabsichtigten Erfolge, so dürfte einmal diese Gebrauchsweise der Präposition ἐπί mit dem Dativ, namentlich in prosaischer Rede, nicht zu erweisen sein, und dann würde der Gedanke, dass der Tod, dem Alle unterlegen sind, der Erfolg davon gewesen sei, dass Alle gesündigt haben, in unpassender Weise dem ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον den Charakter einer beiläufigen Bemerkung aufprägen, während doch der ganze Gedanken- und Satzbau darauf hinführt, es an Bedeutung den übrigen drei Satzgliedern zu coordiniren, und in ihm den Grund angegeben zu finden, warum der Tod ausnahmslos zu allen Menschen gelangt sei. Die ἁμαρτία brachte den θάνατος, der θάνατος kam zu Allen, weil (so müssen wir von selbst weiter schliessen) die ἁμαρτία zu Allen gekommen war. Ἐφ' ᾧ ist also unzweifelhaft als Conjunction zu fassen. Es bedeutet dann aber, wie ἀνθ' ὧν vgl. Luk. 12, 3., entweder: quare, weshalb, so vielleicht Phil. 3, 12., oder es steht im Sinne von ἐπὶ τούτῳ ὅτι = propter id quod, darum dass, weil, so 2 Cor. 5, 4., vielleicht auch Phil. 3, 12. Auch sagen Thomas Magister und Phavorinus ausdrücklich: ἐφ' ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι. Ueber ἐπί mit dem Dativ in der Bedeutung wegen vgl. Matth. 19, 9. AG. 3, 16. 2 Cor. 12, 21. In der classischen Gräcität ist übrigens ἐφ' οἷς, das Lateinische propter ea quod, gebräuchlicher, als ἐφ' ᾧ. Die Bedeutung darum dass oder weil ist nun auch an unserer Stelle ganz

passend und deshalb fast ausnahmslos von den neuen Auslegern angenommen.*) — Ἥμαρτον kann nicht bedeuten: sündhaft geworden sind, oder: sündhaft waren, denn ἁμαρτάνειν ist nicht = ἁμαρτωλὸν γίγνεσθαι oder εἶναι. Noch weniger heisst es: die Strafe der Sünde duldeten. Vielmehr ist ἥμαρτον nichts anderes als: faktisch sündigten. Versteht man nun auch unter ἁμαρτία nur die aktuelle Sünde, so dass durch Adam zuerst das Sündigen oder Sündethun und in Folge desselben der Tod in die Welt gekommen ist, dann aber der Tod sich auf Alle verbreitet hat, weil Alle aktuell gesündigt haben: so hat man unserem Verse an sich zwar einen grammatisch möglichen Sinn untergelegt, dafür aber nicht nur das scriptura scripturam docet, sondern auch den Gedankenzusammenhang unseres Briefes selbst gänzlich unberücksichtigt gelassen. Denn nicht nur war in den vorhergehenden Kapiteln unter ἁμαρτία immer schon der in der Menschheit wohnende, sündhafte Hang, das die sündhafte Weltgestalt bedingende und erzeugende sündhafte Princip mitgedacht, sondern es ist auch in der ganzen folgenden Entwickelung (vgl. besonders v. 19.) von einem realen Zusammenhange der Menschheitssünde mit der Sünde Adams die Rede. Vor allen Dingen aber wird der Nerv der Paulinischen Parallele durchschnitten, wenn wir diesen Zusammenhang zwischen der faktischen Sünde Aller und der Uebertretung Adams aufheben, da ja der Apostel die Gerechtigkeit Aller absolut durch die Gerechtigkeit Christi bedingt sein lässt. Behauptet man dagegen, Adam werde nicht als Urheber der Sünde, sondern nur als Urheber des Todes, Christo, dem Urheber des Lebens, entgegengestellt: so ist von vorneherein ersichtlich, wie unbegründet und hinkend der Vergleich ausfällt, wenn Christo, der unmittelbaren und einzigen Quelle der Gerechtigkeit und des Lebens, Adam nur insofern gegenübertritt, als er die mittelbare Quelle des Todes seiner Nachkommen ist, die als von ihm unabhängige Sünder, statt von einer anderen Strafe, nur deshalb gerade von der Strafe des Todes getroffen werden, weil dieselbe einmal nach positiver göttlicher Willkühr zuerst über Adams Sünde, und darnach billiger Massen auch über die gleiche Sünde der Nachkommen verhängt worden ist. Aber auch die pelagianische Vermittelung, nach welcher der Zusammenhang zwischen Adams und der Menschheit Sünde nur in die freie Nachahmung des adamitischen Beispieles gesetzt wird,

*) Von der ganz unbegründeten Uebersetzung quamquam abgesehen, hat auch die Auffassung, welche Rothe (Neuer Versuch einer Auslegung der Paulinischen Stelle Römer V, 12—21. S. 17—38.) dem ἐφ' ᾧ hat angedeihen lassen, sich keiner besonderen Anerkennung zu erfreuen gehabt. Er will nämlich ἐφ ᾧ nicht ἐπὶ τούτῳ ὅτι sondern ἐπὶ τούτῳ ὥστε aufgelöst wissen und legt ihm selbst bei nachfolgendem Infinitiv Praeteriti die Bedeutung: unter der Bedingung dass, unter der näheren Bestimmtheit dass, ea conditione, ea ratione ut bei. Doch einmal ist es nicht gelungen, diese Bedeutung durch beweisende Beispiele zu belegen, dann aber ist auch, wie unsere weitere Entwickelung zeigen wird, die gewöhnlich statuirte und hinlänglich begründete causale Bedeutung an unserer Stelle vollkommen passend.

ist willkührlich und ungenügend, da nicht nur in unserer Stelle von dieser Nachahmung mit keinem Worte die Rede ist, sondern auch, wie Calvin richtig bemerkt, quia hoc modo Christus exemplar tantum esset justitiae, non causa. — Bezeichnet nun ἁμαρτάνειν nicht sündig sein oder werden, und soll dennoch der Zusammenhang zwischen der Menschheit Sünde und Adams Uebertretung festgehalten werden, so scheint nichts übrig zu bleiben, als zu dem ἐφ' ᾡ πάντες ἥμαρτον ergänzend hinzuzudenken: in Folge der Sünde Adams. „Alle haben in Folge des Inficirtseins von der Adamssünde gesündigt.“ Indess sieht man dann zunächst nicht ein, warum Paulus nicht entweder: καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ ἡ ἁμαρτία εἰς πάντας διῆλθεν, oder: ἐφ' ᾧ πάντες ἁμάρτωλοὶ ἐγένοντο geschrieben. Ferner würde dann ἡ ἁμαρτία auf den Sündenhabitus zu beziehen sein, der als herrschendes Princip in das Innere der Menschenwelt eingetreten ist. Wir haben aber gesehen, dass εἰςέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον diese Bedeutung nicht hat. Endlich würde, nach der in Rede stehenden Auffassung, im zweiten Satzgliede unseres Verses die ausnahmslose Allgemeinheit der Sünden- und Todesherrschaft besonders hervorgehoben und accentuirt sein, da ja das Vorhandensein der ἁμαρτία und des θάνατος innerhalb der Menschenwelt überhaupt schon im ersten Satzgliede ausgesagt war. Abgesehen nun von dem schleppenden und zerdehnten Charakter, den dadurch die Rede gewinnt, müsste dann offenbar v. 13 und 14. dazu dienen, das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, das Gesündigthaben Aller zu erweisen, welche Annahme, wie die Erklärung jener Verse zeigen wird, sich nicht durchführen lässt. — Wir werden deshalb mit Nothwendigkeit zu derjenigen Auffassung zurückgeführt, welche, obgleich sie von den neueren Auslegern aufgegeben ist (vgl. jedoch Olshausen) und fernliegend erscheint, dennoch die nächste, einfachste und natürlichste ist.*) Es ist nämlich zu ἥμαρτον im Gedanken: ἐν Ἀδάμ, oder noch präciser: Adamo peccante zu ergänzen. Non agitur de peccato singu-

*) Ich freue mich, dass diese kirchliche Auslegung unserer Stelle, von welcher, als ich sie zuerst wieder in aller Stringenz und Schärfe erneuerte, ein Recensent in Tholucks literarischem Anzeiger mir weissagte, dass ich darin keine Nachfolge finden würde, nun auch an Meyer einen entschiedenen Vertreter gefunden hat. Vielleicht dass nun auch Thomasius zustimmen wird, statt mich und die a. DD. zu bestreiten, vgl. Christi Person und Werk. Th. I. S. 276. Er entscheidet sich für Hofmanns (vgl. Schriftbeweis I. 477.) Auffassung unserer Stelle. Dass es aber sprachlich nicht zu rechtfertigen sei, ἐφ' ᾧ mit Hofmann einfach relativisch auf ὁ θάνατος zu beziehen = „sie sündigten unter des Todes Herrschaft“ hat schon richtig Meyer z. u. St. bemerkt. Thomasius selbst erklärt ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον „unter welchem Verhältnisse Alle gesündigt haben, nämlich unter diesem Verhältnisse, dass der Tod in Folge der Sünde Adams herrschte als eine objektive allumfassende Macht.“ Auch diese Bedeutung des ἐφ' ᾧ ist sprachlich nicht gerechtfertigt. Sollte überdies diese Auslegung in der That einfacher und ungekünstelter aus der Satzverbindung resultiren, als die der a. DD.?

lorum proprio, sagt Bengel. Omnes peccarunt, Adamo peccante, oder, wie Koppe es ausdrückt, ipso actu, quo peccavit Adamus. Dafür spricht auch der momentane Sinn des Aoristes ἥμαρτον. Der Tod ist zu Allen hindurchgedrungen, weil sie Alle sündigten, als Adam sündigte, weil in der Sünde Adams ihre eigene Sünde mitbeschlossen war. So würden wir also dem wesentlichen Sinne nach, wenn auch auf anderem grammatischem Wege, das Augustinische in quo omnes peccaverunt wieder gewinnen. Passend lässt sich 2 Cor. 5, 15. vergleichen: εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον, wozu wir hier den entsprechenden Gegensatz: εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἥμαρτεν, ἄρα οἱ πάντες ἥμαρτον finden. Wie ferner hier von dem ἁμαρτάνειν, so ist 1 Cor. 15, 22. von dem ἀποθνήσκειν Aller ἐν τῷ Ἀδάμ die Rede. Der Apostel stellt demnach die Menschheitssünde als objektiv in Adam beschlossen dar, gerade so wie er die Menschheitsgerechtigkeit als objektiv in Christo beschlossen denkt, und die Parallele erhält nun erst die rechte Präcision und plastische Anschaulichkeit. Das Bedenken, welches dadurch gegen diese Auffassung erweckt werden kann, dass die Ergänzung ἐν τῷ Ἀδάμ oder τοῦ Ἀδὰμ ἁμαρτάνοντος nicht ausdrücklich hinzugefügt ist, erledigt sich durch unsere Auffassung des Begriffes der ἁμαρτία an unserer Stelle von selbst. Bezeichnet ἡ ἁμαρτία das Collektivum der Menschheitssünde, oder auch die Menschheitssünde als reale Potenz, so versteht sich, dass das Sündigen Aller darunter befasst ist, und die erforderliche Suppletion erscheint dann von selbst als eine nothwendige und ungekünstelte. Durch Adam ist die Menschheitssünde in die Erscheinung getreten und in Folge derselben der Tod, und so hat der Tod sich auf Alle verbreitet, weil eben in jener Menschheitssünde die Sünde Aller gesetzt war. *Peccatum* est prius *morte:* sed *mortis universalitas* prius innotescit quam *universalitas peccati.* Haec ratio *ordinis* incisorum quatuor in hoc versu. Bengel. — V. 13 u. 14. Wie schon bemerkt, enthalten diese Verse nach der Annahme mehrerer, besonders neuerer Ausleger, die von unserer Auffassung des ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον v. 12. abweichen, eine Begründung dieser letzteren Worte. Sie sollen dann also das ausnahmslos allgemeine Vorhandensein der Sünde in der Welt erhärten. Einen solchen Erweis würde der Apostel etwa wegen des Ausspruches 4, 15.: οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις für nöthig erachtet haben. Denn die Behauptung der Allgemeinheit des Sündigens schien dadurch eine Beschränkung erleiden zu müssen, dass ja vor dem Auftreten des Gesetzes keine Uebertretung vorhanden war. Demzufolge würde v. 13 und 14. aussagen, dass Sünde auch schon vor dem Gesetze vorhanden gewesen sei; freilich werde die Sünde nicht zugerechnet, wo kein Gesetz ist; aber dennoch habe der Tod von Adam bis Moses geherrscht, zum Beweise nämlich, dass wenn auch nicht παράβασις, doch ἁμαρτία stets in der Welt gewesen sei. Indess leidet diese Auffassung doch an mannigfachen Schwierigkeiten. Einmal konnte der Apostel das Gesündigthaben Aller nach 3, 23. als ein ein für alle Mal ausgemachtes Faktum betrachten, und selbst 4, 15. gab keine hinlängliche Veranlassung zu einer er-

neuerten Begründung dieses Satzes. Denn dort war ja gar nicht geläugnet, dass die *ἁμαρτία*, sondern nur, dass die *παράβασις* vor dem Gesetze vorhanden gewesen sei. Hielt es Paulus dennoch für nöthig, diesen Unterschied ausdrücklich hervorzuheben, so hätte es dann wenigstens klarer und bestimmter geschehen müssen, etwa mit den Worten: *ἁμαρτία μὲν γὰρ ἄχρι νόμου ἦν ἐν κόσμῳ, παράβασις δὲ νόμου τότε οὐκ ἦν.* Wollten wir aber über dieses allgemeine Ungeschick des Ausdruckes zur Erzielung des angegebenen Sinnes hinwegsehen, so müsste doch auch im Einzelnen die Rede ganz anders conformirt sein. Denn wenigstens hätte statt *ἄχρι γὰρ νόμου* ein *καὶ γὰρ ἄχρι νόμου*, und statt des aber in *ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται* ein freilich oder allerdings gesetzt sein müssen. Endlich aber sieht man nach der in Rede stehenden Interpretation gar nicht ein, warum der Apostel geschrieben: *καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ*, und nicht vielmehr: *καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ παραβάντας τὸν νόμον.* Es bleibt demnach nur die zweite Auffassung übrig, nach welcher v. 13 und 14. der Hauptgedanke des 12ten Verses, dass nämlich durch Adam die Sünde und der Tod in die Welt gekommen sei, oder dass Adams Sünde der Menschheit den Tod gebracht, oder, was dasselbe, nach welcher das *εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* in dem von uns statuirten Sinne begründet wird*). Dass diese Auffassung sich dem Sinne und der Verbindung der vorliegenden Worte enge anschliesse und die bei der anderen herrschenden Schwierigkeiten vermeide, wird die Erklärung des Einzelnen ergeben. *ἄχρι γὰρ νόμου*] Einige Ausleger nehmen nach dem Vorgange von Orig. Chrys. Theodor. *ἄχρι* in der Bedeutung von donec, quamdiu, während, d. i. so lange das Gesetz währte, während des Gesetzes, bis zum Ende des Gesetzes, also von Moses bis auf Christum. So steht *ἄχρι* 2 Makk. 4, 10.: *ἄχρι γὰρ Ἰούδας περίεστιν ἀδύνατον εἰρήνης τυχεῖν τὰ πράγματα*, und Hebr. 3, 13.: *ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται.* Indess *ἄχρι νόμου* heisst hier, der gewöhnlichen Bedeutung des *ἄχρι* entsprechend: bis zum Gesetze hin, bis zur Zeit, wo das Gesetz gegeben ward; das wäre also von Adam bis Moses. Dass diese letztere Bedeutung zu statuiren sei, zeigen die Worte *ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως* v. 14. Par est ratio omnium ante Mosen et gentium deinceps, c. 2, 12. Bengel. *ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ*] war die Sünde in der Welt. *ἁμαρτία* ohne Artikel nicht verschieden von *ἡ ἁμαρτία* v. 12. vgl. Winer III. K. 1. §. 18. 1. S. 137. und Gal. 2, 17. 1 Petr. 4, 1. Röm. 3, 9. 6, 14. Das Vorhandensein

---

*) Nach der von Bengel angeführten Stelle des Chrysostomus lehrt Paulus in diesen Versen, *ὅτι οὐκ αὐτὴ ἡ ἁμαρτία τῆς τοῦ νόμου παραβάσεως, ἀλλ' ἐκείνη ἡ τῆς τοῦ Ἀδὰμ παρακοῆς, αὐτὴ ἦν ἡ πάντα λυμαινομένη, καὶ τίς ἡ τούτου ἀπόδειξις; τὸ καὶ πρὸ τοῦ νόμου πάντας ἀποθνήσκειν.* non id peccatum, quo lex violatur, sed illud, quo Adam inobediens fuit, omnem dedisse perniciem: nam etiam ante legem omnes esse mortuos.

der Sünde vor dem Gesetze bestätigen die Zeugnisse der Genesis. Auch hat der Apostel dies selbst in der Schilderung der Sündenthaten der Heidenwelt erwiesen. Denn die Sünden der Heiden standen ja, wie bemerkt, da die Heiden das Gesetz Mosis nicht hatten, ganz auf gleicher Stufe mit den Sünden der gesammten Menschheit vor dem Gesetze. Die *ἁμαρτία* ist übrigens hier ein und dieselbe *ἁμαρτία*, von der auch v. 12. die Rede war. Es ist die Eine Menschheitssünde, welche dort objektiv in Adam beschlossen, hier subjektiv in der Welt vorhanden, in ihr wohnend gedacht wird. *ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου*] Luther nach dem Vorgange von Ambros. u. August.: „aber wo kein Gesetz ist, da achtet man der Sünde nicht.“ So auch Calv., Beza und mehrere Neuere. Das zurechnende Subjekt sollen demnach die Menschen selbst sein, und der Sinn, dass wo kein Gesetz ist, die Menschen sich die Sünde nicht zurechnen, kein scharf ausgeprägtes Bewusstsein ihrer Sündenschuld haben. Indess *ἐλλογεῖν* in Rechnung schreiben, zurechnen, welches wir noch Philem. 18. finden, weiset doch an sich schon mehr auf das Verhältniss zwischen Zweien hin, so dass, wenn eine Selbstzurechnung stattfände, dies wohl ausdrücklicher gesagt worden wäre. Dann correspondirt unser Satz sichtlich dem 4, 15. ausgesprochenen: *οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις*, vgl. AG. 17, 30., was uns also auf den Mangel an objektiver Zurechnung bei mangelndem Gesetze hinführt. Endlich entsprechen v. 14. die *μὴ ἁμαρτήσαντες ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* denen, die *μὴ ὄντος νόμου* v. 13. gesündigt haben; auch jene aber werden offenbar als solche dargestellt, welche von Gott nicht zugerechnete Sünde begangen haben, weshalb auch bei dem *ἐλλογεῖν* Gott als das zurechnende Subjekt zu denken ist. Dass der *νόμος* auch hier das Mosaische Gesetz bedeute, versteht sich sowohl aus der Rückbeziehung auf das unmittelbar vorhergehende *ἄχρι νόμου*, als auch wegen des zu 2, 12. Bemerkten von selbst. *ἀλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀ. Ἀ. μ. Μ. καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας*] *ἀλλά* ist nicht das in der Assumtion oder dem logischen Untersatze gebräuchliche atqui, nun aber, dies wäre *ἀλλὰ μήν, καὶ μήν* oder auch *δέ*. Es ist aber auch nicht geradezu = attamen, verumtamen, nihilo secius, aber dennoch, dies wäre *ἀλλ' ὅμως* oder *ὅμως μέντοι*. Es ist vielmehr = at, allein, indess, im Gegensatze zu dem vorhergehenden *οὐκ ἐλλογεῖται*. Vgl. Meyer und de Wette zu 1 Cor. 4, 15. Der Tod tritt hier gleichsam personificirt als Herrscher auf, dessen Scepter die Menschen unterworfen sind, vgl. 6, 9. 12. 14. 7, 1. Die Griechen sagen *ἄρχειν, ἀνάσσειν, βασιλεύειν, ἡγεμονεύειν, κυριεύειν τινός* oder auch *τινί*, die Hellenisten auch *βασιλεύειν ἐπί τινα* (LXX. 1 Sam. 8, 9. 11. Luk. 1, 33. 19, 14.) in Nachbildung der Hebräischen Construktion מָלַךְ עַל פּ״ (Ps. 47, 9.), שָׁלַט עַל פּ״ (Nehem. 5, 15.) und מָשַׁל עַל פּ״ (Prov. 28, 15.). In *καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας* ist die Lesart, wie auch heut zu Tage allgemein anerkannt ist, als hinlänglich gesichert zu betrachten, indem für die Weglassung von *καί* nur ganz unzureichende, für die

Weglassung von μὴ in keiner Weise zureichende Zeugnisse sprechen. Von Adam bis Moses herrschte der Tod auch über die, welche nicht gesündigt hatten ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ] Diese Worte wurden von Chrysost. und Theophyl. mit ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος verbunden. Eben so Bengel, der da erklärt: Quod homines ante legem mortui sunt, id accidit eis *super similitudine transgressionis Adam* i. e. quia illorum eadem atque Adami transgredientis ratio fuit: mortui sunt, propter alium reatum, non propter eum, quem ipsi per se contraxere, id est, propter reatum ab Adamo contractum. Dann läge in dem τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ein eigenthümliches Paulinisches Acumen. Die Sünder vor dem Gesetze nämlich würden, weil sie nicht zugerechnete Sünde begangen, μὴ ἁμαρτήσαντες genannt. Vgl. 2 Cor. 5, 21. Diese Erklärung hat viel Lockendes, weil nach ihr der v. 12. begründende Gedanke direkt ausgesprochen wird, der sonst erst hinter Ἀδάμ durch Schlussfolgerung zu ergänzen ist. Auch findet das ἀλλά sondern, wie das ἐπί vor ὁμοιώματι seine leichtere Erklärung. Nur dürfte man dann doch statt μὴ ἁμαρτήσαντας vielmehr μὴ παραβάντας τὸν νόμον, und statt ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ geradezu ἐπὶ τῇ παραβάσει oder διὰ τὴν παράβασιν τοῦ Ἀδάμ erwartet haben. Deshalb scheint es dennoch vorzuziehen, ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παρ. Ἀ. mit μὴ ἁμαρτήσαντας zu verbinden. Es sind dann diejenigen bezeichnet, welche nicht wie Adam ein positives göttliches Gebot übertreten haben, sondern nur durch das Gesetz nicht zugerechnete Sünde begangen haben. Wenn über diese dennoch der Tod, die Strafe der Sünde, geherrscht hat, so ist dies ein Beweis dafür, dass sie um der παράβασις Adams willen, oder insofern sie in Adam gesündigt haben, gestraft werden. ἁμαρτάνειν ἐπί τινι kömmt zwar sonst nicht vor, entbehrt aber nicht der Analogie. Man kann nämlich ἐπί entweder im Sinne der Norm fassen, vgl. Luk. 1, 59. 2 Cor. 9, 6., oder bei, unter, interpretiren = bei stattfindender Aehnlichkeit, ὄντος ὁμοιώματος, vgl. Hebr. 9, 17. 10, 28. Also ἁμαρτ. ἐπὶ τ. ὁμ. τ. παρ. Ἀ. = so sündigen, dass man die Aehnlichkeit der Uebertretung Adams hat oder darstellt d. i. wie er ein positives Gebot übertritt. Viele Auslger haben seit Origenes unter den μὴ ἁμαρτήσ. κτλ. die kleinen, unmündigen Kinder verstanden. Offenbar sind diese nicht auszuschliessen, aber sie sind weder speciell noch direkt gedacht. Allerdings aber muss jede Auslegung von v. 12—14., nach welcher die mors infantium sich nicht als stipendium peccati fassen lässt, als der ausnahmslosen Allgemeinheit der Paulinischen Lehre von der Bedingtheit des Todes durch die Sünde widersprechend zurückgewiesen werden. Sehr bequem schliessen sich nun die Worte ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος] an. Denn da nach Ἀδάμ von selbst der Gedanke entstand, dass Alle um der παράβασις Adams willen dem Tode erlegen sind, so knüpft sich hieran von selbst der Gedanke, dass demnach Adam ein Typus Christi sei, insofern wie Adams Sünde Allen den Tod, so Christi Gerechtigkeit Allen das Leben gebracht hat. Die Worte sind aber folgender Massen zu fassen: ὅς (sc. Ἀδάμ) ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος sc. Ἀδάμ d. i. τοῦ Χριστοῦ.

Auch 1 Cor. 15, 45. setzt Paulus *ὁ πρῶτος [ἄνθρωπος] Ἀδάμ* und *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ* entgegen, wie auch ein Rabbinischer Ausspruch lautet: הָאָדָם הָאַחֲרוֹן הוּא הַמָּשִׁיחַ, der letzte Adam (im Gegensatze zum אָדָם הָרִאשׁוֹן) ist der Messias. Wie der *αἰὼν μέλλων* im Gegensatze zum *αἰὼν οὗτος* die messianische Zeit bezeichnete, so bedeutete *Ἀδὰμ ὁ μέλλων* oder *ὁ ἔσχατος*, im Gegensatze zum *Ἀδὰμ ὁ πρῶτος* den Messias, so dass also das Participium *ὁ μέλλων* weder durch das Imperfect. aufzulösen ist: „welcher Adam ein Bild dessen ist, der zukünftig w a r," noch auch Christus selbst als noch zukünftig zu denken ist, insofern er noch als der vom Himmel Wiederkehrende erwartet wird. Allerdings aber gebraucht Paulus in dem Ausdrucke *ὁ μέλλων* eine aus dem vorchristlichen Standpunkte entlehnte Bezeichnung des Messias. Sowohl wegen dieser Geläufigkeit der Vorstellung vom Messias als dem *Ἀδὰμ ὁ μέλλων*, als auch wegen der natürlichen Zurückbeziehung des *ὅς* auf das unmittelbar vorhergehende *Ἀδάμ*, muss es als fernliegend und gekünstelt bezeichnet werden, wenn man *τοῦ μέλλοντος* als Neutrum nimmt, und *ὅς* durch Attraktion auf *τύπος* bezogen für *ὅ* gesetzt sein lässt = welche Sache ein Vorbild dessen enthält, was einst geschehen sollte, in welcher um Adams Sünde willen geschehenen Verbreitung des Todes auf alle Menschen ein Bild der Zukunft oder einer zukünftigen Sache, d. i. des für Alle durch Christi Gerechtigkeit erworbenen Lebens enthalten ist. *Τύπος* von *τύπτω* der durch Schlag oder sonst wie entstandene Eindruck eines Körpers auf den andern, d i e a b g e d r ü c k t e F o r m, d a s A b b i l d, so Joh. 20, 25.: *τὸν τύπον τῶν ἥλων*, dann überhaupt d a s B i l d AG. 7, 43., und zwar bald als U r b i l d, allgemeine Form, Muster, Norm gedacht, so AG. 7, 44. 23, 25. Röm. 6, 17. Hebr. 8, 5., bald als V o r b i l d, entweder als s i t t l i c h e s, so Phil. 3, 17. 1 Thess. 1, 7. 2 Thess. 3, 9. 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 7. 1 Petr. 5, 3., oder als g e s c h i c h t l i c h e s V o r b i l d, so 1 Cor. 10, 6. 11. und hier an unserer Stelle. D a s N a c h b i l d, Gegenbild (*ἀντίτυπος* Hebr. 9, 24. 1 Petr. 3, 21.) ist hier Christus. *πῶς τύπος*; fragt C h r y s o s t o m u s. *ὅτι*, antwortet er, *ὥσπερ ἐκεῖνος τοῖς ἐξ αὐτοῦ, καίτοιγε μὴ φαγοῦσιν ἀπὸ τοῦ ξύλου, γέγονεν αἴτιος θανάτου τοῦ διὰ τὴν βρῶσιν εἰςαχθέντος· οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς τοῖς ἐξ αὐτοῦ, καίτοιγε οὐ δικαιοπραγήσασι, γέγονε πρόξενος δικαιοσύνης* (vielmehr *ζωῆς*), *ἣν διὰ τοῦ σταυροῦ πᾶσιν ἡμῖν ἐχαρίσατο*. Beide also sind Stammhäupter der Menschheit, der eine das Stammhaupt der Sünde und des Todes, der andere das Stammhaupt der Gerechtigkeit und des Lebens. — Die nachfolgende Erläuterung des noch übrigen Theiles unseres Abschnittes wird nun darthun, wie nur diejenige Erklärung, die wir für v. 12—14. als die richtige erkannt haben, auch für den Rest unserer Perikope eine präcise, dem Wortlaute und der Wortverbindung genau entsprechende Auslegung ermögliche. Suchen wir aber zuvor noch die Anschauungsweise des Apostels in Hinsicht auf die in der Menschheit vorhandene Sünde, so weit wir nach den bisher betrachteten Sätzen dazu befähigt und berechtigt sind, in ihrem Zusammenhange aufzufassen. Paulus unterschei-

det zunächst ἡ ἁμαρτία und ἡ παράβασις. Letztere ist die Einzelthat der Uebertretung des positiven göttlichen Gesetzes, wie Adam sie vollbrachte (v. 14.), erstere die Weltsünde als Einheit gedacht, wie sie entweder objektiv in der That Adams beschlossen war (v. 12.), oder subjektiv der Welt einwohnt (v. 13.). Nur die παράβασις Adams ist als zugerechnete, mit dem Tode bestrafte Sünde zu betrachten, die ἁμαρτία τοῦ κόσμου nur insofern sie in dieser παράβασις gesetzt war. Vor der Offenbarung des mosaischen Νόμος gab es überhaupt weiter keine zugerechnete, mit dem Tode bestrafte Sünde, als die die ἁμαρτία τοῦ κόσμου in sich schliessende παράβασις Adams. Nicht die ἁμαρτία τοῦ κόσμου, sondern erst die παράβασις νόμου steht wieder in gleicher Kategorie mit der παράβασις Ἀδάμ, und ist wie diese an und für sich selbst zurechenbare und strafbare Sünde, eben weil nicht nur Sünde, sondern Gesetzesübertretung. Von der anderen Seite aber reicht auch das Surrogat des Νόμος, welches nach 1, 19. 20. 32. 2, 14. 15. die Heiden in ihrem Gewissensgesetze haben, hin, sie unentschuldbar zu machen, so dass also im Zusammenhange mit jenen Aussprüchen das absolute Diktum: ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, auf seinen relativen Werth zu reduciren ist. In Vergleich mit der παράβασις Ἀδάμ nämlich und mit der παράβασις νόμου kann allerdings die Zurechnung, welcher die ἁμαρτία τοῦ κόσμου an sich unterliegt, gar nicht in Betracht kommen, da sie ihre primäre und wesentliche Zurechnung selbst nur in der παράβασις Adams hat, dennoch ist diese ἁμαρτία auch an sich als Verletzung des natürlichen Gewissensgesetzes zurechenbar, d. i. schuldbar und strafbar, genug. Sane unius lapsui, sagt Bengel, mors multorum assignatur immediate. v. 15. Sic non negatur, cujusvis peccati stipendium esse mortem, sed ostenditur, primariam mortis causam esse peccatum primum. Hoc nos peremit: sicut latro post homicidium furatus punitur ob homicidium, nec tamen impune furatus est, furti poena in poenam homicidii confluente, sed ad homicidii poenam vix aestimata. Wollen wir nun die in der angegebenen Weise zu verknüpfenden Paulinischen Sätze für unser dogmatisches Bewusstsein weiter vermitteln, so werden wir in der That von selbst auf den schon oft eingeschlagenen Weg der Unterscheidung, wie der Zusammenschauung von Natur und Person, von Gattung und Individuum, oder specieller von allgemeinem Gattungswillen und besonderem Personwillen geführt, von denen der letztere nur als die individuell bestimmte Ausprägung des ersteren zu betrachten ist, so dass dieser immer in jenem gesetzt und enthalten ist. Der allgemeine Menschheitswille hat in Adam die persönliche, bewusste That der Uebertretung des positiven, göttlichen Gesetzes begangen, und ist demnach auch der auf diese zurechenbare That der Uebertretung gesetzten Strafe des Todes mit verfallen. Das einzelne, nachgeborne Individuum kann natürlich von dieser Urthat der Uebertretung, an der es mit betheiligt war, keine Erinnerung haben, weil ja von seiner Seite diese That keine bewusste Personen-, sondern nur eine unbewusste Gattungsthat war. Dass es aber dennoch wahrhaftig und wirklich mit dabei betheiligt war, geht daraus hervor, dass diese That ihm in der Form des sündhaften

Hanges von Geburt an einwohnt. Denn in diesem Habitus erscheint wesentlich nichts Anderes als die in Adam geschehene Abkehr des Willens der menschlichen Natur von Gott. Darum wohnt nun auch dem Individuum von Geburt an mit dem Principe der Sünde das Princip des Todes, als des Soldes der Sünde, ein. Tritt dasselbe dann in das Stadium des entwickelten Bewusstseins und selbstständigen Wollens, so kann es natürlich die einmal in Adam genommene Bestimmtheit nicht mehr rückgängig machen, sondern, der ein für alle Mal vollbrachten Ursünde gemäss, thut es auch fortwährend Sünde. Dies Sündethun ist nothwendig, weil es nur Folge der Urthat ist, es ist aber auch frei, weil die ein für alle Mal genommene, gattungsmässige Bestimmtheit eine freie Bestimmtheit ist. Wenn also das Individuum jene Gattungssünde zu individuellen Sündenthaten ausprägt, so thut es dies mit Freiheit, weil es darin nur die Urthat des Abfalles fortsetzt und sich perpetuirlich persönlich so bestimmt, wie es gattungsmässig sich bestimmt hat. In dem Maasse nun als das Individuum so gleichsam aus dem Naturgrunde auftaucht und die allgemeine Natursünde sich selbstthätig aneignet, wird es auch persönlich verantwortlich dafür, obschon bei der natürlichen Verdunkelung des religiös-ethischen Bewusstseins diese Aneignung und Verantwortlichkeit immer hinter die Bedeutung der Urthat und Urschuld zurücktritt, und nur erst dann sich vollendet, wenn sie dem aufs Neue geoffenbarten Gesetze Gottes gegenüber aufs Neue zur persönlichen That der bewussten Gesetzesübertretung sich gestaltet*).

---

*) Die protestantische Kirche hatte demnach hinlänglichen Schriftgrund, so wie ausreichende dogmatische Berechtigung zu ihrer Lehre von der imputatio peccati Adamitici ad culpam et poenam, und deren Folge dem peccatum originale, bestehend in dem habitus peccandi und dem dadurch begründeten reatus. Es ist ein Verdienst der Schrift von Julius Müller (die christliche Lehre von der Sünde), dass sie die Unhaltbarkeit der modernen Anschauungsweise, nach welcher der natürliche Sündenhabitus oder die durch den Sündenfall entstandene sittliche Störung in den Nachkommen Adams an sich nur als unverschuldetes Uebel betrachtet wird, so dass nur die freie Einwilligung in dieselbe ihnen zuzurechnen sei, (vgl. B. II. S. 427. ff.), entscheidend nachgewiesen hat. Dagegen ist es eine eben so schrift- und erfahrungsgemässe, als tiefgehende Voraussetzung der Müller'schen Lehre, wodurch dieselbe sich vortheilhaft von den neueren Theorieen unterscheidet, dass nach ihr auch schon die von Geburt an vorhandene Sündhaftigkeit des Individuums der göttlichen Zurechnung unterliegt oder ein Verhältniss der Schuld vor dem göttlichen Forum begründet. Dennoch hält auch Müller an der rationalisirenden Voraussetzung von der absoluten Bedingtheit der Schuld durch persönliche Selbstentscheidung fest. Um nun den damit gesetzten Widerspruch zu lösen, nimmt er seine Zuflucht zu der spekulativen Hypothese von dem ausserzeitlichen Urstande und dem zeitlosen Urfalle der Menschen als persönlicher Wesen. (Vgl. a. a. O. S. 486 ff.) Dieser Lösungsversuch kann aber, unserer Meinung zufolge, nur dazu dienen, die Nothwendigkeit ins Licht zu setzen, entweder die eine oder die andere der beiden sich widersprechenden Prämissen aufzugeben, so wie auch, wenn die erstere festgehalten werden soll, ein weiteres Verständniss jenes Mysteriums der Erbsünde nur auf dem

Nachdem der Apostel die Parallele zwischen Adam und Christus mehr angedeutet, als durchgeführt, geht er v. 15—17. zuvörderst auf die Angabe der Differenzen über, welche bei stattfindender Gleichheit doch vorhanden sind. Es folgt also zunächst, ehe die Parallele selbst ausführlich gezogen wird, eine Restriktion der Parallele. Sehr gut sagt Bengel: Adamus et Christus, secundum rationes contrarias, conveniunt, in positivo; differunt, in comparativo. Convenientiam Paulus primum v. 12—14. innuit, protasi expressa, apodosi tantisper ad subaudiendum relicta. Deinde differentiam multo magis directe et expresse describit. V. 15. *Ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ χάρισμα*] *τὸ παράπτωμα,* von *παραπίπτειν,* lapsus, der Fehltritt. Wie hier steht *παράπτωμα* vom lapsus Adami auch Weish. Salom. 10, 1. *Παράπτωμα* bezeichnet stets eine bestimmte Thatsünde, welche, wie im hier vorliegenden Falle, zugleich *παράβασις,* vgl. v. 14., sein kann, es aber nicht nothwendig ist: denn auch die Heiden haben *παραπτώματα* Eph. 1, 7. 2, 1., aber keine *παραβάσεις νόμου.* *Τὸ χάρισμα* die Gnadengabe Gottes, welche in der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, in der Rechtfertigung besteht, mithin = *ἡ δωρεά* in unserem Verse, *το δώρημα* v. 16., *ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης* v. 17. Also: Aber nicht wie der Fehltritt, also auch die Gnadengabe. Im Prädikate ist *ἐστίν* ist oder *ἔχει* verhält sich zu ergänzen. Man hätte nun erwartet, der Apostel würde dem *παράπτωμα* Adams das *δικαίωμα* Christi, vgl. v. 18., nicht das *χάρισμα* Gottes gegenüber stellen. Doch ist die Ausdrucksweise concis. Auf der einen Seite steht das *παράπτωμα* Adams, das *κατάκριμα* Gottes über die Menschheit in Folge dieses *παράπτωμα,* und der *θάνατος* in Folge des *κατάκριμα.* Auf der anderen Seite steht das *δικαίωμα* Christi, das *χάρισμα* Gottes in Folge dieses *δικαίωμα,* bestehend in der *δικαίωσις,* der *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης,* und die *ζωὴ αἰώνιος* in Folge dieses *χάρισμα.* Indem nun der Apostel dem *παράπτωμα* das *χάρισμα* entgegenstellt, ergänzt sich aus letzterem von selbst zu *παράπτωμα* das *κατάκριμα θανάτου,* so wie auch das *χάρισμα* auf seine Folge die *ζωή* hinweist. Vollständig würde also der Satz lauten: Aber nicht verhält es sich mit der Uebertretung Adams, welche das göttliche Zorngericht über die Menschheit und den Tod zur Folge hatte, wie mit der auf Christi Gerechtigkeit ruhenden Gnadengabe der Rechtfertigung, welche das Leben zur Folge hat. *παράπτωμα* und *χάρισμα* aber

---

von der Kirche eingeschlagenen Wege zu suchen. In der That beginnt auch nicht etwa der in Rede stehende spekulative Vermittelungsversuch, wie sein Autor meint, nur hinter der Schriftlehre, sondern er läuft geradezu wider dieselbe, indem sie offenbar, wie besonders unsere Römerstelle zeigt, die Menschheitsgattung nicht nur ihrer physisch-psychischen, sondern auch ihrer geistigen Potenz, nach in Adam beschlossen sein lässt, insofern eben die Sünde nicht nur als leiblich-seelische Zerrüttung, sondern die Sünde überhaupt, also vor allen Dingen als Selbstsucht, als Abfall des Geistes von Gott und Auflehnung des Willens wider sein Gebot, auf Adams Fall zurückgeführt wird.

Auch 1 Cor. 15, 45. setzt Paulus ὁ πρῶτος [ἄνθρωπος] Ἀδάμ und ὁ ἔσχατος Ἀδάμ entgegen, wie auch ein Rabbinischer Ausspruch lautet: הָאָדָם הָאַחֲרוֹן הוּא הַמָּשִׁיחַ, der letzte Adam (im Gegensatze zum אָדָם הָרִאשׁוֹן) ist der Messias. Wie der αἰὼν μέλλων im Gegensatze zum αἰὼν οὗτος die messianische Zeit bezeichnete, so bedeutete Ἀδὰμ ὁ μέλλων oder ὁ ἔσχατος, im Gegensatze zum Ἀδὰμ ὁ πρῶτος den Messias, so dass also das Participium ὁ μέλλων weder durch das Imperfect. aufzulösen ist: „welcher Adam ein Bild dessen ist, der zukünftig war," noch auch Christus selbst als noch zukünftig zu denken ist, insofern er noch als der vom Himmel Wiederkehrende erwartet wird. Allerdings aber gebraucht Paulus in dem Ausdrucke ὁ μέλλων eine aus dem vorchristlichen Standpunkte entlehnte Bezeichnung des Messias. Sowohl wegen dieser Geläufigkeit der Vorstellung vom Messias als dem Ἀδὰμ ὁ μέλλων, als auch wegen der natürlichen Zurückbeziehung des ὅς auf das unmittelbar vorhergehende Ἀδάμ, muss es als fernliegend und gekünstelt bezeichnet werden, wenn man τοῦ μέλλοντος als Neutrum nimmt, und ὅς durch Attraktion auf τύπος bezogen für ὅ gesetzt sein lässt = welche Sache ein Vorbild dessen enthält, was einst geschehen sollte, in welcher um Adams Sünde willen geschehenen Verbreitung des Todes auf alle Menschen ein Bild der Zukunft oder einer zukünftigen Sache, d. i. des für Alle durch Christi Gerechtigkeit erworbenen Lebens enthalten ist. Τύπος von τύπτω der durch Schlag oder sonst wie entstandene Eindruck eines Körpers auf den andern, die abgedrückte Form, das Abbild, so Joh. 20, 25.: τὸν τύπον τῶν ἥλων, dann überhaupt das Bild AG. 7, 43., und zwar bald als Urbild, allgemeine Form, Muster, Norm gedacht, so AG. 7, 44. 23, 25. Röm. 6, 17. Hebr. 8, 5., bald als Vorbild, entweder als sittliches, so Phil. 3, 17. 1 Thess. 1, 7. 2 Thess. 3, 9. 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 7. 1 Petr. 5, 3., oder als geschichtliches Vorbild, so 1 Cor. 10, 6. 11. und hier an unserer Stelle. Das Nachbild, Gegenbild (ἀντίτυπος Hebr. 9, 24. 1 Petr. 3, 21.) ist hier Christus. πῶς τύπος; fragt Chrysostomus. ὅτι, antwortet er, ὥσπερ ἐκεῖνος τοῖς ἐξ αὐτοῦ, καίτοιγε μὴ φαγοῦσιν ἀπὸ τοῦ ξύλου, γέγονεν αἴτιος θανάτου τοῦ διὰ τὴν βρῶσιν εἰσαχθέντος· οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς τοῖς ἐξ αὐτοῦ, καίτοιγε οὐ δικαιοπραγήσασι, γέγονε πρόξενος δικαιοσύνης (vielmehr ζωῆς), ἣν διὰ τοῦ σταυροῦ πᾶσιν ἡμῖν ἐχαρίσατο. Beide also sind Stammhäupter der Menschheit, der eine das Stammhaupt der Sünde und des Todes, der andere das Stammhaupt der Gerechtigkeit und des Lebens. — Die nachfolgende Erläuterung des noch übrigen Theiles unseres Abschnittes wird nun darthun, wie nur diejenige Erklärung, die wir für v. 12—14. als die richtige erkannt haben, auch für den Rest unserer Perikope eine präcise, dem Wortlaute und der Wortverbindung genau entsprechende Auslegung ermögliche. Suchen wir aber zuvor noch die Anschauungsweise des Apostels in Hinsicht auf die in der Menschheit vorhandene Sünde, so weit wir nach den bisher betrachteten Sätzen dazu befähigt und berechtigt sind, in ihrem Zusammenhange aufzufassen. Paulus unterschei-

det zunächst ἡ ἁμαρτία und ἡ παράβασις. Letztere ist die Einzelthat der Uebertretung des positiven göttlichen Gesetzes, wie Adam sie vollbrachte (v. 14.), erstere die Weltsünde als Einheit gedacht, wie sie entweder objektiv in der That Adams beschlossen war (v. 12.), oder subjektiv der Welt einwohnt (v. 13.). Nur die παράβασις Adams ist als zugerechnete, mit dem Tode bestrafte Sünde zu betrachten, die ἁμαρτία τοῦ κόσμου nur insofern sie in dieser παράβασις gesetzt war. Vor der Offenbarung des mosaischen Νόμος gab es überhaupt weiter keine zugerechnete, mit dem Tode bestrafte Sünde, als die die ἁμαρτία τοῦ κόσμου in sich schliessende παράβασις Adams. Nicht die ἁμαρτία τοῦ κόσμου, sondern erst die παράβασις νόμου steht wieder in gleicher Kategorie mit der παράβασις Ἀδάμ, und ist wie diese an und für sich selbst zurechenbare und strafbare Sünde, eben weil nicht nur Sünde, sondern Gesetzesübertretung. Von der anderen Seite aber reicht auch das Surrogat des Νόμος, welches nach 1, 19. 20. 32. 2, 14. 15. die Heiden in ihrem Gewissensgesetze haben, hin, sie unentschuldbar zu machen, so dass also im Zusammenhange mit jenen Aussprüchen das absolute Diktum: ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, auf seinen relativen Werth zu reduciren ist. In Vergleich mit der παράβασις Ἀδάμ nämlich und mit der παράβασις νόμου kann allerdings die Zurechnung, welcher die ἁμαρτία τοῦ κόσμου an sich unterliegt, gar nicht in Betracht kommen, da sie ihre primäre und wesentliche Zurechnung selbst nur in der παράβασις Adams hat, dennoch ist diese ἁμαρτία auch an sich als Verletzung des natürlichen Gewissensgesetzes zurechenbar, d. i. schuldbar und strafbar, genug. Sane unius lapsui, sagt Bengel, mors multorum assignatur immediate. v. 15. Sic non negatur, cujusvis peccati stipendium esse mortem, sed ostenditur, primariam mortis causam esse peccatum primum. Hoc nos peremit: sicut latro post homicidium furatus punitur ob homicidium, nec tamen impune furatus est, furti poena in poenam homicidii confluente, sed ad homicidii poenam vix aestimata. Wollen wir nun die in der angegebenen Weise zu verknüpfenden Paulinischen Sätze für unser dogmatisches Bewusstsein weiter vermitteln, so werden wir in der That von selbst auf den schon oft eingeschlagenen Weg der Unterscheidung, wie der Zusammenschauung von Natur und Person, von Gattung und Individuum, oder specieller von allgemeinem Gattungswillen und besonderem Personwillen geführt, von denen der letztere nur als die individuell bestimmte Ausprägung des ersteren zu betrachten ist, so dass dieser immer in jenem gesetzt und enthalten ist. Der allgemeine Menschheitswille hat in Adam die persönliche, bewusste That der Uebertretung des positiven, göttlichen Gesetzes begangen, und ist demnach auch der auf diese zurechenbare That der Uebertretung gesetzten Strafe des Todes mit verfallen. Das einzelne, nachgeborne Individuum kann natürlich von dieser Urthat der Uebertretung, an der es mit betheiligt war, keine Erinnerung haben, weil ja von seiner Seite diese That keine bewusste Personen-, sondern nur eine unbewusste Gattungsthat war. Dass es aber dennoch wahrhaftig und wirklich mit dabei betheiligt war, geht daraus hervor, dass diese That ihm in der Form des sündhaften

Hanges von Geburt an einwohnt. Denn in diesem Habitus erscheint wesentlich nichts Anderes als die in Adam geschehene Abkehr des Willens der menschlichen Natur von Gott. Darum wohnt nun auch dem Individuum von Geburt an mit dem Principe der Sünde das Princip des Todes, als des Soldes der Sünde, ein. Tritt dasselbe dann in das Stadium des entwickelten Bewusstseins und selbstständigen Wollens, so kann es natürlich die einmal in Adam genommene Bestimmtheit nicht mehr rückgängig machen, sondern, der ein für alle Mal vollbrachten Ursünde gemäss, thut es auch fortwährend Sünde. Dies Sündethun ist nothwendig, weil es nur Folge der Urthat ist, es ist aber auch frei, weil die ein für alle Mal genommene, gattungsmässige Bestimmtheit eine freie Bestimmtheit ist. Wenn also das Individuum jene Gattungssünde zu individuellen Sündenthaten ausprägt, so thut es dies mit Freiheit, weil es darin nur die Urthat des Abfalles fortsetzt und sich perpetuirlich persönlich so bestimmt, wie es gattungsmässig sich bestimmt hat. In dem Maasse nun als das Individuum so gleichsam aus dem Naturgrunde auftaucht und die allgemeine Natursünde sich selbstthätig aneignet, wird es auch persönlich verantwortlich dafür, obschon bei der natürlichen Verdunkelung des religiös-ethischen Bewusstseins diese Aneignung und Verantwortlichkeit immer hinter die Bedeutung der Urthat und Urschuld zurücktritt, und nur erst dann sich vollendet, wenn sie dem aufs Neue geoffenbarten Gesetze Gottes gegenüber aufs Neue zur persönlichen That der bewussten Gesetzesübertretung sich gestaltet *).

---

*) Die protestantische Kirche hatte demnach hinlänglichen Schriftgrund, so wie ausreichende dogmatische Berechtigung zu ihrer Lehre von der imputatio peccati Adamitici ad culpam et poenam, und deren Folge dem peccatum originale, bestehend in dem habitus peccandi und dem dadurch begründeten reatus. Es ist ein Verdienst der Schrift von Julius Müller (die christliche Lehre von der Sünde), dass sie die Unhaltbarkeit der modernen Anschauungsweise, nach welcher der natürliche Sündenhabitus oder die durch den Sündenfall entstandene sittliche Störung in den Nachkommen Adams an sich nur als unverschuldetes Uebel betrachtet wird, so dass nur die freie Einwilligung in dieselbe ihnen zuzurechnen sei, (vgl. B. II. S. 427. ff.), entscheidend nachgewiesen hat. Dagegen ist es eine eben so schrift- und erfahrungsgemässe, als tiefgehende Voraussetzung der Müller'schen Lehre, wodurch dieselbe sich vortheilhaft von den neueren Theorieen unterscheidet, dass nach ihr auch schon die von Geburt an vorhandene Sündhaftigkeit des Individuums der göttlichen Zurechnung unterliegt oder ein Verhältniss der Schuld vor dem göttlichen Forum begründet. Dennoch hält auch Müller an der rationalisirenden Voraussetzung von der absoluten Bedingtheit der Schuld durch persönliche Selbstentscheidung fest. Um nun den damit gesetzten Widerspruch zu lösen, nimmt er seine Zuflucht zu der spekulativen Hypothese von dem ausserzeitlichen Urstande und dem zeitlosen Urfalle der Menschen als persönlicher Wesen. (Vgl. a. a. O. S. 486 ff.) Dieser Lösungsversuch kann aber, unserer Meinung zufolge, nur dazu dienen, die Nothwendigkeit ins Licht zu setzen, entweder die eine oder die andere der beiden sich widersprechenden Prämissen aufzugeben, so wie auch, wenn die erstere festgehalten werden soll, ein weiteres Verständniss jenes Mysteriums der Erbsünde nur auf dem

Nachdem der Apostel die Parallele zwischen Adam und Christus mehr angedeutet, als durchgeführt, geht er v. 15—17. zuvörderst auf die Angabe der Differenzen über, welche bei stattfindender Gleichheit doch vorhanden sind. Es folgt also zunächst, ehe die Parallele selbst ausführlich gezogen wird, eine Restriktion der Parallele. Sehr gut sagt Bengel: Adamus et Christus, secundum rationes contrarias, conveniunt, in positivo; differunt, in comparativo. Convenientiam Paulus primum v. 12—14. innuit, protasi expressa, apodosi tantisper ad subaudiendum relicta. Deinde differentiam multo magis directe et expresse describit. V. 15. *Ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ χάρισμα*] *τὸ παράπτωμα*, von *παραπίπτειν*, lapsus, der Fehltritt. Wie hier steht *παράπτωμα* vom lapsus Adami auch Weish. Salom. 10, 1. *Παράπτωμα* bezeichnet stets eine bestimmte Thatsünde, welche, wie im hier vorliegenden Falle, zugleich *παράβασις*, vgl. v. 14., sein kann, es aber nicht nothwendig ist: denn auch die Heiden haben *παραπτώματα* Eph. 1, 7. 2, 1., aber keine *παραβάσεις νόμου*. *Τὸ χάρισμα* die Gnadengabe Gottes, welche in der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, in der Rechtfertigung besteht, mithin = *ἡ δωρεά* in unserem Verse, *το δώρημα* v. 16., *ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης* v. 17. Also: Aber nicht wie der Fehltritt, also auch die Gnadengabe. Im Prädikate ist *ἐστίν* ist oder *ἔχει* verhält sich zu ergänzen. Man hätte nun erwartet, der Apostel würde dem *παράπτωμα* Adams das *δικαίωμα* Christi, vgl. v. 18., nicht das *χάρισμα* Gottes gegenüber stellen. Doch ist die Ausdrucksweise concis. Auf der einen Seite steht das *παράπτωμα* Adams, das *κατάκριμα* Gottes über die Menschheit in Folge dieses *παράπτωμα*, und der *θάνατος* in Folge des *κατάκριμα*. Auf der anderen Seite steht das *δικαίωμα* Christi, das *χάρισμα* Gottes in Folge dieses *δικαίωμα*, bestehend in der *δικαίωσις*, der *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*, und die *ζωὴ αἰώνιος* in Folge dieses *χάρισμα*. Indem nun der Apostel dem *παράπτωμα* das *χάρισμα* entgegenstellt, ergänzt sich aus letzterem von selbst zu *παράπτωμα* das *κατάκριμα θανάτου*, so wie auch das *χάρισμα* auf seine Folge die *ζωή* hinweist. Vollständig würde also der Satz lauten: Aber nicht verhält es sich mit der Uebertretung Adams, welche das göttliche Zorngericht über die Menschheit und den Tod zur Folge hatte, wie mit der auf Christi Gerechtigkeit ruhenden Gnadengabe der Rechtfertigung, welche das Leben zur Folge hat. *παράπτωμα* und *χάρισμα* aber

---

von der Kirche eingeschlagenen Wege zu suchen. In der That beginnt auch nicht etwa der in Rede stehende spekulative Vermittelungsversuch, wie sein Autor meint, nur hinter der Schriftlehre, sondern er läuft geradezu wider dieselbe, indem sie offenbar, wie besonders unsere Römerstelle zeigt, die Menschheitsgattung nicht nur ihrer physisch-psychischen, sondern auch ihrer geistigen Potenz, nach in Adam beschlossen sein lässt, insofern eben die Sünde nicht nur als leiblich-seelische Zerrüttung, sondern die Sünde überhaupt, also vor allen Dingen als Selbstsucht, als Abfall des Geistes von Gott und Auflehnung des Willens wider sein Gebot, auf Adams Fall zurückgeführt wird.

werden nur vorläufig als diejenigen Hauptbegriffe, auf die es in der gleichfolgenden Entwickelung vornehmlich ankommt, hervorgehoben und entgegengestellt. *Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον*] Diese Stelle bestätigt unsere Auffassung von v. 12., indem hier der *θάνατος* der Vielen als unmittelbare Folge des *παράπτωμα* des Einen bezeichnet wird, weil eben in diesem *παράπτωμα* die *ἁμαρτία* der Vielen, deren Sold der Tod ist, unmittelbar gesetzt ist. Nach jeder anderen Auffassung von v. 12. muss hier der Zusammenhang des Vergehens des Einen mit dem Tode der Vielen durch die eigenen Sündenthaten oder den eigenen Sündenhabitus der Vielen vermittelt gedacht werden, wofür in den vorliegenden Worten keine Spur von Andeutung vorhanden ist. *εἰ* nicht = quandoquidem, da, sondern die im hypothetischen Syllogismus gewöhnliche Conditionalpartikel si, wenn. *οἱ πολλοί* die Vielen, dem Umfange nach nicht verschieden von den *πάντες ἄνθρωποι* v. 12. Der Ausdruck ist aber im Gegensatze zu dem *εἷς* gewählt, denn an sich brauchen Alle noch nicht Viele zu sein; vgl. v. 19. 12, 5. 1 Cor. 10, 17., auch Matth. 20, 28. 26, 28., wo gleichfalls *πάντες* als *πολλοί* bezeichnet werden. *πολλῷ μᾶλλον*] An ein quantitatives Mehr der intensiven Krafterweisung kann hier nur die exegetische Verlegenheit denken, welche nur in dieser Weise eine reelle Differenz zwischen der von Adam und von Christo ausgehenden Wirkung meint nachweisen zu können, während der höhere Grad apriorischer Evidenz, welcher einer Thatsache vor der andern zukömmt, zwischen diesen beiden Thatsachen an sich selbst keinen reellen Unterschied zu setzen scheint. Dennoch führt die Satzconformation darauf, ganz so wie v. 9. 10. 17. 11, 24. nur an das logische Mehr der Gewissheit zu denken. Denn der conditionale Schluss, dass wenn (*εἰ*) das Eine ist, vielmehr (*πολλῷ μᾶλλον*) das Andere sei, enthält nichts Anderes, als dass die Existenz jenes Anderen einen noch viel höheren Grad der Gewissheit und Evidenz habe, als die Existenz des Einen. *πολλῷ μᾶλλον* ist also nicht = in wie viel grösserem Maasse, sondern = um wie viel mehr ist anzunehmen, um wie viel weniger lässt sich bezweifeln. Richtig schon Chrysostomus: *πολλῷ γὰρ τοῦτο εὐλογώτερον*. — *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεά*] Wie vorher dem *παράπτωμα* das *χάρισμα*, so ist ihm hier die *χάρις* und die *δωρεά* entgegengesetzt. Dadurch ist nur das *χάρισμα* die Gnaden-gabe in seine beiden Bestandtheile die Gnade (*ἡ χάρις*) und die Gabe (*ἡ δωρεά*) zerlegt. *Ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* bezeichnet also den favor Dei, die gnädige Gesinnung Gottes gegen die Menschen, aus welcher *ἡ δωρεά*, als aus ihrer Quelle, herfliesst. Die *δωρεά* selbst aber kann dann nur, wie auch der ganz parallele Ausspruch v. 17. (*οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες*) beweist, die *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*, die Gabe der Rechtfertigung, deren Folge erst die *ζωή* ist, nicht die *δωρεὰ τῆς ζωῆς* selber sein. *ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ*] Da *ἡ δωρεά* = *τὸ χάρισμα* von selbst die Ergänzung *ἐν χάριτι* erfordert, so ist es das Natürlichste, diese wirklich nachfolgenden Worte auch mit *ἡ δωρεά* und nicht mit *ἐπερίσ-*

σευσε zu verbinden. Der von selbst zu erwartende Zusatz ἐν χάριτι ist dann als wesentlich integrirender Theil des Nominalbegriffes zu betrachten, und deshalb ohne Artikel (statt ἡ ἐν χάριτι) mit dem vorhergehenden Substantiv verbunden worden; vgl. Winer III, K. 1. §. 19. 2. S. 155 und Harless zu Ephes. 1, 15. S. 85. Die χάρις wird dann näher bestimmt als die Gnade Jesu Christi, daher der nachfolgende Artikel ἐν χάριτι τῇ κτλ., welche ungewöhnliche Artikelsetzung (vgl. auch 1, 18. 2, 14.) bei der Verbindung dieser Worte mit ἐπερίσσευσε keine hinlängliche Erklärung und Begründung findet. Dass der Apostel die χάρις, welche wir nach dem unmittelbar Vorhergehenden für die χάρις τοῦ θεοῦ zu halten geneigt sein mussten, doch als die χάρις Ἰησοῦ Χριστοῦ bestimmt, kann nicht befremden, da es im Grunde nur Eine Gnade Gottes giebt, welche eben so sehr die Gnade des Sohnes, als die Gnade des Vaters ist. Ueber die χάρις Ἰησοῦ Χριστοῦ vgl. AG. 15, 11. 2 Cor. 8, 9. Gal. 1, 6. Tit. 3, 7. Paulus sagt aber nicht einfach ἡ χάρις Ἰησ. Χριστ., sondern ἡ χάρις τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησ. Χριστ., im Gegensatze zum παράπτωμα τοῦ ἑνος. Allerdings ist Christus als ἄνθρωπος der Mittler, vgl. 1 Tim. 2, 5., insofern er aber als solcher die χάρις übt, ist er es eben nur als ἄνθρωπος, der der υἱὸς θεοῦ ist, als θεάνθρωπος*). Der Apostel will, wie der Anfang unseres Verses zeigt, das χάρισμα dem παράπτωμα gegenüber stellen. Dies thut er nun auch, doch so, dass er den Begriff des χάρισμα auflöst, umschreibt und erweitert in den Worten ἡ χάρις — Ἰησοῦ Χριστοῦ, und dann statt dem τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον ein τῷ τοῦ ἑνὸς χαρίσματι οἱ πολλοὶ ζήσονται entgegen zu setzen, von dem περισσεύειν des χάρισμα redet. Auch hieraus ergiebt sich, dass die Verbindung von ἐν χάριτι κτλ. mit δωρεά richtig ist, während die mit ἐπερίσσευσε den Gedanken unnöthig verwickelt, da τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι dann einen doppelten Gegensatz hat, einmal ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεά = τὸ χάρισμα, und dann ἐν χάριτι τῇ κτλ. — εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσε] Die πολλοί sind πάντες δικαιωθησόμενοι vgl. v. 18. 19., die im Gegensatze zu dem εἷς ἄνθρωπος als die Vielen bezeichnet werden. Der Aorist ἐπερίσσευσε bezieht sich nicht sowohl auf die subjektive und faktische Theilnahme der πολλοί an der χάρις und δωρεά, als vielmehr auf das objektive und faktische Vorhandensein

---

*) Libenter, sagt Bengel, Jesum Paulus (prae ceteris apostolis, qui eum ante passionem viderant) *hominem* appellat, in hoc negotio. 1 Cor. 15, 21. 1 Tim. 2, 5. Quis humanam Christi naturam excludat ab officio mediatorio? Paulus hoc versu, ubi nomen *hominis* Christo tribuit, Adamo non tribuit: et v. 19., ubi Adamo tribuit, Christo non tribuit. Scilicet non eodem tempore *humanitatem* et Adamus sustinet et Christus: et aut Adam nomine hominis indignum se fecit; aut nomen hominis vix satis dignum est Christo. Porro denominari solet Christus ab humana natura, ubi agitur de hominibus ad Deum adducendis, Hebr. 2, 6 sqq., a divina vero, ubi agitur de adventu Salvatoris ad nos, et de praesidio, quod ipse nobis praestat adversus hostes. Tit. 2, 13.

dieser *χάρις* und *δωρεά* für die *πολλοί*. *Περισσεύει τι εἴς τινα* hat nicht sowohl comparative, als superlative Bedeutung, vgl. 3, 7. = es widerfährt Jemandem etwas auf das Reichlichste, es wird Jemandem etwas über das Maass (*περισσόν*, abundanter, largissime, in reichlichster Weise) zu Theil. Der Unterschied in den Wirkungen Adams und Christi liegt also in der Ueberschwänglichkeit (der Nachdruck ruht auf *ἐπερίσσευσε*) der Wirkungen des Letzteren, und zwar wird diese Ueberschwänglichkeit als evidente und von selbst abfolgende Thatsache (*πολλῷ μᾶλλον*) hingestellt. Sie ist aber um so evidenter, als sie eben in der Gnade Gottes und Christi, die nicht anders als überschwänglich sich erweisen kann, gegründet ist. — V. 16. führt einen weiteren Differenzpunkt ein. Wie nämlich die Eine Sünde Adams uns die Verdammniss gebracht, so werden wir durch die Gerechtigkeit Christi, welche uns geschenksweise zu Theil geworden, nicht blos von der Einen Sünde Adams, sondern auch von den vielen Sünden, die wir selbst hinzugethan, absolvirt. *Καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος, τὸ δώρημα*] Einige neuere Ausleger tilgen das Comma hinter *ἁμαρτήσαντος* und machen *δώρημα* zum ausschliessenden Subjekte des Satzes mit alleiniger Ergänzung der Copula *ἐστίν* hinter demselben = und nicht wie durch Einen, der gesündigt hat, ist das Geschenk, d. h. es ist nicht so, als ob es nur durch Einen Sünder verursacht wäre, vielmehr ist es auf Veranlassung vieler Fehltritte zu Theil geworden. Indess die Vergleichung mit dem Anfange des 15ten Verses führt darauf, auch hier eine ähnliche Construktion zu statuiren. Die einfachste Vervollständigung wäre dann: *καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος ἐγένετο, τὸ δώρημά ἐστι*. Der Ausdruck ist allerdings sehr concis, erklärt sich aber daraus, dass vor allen Dingen der *εἷς ἁμαρτήσας*, auf den im Folgenden im Gegensatze zu den *πολλοὶ ἁμαρτήσαντες* oder vielmehr zu ihren *πολλὰ παραπτώματα* Alles ankömmt, selbstständig hervorzuheben war. Deshalb dürfte es auch unnöthig sein, im Gegensatze zu *τὸ δώρημα* entweder, wie das Folgende zeigt, *τὸ κατάκριμα*, oder vorläufig etwa noch unbestimmter *τὸ πάθημα* als Subjekt des ersten Satzgliedes zu ergänzen = *καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ κατάκριμα (τὸ πάθημα) ἐγένετο, τὸ δώρημά ἐστιν*. Aehnlich Luther, der paraphrasirend übersetzt: „Und nicht ist die Gabe allein über eine Sünde (*καὶ οὐ τὸ δώρημα ὑπὲρ ἑνὸς ἁμαρτήματος*, um nämlich nur dieses eine *ἁμάρτημα* auszugleichen), wie durch des einigen Sünders einige Sünde alles Verderben (*ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήματος*, wie er nach der kritischen Autorität der Vulgata las, *πᾶν τὸ πάθημα* oder *κατάκριμα*)." Die nicht hinlänglich bezeugte Lesart *ἁμαρτήματος*, statt *ἁμαρτήσαντος* ist aber offenbar nur als erleichternde Correktur zu betrachten. *τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα*] sc. *ἐγένετο*. Denn das Gericht gerieth von Einem her zur Verdammniss. *τὸ κρίμα* ist nämlich an sich ein indifferenter Begriff; das Resultat des *κρίμα* kann sowohl Gerechtsprechung, als Verdammniss sein, je nachdem ein Gerechter oder ein Ungerechter dem göttlichen Gerichte unterstellt wird. Hier nun gerieth das *κρίμα* zum *κατάκριμα*, das Richt-

urtheil zum Verdammungsurtheil, das Gericht zum Strafgericht. Dies die einfachste und natürlichste Erklärung von κρίμα in der Zusammenstellung und im Verhältnisse zu κατάκριμα. ἐξ ἑνός sc. ἁμαρτήσαντος oder auch ἀνθρώπου vgl. v. 12. 15. 17. 19. ἑνός kann nicht Neutrum sein, weil wir im Vorhergehenden ἁμαρτήσαντος, nicht ἁμαρτήματος, lesen, und die Vorwärtsbeziehung auf παραπτωμάτων = ἐξ ἑνὸς παραπτώματος statt der Rückbeziehung auf ἁμαρτήσαντος willkührlich ist. Auch bleibt der Sinn wesentlich derselbe, ob ich sage, das Verdammungsurtheil ist gekommen durch Einen Sünder, oder durch Eine Sünde. Denn auch im ersten Falle ist doch die einige Sünde des einigen Sünders gemeint. Hier, wie in unserm ganzen Abschnitte, ist der Blick des Apostels auf den εἷς gerichtet, und wo er von seinem παράπτωμα spricht, nennt er es das παράπτωμα τοῦ ἑνός, nicht das ἓν παράπτωμα. Auf dem ἑνός liegt aber auch hier, wie in ἑνὸς ἁμαρτήσαντος, der Hauptnachdruck. Denn es sollen nicht etwa ausserdem noch κρίμα und χάρισμα, κατάκριμα und δικαίωμα als Differenzpunkte hervorgehoben werden. Dies sind an sich zwar Gegensätze; auch soll wohl angedeutet werden, dass es nicht zufällig sei, dass die freie G n a d e, aus der das χάρισμα hervorging, eine u m f a n g r e i c h e r e Wirksamkeit ausgeübt habe, als die G e r e c h t i g k e i t, welche das κρίμα fällte; aber es versteht sich ganz von selbst, und braucht deshalb nicht erst noch als besonderer Differenzpunkt angegeben zu werden, dass wenn einmal Adam und Christus in Parallele gestellt werden, von dem Einen κρίμα εἰς κατάκριμα, von dem Anderen χάρισμα εἰς δικαίωμα ausgegangen sei. ἐξ v o n h e r, verwandt aber nicht identisch mit διά, steht von der Quelle und Ursache, aus der etwas hervorgeht, vgl. W i n e r III. K. 5. §. 51. b. S. 440. Das κατάκριμα vollzieht sich im θάνατος und erstreckt sich εἰς τοὺς πολλούς, wie dies aus den schon v. 12—15. entwickelten Gedanken von selbst resultirt. τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα] sc. ἐγένετο. D i e G n a d e n g a b e a b e r g e r i e t h v o n v i e l e n F e h l t r i t t e n h e r z u m R e c h t f e r t i g u n g s u r t h e i l. ἐκ steht auch hier von der bewirkenden Veranlassung, insofern wie dort der Eine Sünder die göttliche Gerechtigkeit zur Fällung des Verdammungsurtheils hervorrufend gedacht wird, so hier die vielen Sünden die göttliche Barmherzigkeit zur Fällung der Absolutionssentenz. Die πολλὰ παραπτώματα sind die aktuellen Sünden der Einzelnen. Es werden also hier nur der εἷς ἁμαρτήσας oder das παράπτωμα Adams und die πολλὰ παραπτώματα seiner Nachkommen entgegengestellt. Die in dem παράπτωμα Adams gesetzte und dem Einzelnen als habitus peccandi inhärirende ἁμαρτία wird nicht besonders hervorgehoben, obgleich sie allerdings Princip und Quelle der einzelnen παραπτώματα ist. Δικαίωμα ist hier nicht etwa mit dem δικαίωμα v. 18. zu identificiren, welches letztere als Gesetzesgenugthuung Christi dem παράπτωμα Adams entgegensteht. Hier hingegen bildet δικαίωμα den Gegensatz von κατάκριμα. Man könnte nun auch die Form des Wortes nur aus diesem Gegensatze erklären, so dass also δικαίωμα, welche Bildungsendung um der Aehn-

lichkeit mit κατάκριμα willen erzielt wäre, = δικαίωσις. Indess lässt sich auch ein Unterschied der Bedeutung festhalten, der zugleich den materiellen Gegensatz noch präciser macht. δικαίωμα bedeutet nämlich 1, 32. die Rechtsfestsetzung, hier aber von δικαιοῦν im specifisch Paulinischen Sinne abgeleitet, die Festsetzung, nach welcher ein Ungerechter für gerecht erklärt wird. So ist also δικαίωσις der Rechtfertigungsakt, die absolutio, hingegen δικαίωμα das Rechtfertigungsurtheil, das decretum absolventis, und somit steht δικαίωμα, als sententia absolutoria, passend, nicht nur der Form, sondern auch dem Sinne nach dem κατάκριμα, der sententia damnatoria, gegenüber. Während nun v. 15. die intensive, schildert unser Vers die extensive Ueberschwänglichkeit der Gnade, indem Christus nicht nur den Schaden, welchen Adam gestiftet, sondern auch den, welchen wir selbst zu demselben hinzugethan, geheilt hat. Gratia, bemerkt Melanchthon zu unserem Verse, abolet multa peccata, scilicet originale et actualia, radicem et fructus. — V. 17. Zu v. 15. ergänzte sich von selbst der Gedanke, dass die Vielen, welche die περισσεία der χάρις und der δωρεὰ ἐν χάριτι empfangen, nun auch viel gewisser leben werden, als die Vielen durch des Einen Uebertretung gestorben sind. Dieser Gedanke findet sich nun v. 17. ausgesprochen, so dass also dieser Vers wohl eine Ergänzung oder Schlussfolgerung, keineswegcs aber eine Begründung oder Erläuterung von v. 15. enthält. Das γάρ, durch welches v. 17. eingeführt ist, kann demnach nur den Inhalt von v. 16. begründen; sollte es zur Begründung von v. 15. dienen, so müsste überdies v. 16. als Parenthese betrachtet werden, welche Annahme als ganz willkührlich erscheint. V. 16. besagte nun, dass die Gnadengabe nicht nur Adams Sünde, sondern auch die vielen Uebertretungen seiner Nachkommen vergüte; dies wird v. 17. dadurch begründet, dass es ja unerschütterlich gewiss ist, dass die, welche die überschwängliche Fülle der Gnade empfangen, einst im Leben herrschen werden. Und in der That hätte Christus nur für das παράπτωμα Adams, nicht auch für die vielen παραπτώματα seiner Nachkommen genug gethan, so würde weder die ihnen zu Theil gewordene Gnade eine überschwängliche genannt werden können, noch auch könnte ihre Herrschaft im Leben irgend wie als verbürgt betrachtet werden, da dieselbe ja noch von ihrer eigenen Genugthuung für ihre πολλὰ παραπτώματα abhängig wäre. Die intensive Gnadenfülle und die daraus hervorgehende Lebensgewissheit (v. 17.) ist demnach allerdings der Grund der extensiven Allgenugsamkeit dieser Gnade (16.). *Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσε διὰ τοῦ ἑνός*] entspricht dem εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον v. 15. Die Lesart schwankt. Abgesehen von Origenes und einem unbedeutenden Codex, welche ἐν ἑνὸς παραπτώματι darbieten, so wie von dem einfachen τῷ παραπτώματι, wie ein gleichfalls unbedeutender Codex liest, hat die von Griesbach empfohlene lectio ἐν ἑνὶ παραπτώματι ansehnliche, die Lesart ἐν τῷ ἑνὶ παραπτώματι nicht unansehnliche Beglaubigung. Letztere mangelt aber auch der lectio recepta nicht. Die beiden be-

rücksichtigungswerthen Varianten, nämlich ἐν ἑνὶ und ἐν τῷ ἑνὶ παραπτώματι, sind nun wohl für Correkturen zu halten, einmal weil sie sich ziemlich in denselben Codicibus finden, welche auch v. 16. ἁμαρτήματος für ἁμαρτήσαντος lesen, demnach dort das ἑνός in ἐξ ἑνός für das Neutrum hielten, und so sehr geneigt sein mussten, v. 17. das ἐν παράπτωμα dem παράπτωμα τοῦ ἑνός zu substituiren, dann aber weil diese Neigung durch die tautologisch erscheinende Wiederholung des διὰ τοῦ ἑνός noch verstärkt werden musste. Positiv für die recepta spricht die Correspondenz mit v. 15., da die Rückbeziehung auf diesen Vers überhaupt in unserem Verse unverkennbar ist. Statt οἱ πολλοὶ ἀπέθανον sagt der Apostel hier ὁ θάνατος ἐβασίλευσε, besonders um durch diesen Ausdruck den folgenden ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι vorzubereiten; denn es kommt ihm hier dem angegebenen Gedankengange zufolge darauf an, die Gewissheit der Lebensfülle und Lebensherrschaft hervorzuheben, welche die Gewissheit des Gesühntseins der πολλὰ παραπτώματα v. 16. begründet. Aus demselben Grunde wird auch in διὰ τοῦ ἑνός der εἷς wiederholentlich und nachdrücklich hervorgehoben, indem dazu διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ in markanten Gegensatz gestellt werden sollte, denn die Gewissheit der Lebensherrschaft ruht eben darin, dass der εἷς, welcher sie vermittelt hat, Jesus Christus ist.*) Wie τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι im Anfange unseres Verses dem τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι v. 15. parallel läuft, so entspricht διὰ τοῦ ἑνός dem δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος und ἐξ ἑνός v. 16. Auf die Wiederholung des οἱ πολλοί kam es hier aber nicht an. πολλῷ μᾶλλον] wie v. 15. nicht quantitatives Mehr, sondern das logische Vielmehr der Schlussfolgerung zur Bezeichnung der grösseren Evidenz. οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες] Die περισσεία die Fülle, die überschwängliche Grösse, vgl. 2 Cor. 8, 2., nimmt das ἐπερίσσευσε v. 15. wieder auf, wie auch hier, wie dort, die χάρις und die δωρεά unterschieden wird; die δωρεά wird aber mit Beziehung auf das δικαίωμα v. 16. hier ausdrücklich als δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης (genit. apposit.) bezeichnet. οἱ λαμβάνοντες könnte, wie öfter das Participium Präsentis mit dem Artikel, substantivisch gebraucht sein, so dass es, zum Nomen geworden, (= die Empfänger) jede Zeitbestimmung ausschliesst, vgl. Winer III. K. 4. §. 46. 4. S. 403. und die daselbst angeführten Beispiele; es ist aber vorzuziehen, ihm seine participiale und präsentische Bedeutung zu belassen, so dass dadurch das Empfangen der Gnade, von deren objektivem Vorhandensein v. 15. die Rede war, als ein in der Zeit fortgehendes bezeichnet wird. Accipere (λαμβάνειν), sagt Bengel, potest vel tanquam neutropassivum reddi empfangen, erlangen, kriegen, vel active annehmen. Illud potius. Relatio tamen ad δωρεάν, *donum*, cum actu *sumendi* melius convenit. In justificatione homo agit aliquid: sed non

---

*) Solche nachdrückliche Wiederholungen finden sich auch Matth. 26, 24.: ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος. 2 Cor. 12, 7.: ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι. Eph. 6, 19. 20.: ἐν παῤῥησίᾳ — ἵνα ἐν αὐτῷ παῤῥησιάσωμαι.

justificat actus sumendi, quatenus est actus; sed illud quod sumitur sive apprehenditur. *ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι*] Offenbar von der zukünftigen *ζωὴ αἰώνιος*, in der erst das *βασιλεύειν* statt findet, zu verstehen; daher auch das Futurum. Der Apostel sagt aber nicht: *ἡ ζωὴ βασιλεύσει ἐπὶ τοὺς — λαμβάνοντας*, ensprechend dem *ὁ θάνατος ἐβασίλευσε*, sondern *οἱ — λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι*, weil der Sünder dem Tode als einer fremden, ihn despotisch beherrschenden Macht unterworfen ist, während der Gerechtfertigte, als der von der Todesmacht Befreite, selber zum Herrscher im Leben erhoben ist. Ueber dieses *βασιλεύειν* der Gläubigen im ewigen Leben, welches ein *συγκληρονομεῖν*, ein *συνδοξάζεσθαι* und ein *συμβασιλεύειν σὺν τῷ Χριστῷ* vgl. 8, 17. 1 Cor. 4, 8. 6, 2. 3. 2 Tim. 2, 12. Apok. 20, 4. 22, 5. *διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ*] In uno hoc versu, bemerkt Bengel zu v. 14., ponitur nomen individui *Ἀδάμ*, in caeteris nomen appellativum, *homo.* Nomen autem *Jesu Christi*, Adami nomine oblivioni tradito, clare praedicatur v. 15. 17.

Der Apostel hatte die Parallele zwischen Adam und Christus noch nicht ausdrücklich durchgeführt, was er nun v. 18. und 19. thut. Zwar war sie schon im Vordersatze v. 12. zusammengenommen mit *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος* v. 14., ihrem wesentlichen Inhalte nach, enthalten. Deshalb konnte er auch in der Restriktion der Parallele, die sein von der Herrlichkeit und Ueberschwänglichkeit der Gnade Gottes in Christo erfülltes Gemüth ihm vorweg zu nehmen gebot, um auszusprechen, wie viel grösser der Gewinn durch Christum, als der Verlust durch Adam sei, den Inhalt der Parallele selbst immer schon voraussetzen, wie wir ja v. 15—17. auf der einen Seite das *παράπτωμα*, das *κατάκριμα* und den *θάνατος*, auf der anderen Seite den *εἷς ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός*, die *δικαίωσις* und die *ζωή* haben: aber er musste doch die Parallele selber, auf die es ihm bei der ganzen vorliegenden Entwickelung hauptsächlich ankam, auch der Form nach ausführlich ziehen und aussprechen. Darum kehrt er nach der episodischen Restriktion zum Anfange seiner Durchführung zurück, und hebt nun alle bei der Vergleichung zwischen Adam und Christus in Betracht kommenden Begriffsmomente in vollständiger Gegeneinanderstellung hervor. V. 18. *Ἄρα οὖν*] demnach nun. Paulus setzt diese ihm sehr geläufige Folgerungspartikel gegen den classischen Gebrauch an den Anfang des Satzes vgl. 7, 3. 25. 8, 12. 9, 16. 18. 14, 12. 19. u. s. Sie dient öfter, z. B. 7, 25., wie hier, um den zusammenfassenden Abschluss des bisher Entwickelten einzuführen. Denn der Gedanke der summarischen Rekapitulation resultirt als Folgerung aus dem vorgängigen Inhalte der weitläufigen Darlegung. Hier ist, wie bemerkt, die Entwickelung, auf welche die resumirende Folgerung sich zurückbezieht, theils v. 12—14. eingeleitet und angedeutet, theils v. 15—17. in der Form der Vorraussetzung enthalten. *δι' ἑνὸς παραπτώματος*] Dass *ἑνὸς* sowohl hier, als in dem folgenden *δι' ἑνὸς δικαιώματος*, als Masculinum, und nicht als Neutrum, zu fassen sei, geht, abgesehen von dem Gegensatze, in welchem es zu *εἰς πάντας ἀνθρώπους* steht, schon daraus hervor, dass *ἑνός* in unserem ganzen Abschnitte v. 12. 15. 16. 17. 19. stets masculinisch gebraucht ist.

Der Apostel musste aber nicht nothwendig schreiben: διὰ τοῦ παραπτώματος τ ο ῦ ἑνός. Vielmehr ist die Auslassung des Artikels hier, wo er die Sache gleichsam von vorne beginnt, ganz angemessen. So lesen wir v. 12. δι' ἑνὸς ἀνθρώπου und dann v. 15. τοῦ ἑνὸς, weil dieser εἷς nun schon genannt und bekannt war. Eben so v. 16., wo wieder ein neues Moment eingeführt wird, ἑνός, v. 17. aber τοῦ ἑνός. Eben so hier v. 18. ἑνός, und v. 19. τοῦ ἑνός. — εἰς κατάκριμα] sc. θανάτου, wie sich nach v. 12 ff. von selbst ergänzt; vgl. das zu dem folgenden δικαίωσιν ausdrücklich hinzugefügte ζωῆς. Die unmittelbare Verbindung aber, in welcher, schon der äusseren Form des Ausdruckes nach, das παράπτωμα Adams zu dem κατάκριμα θανάτου aller Menschen gesetzt ist (δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα), zeigt, dass diese unmittelbare Verbindung auch der Sache nach statt findet, und dass wir durchaus nicht berechtigt sind, durch irgend eine fremdartige Gedankenvermittelung den Sinn des Apostels zu ergänzen oder vielmehr zu alteriren. Er sagt nichts Anderes, als dies, und zwar sagt er dies ausdrücklich und ausschliesslich, dass durch Adams Uebertretung das Verdammungsurtheil Gottes, welches im Tode sich vollstreckt, auf alle Menschen gekommen sei. οὕτω καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος] Das δικαίωμα steht hier dem παράπτωμα gegenüber. Es muss ihm also auch ein diesem Gegensatze entsprechender Sinn beigelegt werden. Es bedeutet mithin weder, wie 1, 32. 2, 26., R e c h t s f e s t s e t z u n g, S a t z u n g, noch auch, wie 5, 16., R e c h t f e r t i g u n g s s p r u c h, sondern, wie Baruch 2, 19. Apokal. 19, 8., R e c h t s e r f ü l l u n g, g e r e c h t e H a n d l u n g. Die aus A r i s t o t e l e s Ethic. Nicom. 5, 10. angeführte Erklärung: δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος, d i e W i e d e r g u t m a c h u n g e i n e r u n g e r e c h t e n H a n d l u n g, würde zwar hier trefflich in den Zusammenhang passen, ist aber nicht aus dem biblischen Sprachgebrauche nachzuweisen. Auch meint A r i s t o t e l e s wohl nicht ein Wiedergutmachen durch gerechte That, sondern entsprechend dem k l a s s i s c h e n Gebrauche des δικαιοῦν = s t r a f e n, z ü c h t i g e n, nimmt er δικαίωμα im Sinne von S t r a f e als Wiedergutmachung einer ungerechten Handlung. Wie Adams παράπτωμα G e s e t z e s ü b e r t r e t u n g, so ist Christi δικαίωμα R e c h t s- oder G e s e t z e s e r f ü l l u n g. Wie jenes hinreichte zur Verdammung, so reicht dieses hin zur Rechtfertigung, zur Absolution der Menschheit. Christi recte factum (δικαίωμα) ist also in der That eine s a t i s factio, und zwar, wie sowohl die frühere Entwickelung, als auch der gegenwärtige Gedankenzusammenhang ergiebt, eine satisfactio vicaria. Wie aber Adams παράπτωμα, so ist auch Christi δικαίωμα als eine einzelne bestimmte Handlung zu fassen. Letzteres ist nämlich der T o d Christi, auf welchen der Apostel ja auch bisher 3, 21. — 5, 11. ausschliesslich unsere Versöhnung und Rechtfertigung gegründet hat. Der Tod Christi hat demnach eine doppelte Beziehung. Er ist eben so sehr Gesetzeserfüllung, als Strafduldung; ersteres vornehmlich als T h a t der freiwilligen Hingabe, Joh. 10, 17. 18., letzteres als Erleiden des Gesetzesfluches, Gal. 3, 13. Er ist, wie der folgende Vers ausweist, vgl. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8., als Resultat, wie als höchste Spitze des während seines ganzen Lebens

bewährten Gehorsams, selber *ὑπακοή*. In diesem Gehorsam hat sich Christus dem Willen des Vaters geopfert, Joh. 4, 34 u. s., und so die Leidensthat seines Todes vollbracht. In den Ausdrücken *δικαίωμα* und *ὑπακοή* ist also allerdings die Grundlage für das Dogma von der obedientia activa gegeben, wie auch das alte Diktum: actio ejus fuit passiva et passio fuit activa gerechtfertigt. Weil der Tod Christi nicht nur *κατάρα* sondern auch *δικαίωμα* ist, ist auch die auf ihn gegründete *δικαίωσις* nicht nur negative Schuldaufhebung, Sündenvergebung, sondern auch positive Gerechterklärung, indem die Gerechtfertigten nicht nur als solche betrachtet werden, die keine Sünde begangen, sondern auch als solche, die das Gesetz erfüllt haben*). *εἰς πάντας ἀνθρώπους*] im parallelen Gegensatze zu dem vorhergehenden *εἰς πάντας ἀνθρώπους*. Doch ergiebt sich hier von selbst die Beschränkung, dass unter *πάντες ἄνθρωποι* nur alle, welche glauben, gemeint sind. Denn die Lehre von der allgemeinen Wiederbringung widerspricht nicht nur der sonstigen Schriftlehre, sondern auch andern ausdrücklichen Aussprüchen des Apostels selbst, vgl. Phil. 3, 19. 2 Thess. 1, 9. Paulus schaut hier auf der einen Seite die Generation der in Adam Verlorenen, auf der anderen Seite die Generation der in Christo Erretteten an. Es sind dort *πάντες ἄνθρωποι κατακεκριμένοι*, hier *πάντες ἄνθρωποι δικαιωθησόμενοι*. Beide sind *οἱ πολλοί*, im Gegensatze zu dem *εἷς*. Auf die im adamitischen Verderben Verbleibenden reflektirt er nicht, sondern es stellt sich seinem geistigen Auge nur der Gegensatz der adamitischen und der christlichen Menschheit dar. Einen ganz gleichen, beschränkten Gebrauch des *πάντες* s. 1 Cor. 15, 22., vgl. auch Röm. 11, 32. 2 Cor. 5, 15., so wie die Gal. 3, 22. 2 Thess. 3, 2. ausdrücklich ausgesprochene Beschränkung. *εἰς δικαίωσιν ζωῆς*] zur Rechtfertigung des Lebens, = Rechtfertigung zum Leben, d. i. die das Leben mit sich führt, des Lebens (nämlich der *ζωὴ αἰώνιος*) theilhaftig macht. *ζωῆς* kann als genitivus effectus oder qualitatis gefasst werden. Winer III. K. 3. §. 30. S. 215. zählt ihn zu den Genitiven „der inneren Beziehungen entfernterer Art.“ Zu dem ersten Satzgliede ist ein *ἀπέβη*, res cessit, abiit in, zu dem zweiten, wie v. 19. zeigt, ein *ἀποβαίνει* oder vielmehr *ἀποβήσεται* zu ergänzen. So richtig Winer Anhang. §. 62. 2. S. 658. — V. 19. enthält die Begründung (*γάρ*) von v. 18. *ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν*] Die Grundbedeutung von *καθιστάναι* ist sistere, constituere, hinstellen, einsetzen, AG. 7, 10. 27. u. s. o. (Aus der Bedeutung hinstellen, hinbringen, entsteht die Bedeutung geleiten AG. 17, 15.) Im Passiv: constitui, niedergesetzt, hingestellt, eingesetzt werden, Hebr. 5, 1. 8, 3. Auch

*) Ueber die Entwickelungsgeschichte des Dogmas vom thätigen Gehorsam Christi in der lutherischen Kirche vgl. das treffliche Weihnachts-, Oster- und Pfingstprogramm unter dem gemeinsamen Titel: Dogmatis de obedientia Christi activa historiam et progressiones inde a confessione Augustana ad formulam usque concordiae enarravit Thomasius, Erlangae, 1846.

Jak. 3, 6. 4, 4. 2 Petr. 1, 8. machen hiervon keine Ausnahme. Wenigstens im Neutestamentlichen Sprachgebrauche geht also niemals die Bedeutung von *καθίστημι* in die von reddere, facere, Passiv reddi, fieri, esse über. Wir haben demnach auch an unserer Stelle an der allein berechtigten Grundbedeutung festzuhalten und *ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν* ist = als Sünder hingestellt wurden, in die Kategorie von Sündern versetzt wurden, *δίκαιοι κατασταθήσονται*] = werden als Gerechte hingestellt werden, werden in die Kategorie von Gerechten versetzt werden. Letzteres geschieht nun, wie der Zusammenhang der Paulinischen Rechtfertigungslehre uns gezeigt hat, durch Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, ersteres muss also, wenn der Gedankenparallelismus gewahrt werden soll, wie auch in Uebereinstimmung mit der von uns als richtig erkannten Erklärung des *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* v. 12., als durch Zurechnung der Sünde Adams geschehen, gedacht werden. Habemus ergo hic, sagt Calov, *justitiam et obedientiam Christi,* quae imputatur nobis in justificatione nostra, in judicio divino per fidem, vel cum fide apprehenditur, quemadmodum inobedientia Adami imputata est posteris ejus. Ut enim hi peccatores constituti sunt *imputatione inobedientiae Adami,* sic justi nos constituimur *imputatione obedientiae vel justitiae Christi**). Das Futurum (*κατασταθήσονται*) steht, wie 3, 30., weil die Rechtfertigung als noch nicht abgeschlossener, sondern als in Zukunft fortgehender Akt zu denken ist. Es bezieht sich also nicht auf die zukünftige Offenbarung der Herrlichkeit nach der Auferstehung. Denn nicht erst alsdann werden sie in die Kategorie Rechtbeschaffener gesetzt werden. *οἱ πολλοί*] dem Umfange nach = *πάντες,* ist in beiden Satzgliedern emphatisch ans Ende gestellt. Also: „durch Eines Uebertretung ist es auf alle Menschen gekommen zur Verdammniss v. 18., weil durch den Ungehorsam des Einen sie Alle in die Kategorie der Sünder versetzt worden sind v. 19., und durch Eines Rechtserfüllung wird es auf alle Menschen zur Rechtfertigung, die zum Leben führt, kommen v. 18., weil durch den Gehorsam des Einen sie Alle werden in die Kategorie der Gerechten versetzt werden v. 19.“ Es ergiebt sich übrigens aus dem ganzen Zusammenhange der Paulinischen Lehre, wie wir sie bisher kennen gelernt, der Unterschied, dass die objektiv in Adam beschlossene Menschheitssünde zugleich subjektiv der Menschheit einwohnt, während die Gerechtigkeit der durch den Glauben Ge-

---

*) Zu beachten ist auch die von Bengel aus Thom. Gataker. Diss. de novi instr. stylo c. 8. angeführte Bemerkung: Aliud est *justum constitui,* etiam ubi de imputatione sermo habetur, aliud *justificari:* cum illud justificationis fundus et fundamentum existat, et justificationem veram, cui substernitur, necessario praecedat, justus enim quis existat, prius necesse est, quam possit vere justificari. Utrumque autem a Christo habemus. nam et satisfactionis Christi meritum homini ex se injusto imputatum, justum eundem jam constituit, quum justitiam ei conciliet, qua justus sit; et justitiae hujus virtute, quae merito illo comparatur, justificatur necessario, ubi id opus fuerit: h. e. jure merito absolvitur, qui hac ratione justus exstat.

rechtfertigten objektiv in Christo beschlossen bleibt. (Vgl. Calvins Bemerkung zu v. 17. unseres Kapitels.) Doch wird dieser Unterschied, wenn auch nicht in Abrede gestellt (vgl. v. 13. 14. 20. 21., wo ja das *παράπτωμα* Adams ausdrücklich als in der Form der *ἁμαρτία* der Menschheit einwohnend gedacht wird), doch in der Parallele selbst nicht ausdrücklich markirt, da in ihr nur das Gleiche, nämlich das objektive Beschlossensein der den Tod bringenden Sünde in Adam, und der das Leben bringenden Gerechtigkeit in Christo, entgegen gestellt wird. Aber auch die Restriktion der Parallele hebt diese Differenz nicht speciell hervor, weil sie nur den Zweck hat, die überwiegende Fülle der Gnade im Verhältniss zur Grösse der Sünde und des Verderbens ins Licht zu setzen.

Der Apostel kennt also, wie wir gesehen, nur eine Oekonomie der Sünde und des Todes und eine Oekonomie der Gerechtigkeit und des Lebens. Das Haupt und der Vermittler der einen ist Adam, das Haupt und der Vermittler der andern Christus. Es fragt sich nun, wozu die Oekonomie des Gesetzes, welches als göttliche Offenbarungsanstalt zwischen die Periode der Sünde und der Gnade mitten hineingetreten ist? Diese Frage wird schliesslich noch beantwortet. Nicht etwa Gerechtigkeit und Leben zu bringen, also Christi Stelle zu vertreten, sondern Sünde und Tod zu steigern, also Adams Werk zu vollenden, ist das Gesetz gegeben v. 20. Dadurch erhielt dann die Gnade Veranlassung, sich in überschwänglicher Fülle zu manifestiren v. 20., so dass dennoch die göttliche Absicht, die Gnade herrschen zu lassen zum Leben, nachdem früher die Sünde geherrschet im Tode, erreicht ward v. 21. Zur Vollständigkeit der Deduktion war allerdings diese zusätzliche Bemerkung über den Zweck des Gesetzes erforderlich, zumal in einem Briefe, als dessen stets wiederkehrender Refrain es bezeichnet werden kann, dass nicht etwa das Gesetz Vermittler der Gnade, der Gerechtigkeit und des Lebens sei. — V. 20. *Νόμος δὲ παρειςῆλθεν*] Als sprachlich unbegründet sind folgende Bedeutungen von *παρειςῆλθεν* zurückzuweisen: 1) es kam zwischen (Adam und Christus) ein. 2) *πρὸς καιρόν,* obiter, ad tempus intravit. 3) intravit, adesse coepit = *εἰςῆλθεν,* wo dann die Präposition *παρά* ganz unberücksichtigt bleibt. Nachweisbar (vgl. Gal. 2, 4. 2 Petr. 2, 1., auch 2 Makk. 8, 1.: *παρειςπορευόμενοι λεληθότως*), obwohl an unserer Stelle nicht haltbar, ist die Uebersetzung der Vulgata: subintravit = clam irrepsit; denn solch heimliches Hineinschleichen des Gesetzes widerspricht der Feierlichkeit und Oeffentlichkeit seiner Promulgation, vgl. Exod. 19, 16 ff. Gal. 3, 19., der Achtung und Ehrfurcht, welche Paulus vor demselben hegt, vgl. Röm. 7, 12 ff., so wie auch seinem an unserer Stelle angegebenen, weisen, göttlichen Zwecke. Die Bedeutung praeterea intravit, insuper introiit oder ingressa est lex, es kam noch dazu (nämlich zur *ἁμαρτία,* welche nach v. 12. bereits eingekommen war) ein oder in die Welt, ergiebt eine nicht ganz passende Parallelisirung des *νόμος* und der *ἁμαρτία,* auch würde man in diesem Falle wohl eher *πρός* (vgl. *προςετέθη* Gal. 3, 19. nach der lect. recept.) oder *ἐπί* als Bezeichnung des Hinzukom-

mens zu etwas schon Vorhandenem, statt παρά, erwartet haben. Es bleibt demnach nur die Uebersetzung übrig: daneben, nebenbei hereinkommen, wodurch das Gesetz als ein untergeordnetes, nebensächliches Institut bezeichnet wird. Neben der Hauptökonomie der Sünde lief die Nebenökonomie des Gesetzes her, den allgemeinen gesetzlosen Zustand der Menschheit nicht in specifischer, sondern nur in gradueller Weise verändernd, indem es ihn nicht, wie Christus, aufhob, sondern ihn nur, mit Erhaltung seines wesentlichen Bestandes, steigerte. Richtig also Luther: das Gesetz aber ist nebeneingekommen. ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα] damit die Vergehung gehäuft oder übermässig werde. Die Conjunction ἵνα ist auch hier τελικῶς, s. zu 3, 19., nicht ἐκβατικῶς zu fassen. Das Zunehmen des παράπτωμα als Erfolg des Gesetzes hätte durch die Worte: νόμου δὲ παρεισελθόντος ἐπλεόνασε τὸ παράπτωμα bezeichnet werden müssen. Nimmt man aber ἵνα als Absichtspartikel, so ist es willkührlich zu ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα zu ergänzen: „in den Augen, im Bewusstsein der Menschen;" denn Paulus hat nicht geschrieben: ἵνα πλεονάσῃ ἡ ἐπίγνωσις τῆς ἁμαρτίας. Auch müsste dann im Folgenden das ὑπερπερισσεύειν der χάρις, offenbar gegen des Apostels Meinung, vgl. auch 6, 1., gleichfalls als nur in der Anerkennung der Menschen statt findend gedacht werden. Es war demnach nach Pauli Lehre wirklich Absicht des Gesetzes, die Sünde zu mehren, wie auch Gal. 3, 19. gesagt ist, der Nomos sei τῶν παραβάσεων χάριν d. i. ut transgressiones fierent, gegeben, und 1 Cor. 15, 56. das Gesetz ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας genannt wird. Eben darum, weil es die παράβασις erzeugt, wirkt es auch ὀργήν, Röm. 4, 15. Allerdings aber ist die Häufung der Sünde durch das Gesetz nur als göttlicher Mittelzweck zu betrachten, denn der Endzweck ist, durch die gehäufte, von innen nach aussen hinausgetriebene, und darum nicht mehr zu leugnende Sünde Erkenntniss der Sünde zu wirken. διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, Röm. 3, 20. Wie der Sünde Steigerung der Sünde Erkenntniss vermittele, schildert Röm. 7, 7 ff. Hier nun ist nicht von jenem letzten Endzwecke, sondern nur vom bezeichneten Mittelzwecke die Rede, weil es vor allen Dingen darauf ankam hervorzuheben, dass das Gesetz nicht etwa Vermittler der Gerechtigkeit, sondern nur Mehrer der Ungerechtigkeit gewesen sei. Auf πλεονάσῃ ruht demnach der Nachdruck. τὸ παράπτωμα ist niemals der sündhafte Habitus, die Macht des sündhaften Principes, sondern stets das sündige Faktum. Es steht aber auch niemals, wie ἡ ἁμαρτία, abstrakt oder collektivisch, eben so wenig als das synonyme ἁμάρτημα, sondern bezieht sich stets nur auf den concreten Fall, auf die bestimmte einzelne Sünde eines Individuums. So also auch hier. τὸ παράπτωμα ist der Fehltritt Adams, eine Bedeutung, die, selbst wenn eine andere sprachlich möglich wäre, doch statuirt werden müsste, weil παράπτωμα in unserem ganzen Abschnitte v. 15. 17. 18. stets diese bestimmte Beziehung hat. Bis zum νόμος gab es nur παράπτωμα Adams, der νόμος ist gegeben, um dieses παράπτωμα zu mehren. Das παρα-

πτωμα Adams kann aber durch das Gesetz nur insofern sich mehren, als es in der Form der ἁμαρτία subjektiv der Menschheit inhärirt, vgl. v. 13., weshalb auch gleich im Folgenden ἡ ἁμαρτία an die Stelle von τὸ παράπτωμα gesetzt wird. Unser Vers bietet also einen neuen Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung der v. 12—19. enthaltenen Entwickelung. πλεονάζειν = πλέον γίγνεσθαι oder εἶναι, mehr werden oder sein, augeri, multiplicari, abundare, von der extensiven oder intensiven Fülle gebraucht, 2 Cor. 4, 15. 8, 15. Phil. 4, 17. 1 Thess. 3, 12. 2 Thess. 1, 3. 2 Petr. 1, 8.; hier in letzterer Bedeutung, wie der Gegensatz des ὑπερπερισσεύειν v. 20., des πλεονάζειν 6, 1. der χάρις zeigt. Das παράπτωμα oder die durch dasselbe gesetzte ἁμαρτία hat sich intensiv durch das Gesetz gesteigert, insofern aus der einfachen ἁμαρτία die παράβασις νόμου ward. Luther: „auf dass die Sünde mächtiger würde.“ οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις] Der Apostel führt diesen Satz nicht durch ἵνα ein; wir haben also auch keinen Grund anzunehmen, dass er das Ueberschwänglichwerden der Gnade als Endzweck der Steigerung der Sünde durch das Gesetz ansehe. Vielmehr trat das Eine nur auf Veranlassung des Andern ein. Es liesse sich nun der Aorist (ὑπερεπερίσσευσεν), wie öfter im Griechischen zur Bezeichnung eines allgemeinen Erfahrungssatzes dienend, in der Bedeutung des Pflegens nehmen. Vgl. Kühner, Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache. II. S. 76. Wir hätten dann eine allgemeine Sentenz, aus der wir aber doch, zur Herstellung des Gedankenzusammenhanges, den historischen concreten Einzelfall ableiten müssten (wo die Sünde mächtiger geworden ist, da pflegt die Gnade überschwänglich mächtig zu werden, wie auch in diesem Falle geschah u. s. w.), weil sonst das folgende ἵνα der genügenden Anknüpfung entbehrte; denn die allgemeine Sentenz als Parenthese zu betrachten, und den zweiten Absichtssatz ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν κτλ. von dem ersten ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα abhängig zu machen, geht deshalb nicht an, weil nicht erst durch das Steigern der Sünde durch das Gesetz die Absicht erreicht ward, dass wie die Sünde im Tode geherrscht, so die Gnade zum Leben herrsche, da diese Absicht ja auch ohnedies erreicht werden konnte vgl. v. 17., und innerhalb der Heidenwelt, welche den Nomos nicht hatte, erreicht werden musste. Es scheint demnach vorzuziehen, da überdies für jenen Aoristgebrauch im N. T. sonst kein sicheres Beispiel sich nachweisen lässt, vgl. Winer III. K. 4. §. 41. b. 1. S. 321., an unserer Stelle das οὗ δὲ ἐπλεόνασεν — ἡ χάρις sogleich und unmittelbar auf den historischen concreten Einzelfall zu beziehen, oder als rein geschichtliches Referat zu fassen. Man könnte dann οὗ als Zeitadverbium betrachten = ὅτε, ἐπειδή, als, entsprechend dem Lateieischen ubi, wie diese temporelle Bedeutung in der Zusammenstellung von ἀφ' οὗ, ἐξ οὗ, wirklich vorkommt: „als aber die Sünde sich häufte, ward die Gnade überschwänglich gross.“ Indess dieser Gebrauch des οὗ ist doch, namentlich für die griechische Prosa, keineswegs als gesichert zu betrachten, und auch im N. T. unerhört. Wir müssen demnach bei der allein

gesicherten lokalen Fassung (vgl. 4, 15. 2 Cor. 3, 17.: οὗ — ἐκεῖ, u. s. o.) beruhen = wo, d. i. in dem Gebiete, wo —, in der Sphäre, in welcher —. In derselben Sphäre, in welcher die Sünde sich häufte, ward die Gnade überaus mächtig; diese Sphäre ist nun aber keine andere, als das unter den Nomos gethane Volk Israel, so dass des Abälard Auffassung des οὗ: in eodem populo, quo, als richtige Sinnumschreibung gelten kann. Das einmal von Seiten Gottes Geschehene lässt sich nun aber allerdings, als bei gleichen Veranlassungen in gleicher Weise sich wiederholend, zum Gedanken der allgemeinen Norm des göttlichen Thuns erweitern. ὑπερπερισσεύειν hat nicht comparative (Luther: da ist doch die Gnade viel mächtiger geworden), sondern, wie andere Composita mit ὑπέρ, superlative Bedeutung: supra modum, valde redundare, übergross sein, Mark. 7, 37. 2 Cor. 7, 4., vgl. ὑπερλίαν 2 Cor. 11, 5., ὑπερπλεονάζω 1 Tim. 1, 14., ὑπεραυξάνω 2 Thess. 1 3., ὑπερνικάω Röm. 8, 37., ὑπερυψόω Phil. 2, 9. Die heilige Gluth des Apostels liebt solche das gewöhnliche Maass überfliegende Ausdrücke. Er wählt hier überdies ὑπερπερισσεύειν statt ὑπερπλεονάζειν, weil περισσεύειν stärker als πλεονάζειν, indem das περισσόν den Ueberfluss an sich, πλέον aber nur, das mehr, als nöthig, bezeichnet. Zugleich steht ὑπερπερισσεύειν wohl im Rückblicke auf das περισσεύειν und die περισσεία v. 15. und 17. Diejenigen, welche τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι gestorben sind, haben τὴν περισσείαν τῆς χάριτος empfangen, in Beziehung auf diejenigen aber, in welchen das in der Form der ἁμαρτία ihnen einwohnende παράπτωμα durch den νόμος gesteigert war, fand ein ὑπερπερισσεύειν der χάρις statt. Uebrigens gewinnt das ὑπερπερισσεύειν im Verhältnisse zu dem vorhergehenden πλεονάζειν dennoch zugleich comparative Bedeutung. Denn wenn da, wo die Sünde mächtig geworden, die Gnade überschwänglich gross ward, so versteht sich von selbst, dass die Gnade grösser ward, als die Sünde war. — V. 21. beschliesst die ganze Deduktion, wie sie von v. 12. an gegeben ist, indem er den ihr zum Grunde liegenden Hauptgedanken noch einmal hervorhebt. Auch die Oekonomie des Gesetzes musste der göttlichen Endabsicht, die Gnade herrschen zu lassen, wie früher die Sünde geherrscht hatte, dienen. Denn das Gesetz hatte die Sünde gesteigert, der gehäuften Sünde war aber eine überschwängliche Fülle der Gnade entgegen gesetzt worden, damit dennoch jene göttliche Endabsicht erreicht würde. Wäre nämlich dem grösseren Maasse der Sünde nicht ein grösseres Maass der Gnade entgegen getreten, so würde die Herrschaft der Sünde sich dennoch mächtiger erwiesen haben, als die Herrschaft der Gnade. Wir haben also in unserem Verse weder zu ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία, noch zu ἡ χάρις βασιλεύσῃ den Zusatz „in reichem Maasse“ zu suppliren. Der Apostel sagt nicht, dass Sünde und Gnade gesteigert worden seien, um nicht nur Sünde und Gnade, sondern Sündenfülle und Gnadenfülle einander gegenübertreten zu lassen, sondern, dass der gesteigerten Sünde die Ueberfülle der Gnade entgegengesetzt worden sei, damit überhaupt die allgemeine und ursprüngliche, göttliche Absicht, die

Sünde durch die Gnade aufzuheben, durch Christum zu vergüten, was durch Adam eingebüsst war, nicht verfehlt würde. Unser Vers entspricht ganz, wenn auch in etwas anderer Wendung des Ausdruckes, dem Inhalte von v. 17. Er enthält also keinen neuen Gedanken, sondern nur den bisherigen Grundgedanken in abschliessender Form, um anzudeuten, dass Alles, auch die Gesetzesökonomie auf das angegebene Ziel hinausgelaufen sei. *ἡ ἁμαρτία*] die Sünde, welche in Folge des *παράπτωμα* der Menschheit inhärirte, und bei denen, welche dem *νόμος* unterworfen waren, zur *παράβασις* gesteigert worden war. *ἐν τῷ θανάτῳ*] im Tode, nicht wie Luther übersetzt: zum Tode; dies wäre *εἰς τὸν θάνατον*. Die Sünde herrschte *ἐν τῷ θανάτῳ*, die Gnade *εἰς ζωὴν αἰώνιον*, denn die Sphäre des Todes, in der die Sünde ihre Herrschaft übte, war schon eine gegenwärtig vorhandene, während die *ζωὴ αἰώνιος*, vgl. v. 17., als zukünftig gedacht wird. Der in unserem Abschnitte durchgehende Gegensatz von *θάνατος* und *ζωὴ αἰώνιος*, vgl. v. 17. 19., findet offenbar auch hier statt, weshalb es unstatthaft ist, *ἐν τῷ θανάτῳ*, als im Gegensatze zu *διὰ δικαιοσύνης* gesetzt, durch den Tod zu übersetzen. Statt *οὕτω καὶ ἡ δικαιοσύνη βασιλεύσῃ* sagt Paulus, mit Beziehung auf die unmittelbar vorher erwähnte *χάρις*, *οὕτω καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης*] Die Gnade herrscht zum ewigen Leben als dem letzten Ziele, welchem sie selber zuführt, da sie allein das ewige Leben bewirkt und schenkt. Die *δικαιοσύνη* ist aber die *δικαιοσύνη πίστεως*, die Glaubensgerechtigkeit, welche die Gnade verleiht, nicht die Lebensgerechtigkeit, zu deren Schilderung der Apostel nun erst im 6ten Kapitel übergeht. *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*] Die *δικαιοσύνη* ist das Mittel, Christus der Mittler; daher das doppelte *διά*. Jam ne memoratur quidem Adamus: sagt Bengel, solius Christi mentio viget.

Sechstes Kapitel.

Das 1, 17. aufgestellte Thema des Briefes, dass im Evangelium die *δικαιοσύνη θεοῦ* als *ἐκ πίστεως* kommend enthüllt werde, war nun allseitig durchgeführt. Der eigenthümliche Gehalt der evangelischen Rechtfertigungslehre liess aber noch die Möglichkeit einer bedenklichen Missdeutung offen. Namentlich konnten aus dem so eben 5, 20. gethanen Ausspruche: *ου δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις*, unverständige oder böswillige Folgerungen gezogen werden. Dass dies wirklich geschah, darauf deuteten schon 3, 8, die Worte hin: *καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθώς φασί τινες*

ἡμᾶς λέγειν, ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά. Und in der That ward schon in der apostolischen Zeit die Gnadenlehre von Einigen zum praktischen Sündendienste gemissbraucht, vgl. Gal. 5, 13. 1 Petr. 2, 16. Jud. 4. auch Jak. 2, 14 ff., wodurch der Vorwurf, als sei dies nothwendige Consequenz und Schuld der Lehre selber, den Schein des Rechtes und der Wahrheit erhalten konnte. Deshalb beugt nun Paulus in unserem Kapitel diesem Missbrauche und Missverständnisse vor, indem er selbst v. 1. die Frage aufwirft: τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; die er mit einem μὴ γένοιτο zurückweist, und dann nachweist, wie der rechtfertigende Glaube an und für sich schon der Tod des alten und die Auferstehung des neuen Menschen sei, weshalb der also durch die Rechtfertigung Erneuerte in den Dienst der Gerechtigkeit treten müsse und nicht in den Dienst der Sünde, deren Macht und Herrschaft über ihn gebrochen sei. Die Rechtfertigungslehre bildet aber so sehr den Alles bestimmenden und beherrschenden Mittelpunkt unseres Briefes, dass selbst die an sich so wichtige Lehre von der Erneuerung und Heiligung nur in der Form der Abwehr einer falschen Folgerung aus der Rechtfertigungslehre eingeführt und entwickelt wird. Ueberdies aber liefert die erste Uebergangsfrage unseres Kapitels einen neuen Beweis dafür, dass nach der Lehre des Apostels die Rechtfertigung des Sünders lediglich in der Gnade der Sündenvergebung, nicht zugleich in der mit derselben allerdings auch unmittelbar gesetzten und aufs Innigste verknüpften Gnade der Heiligung und Erneuerung bestehe. Denn bildet Heiligung und Erneuerung ein constitutives Moment und einen integrirenden Bestandtheil des Rechtfertigungsbegriffes selber, so hat die Frage: ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; keinen Grund und keinen Sinn.

V. 1. *Τί οὖν ἐροῦμεν;*] vgl. 3, 5. Was werden wir nun sagen? d. i. Was werden wir aus dem so eben 5, 20. Gesagten folgern? Der Apostel führt selbst die mögliche falsche Folgerung ein, er lässt sie sich nicht von einem Fremden, etwa einem Juden oder Judenchristen machen, in welchem Falle er nicht τί οὖν ἐροῦμεν; sondern ἐρεῖς οὖν μοι, vgl. 9, 19., gesagt hätte. ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ] Die besten Codices bieten ἐπιμένωμεν, welche von allen neueren Auslegern mit Recht gebilligte Lesart Griesbach in der kleineren Ausgabe, Lachmann und Tischendorf in den Text aufgenommen haben. ἐπιμενοῦμεν haben die Abschreiber nach ἐροῦμεν gebildet. Der Conjunktiv ist deliberativ: Sollen wir verharren? vgl. Mark. 12, 14.: ἔξεστι κῆνσον Καίσαρι δοῦναι, ἢ οὔ; δῶμεν, ἢ μὴ δῶμεν; Winer III. K. 4. §. 42. 4. b. S. 330. ἐπιμένειν τινί bei etwas verharren, vgl. 11, 22. Col. 1, 23. ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ] blickt auf 5, 20. zurück. — V. 2. μὴ γένοιτο] vgl. zu 3, 4. οἵτινες] causal, quippe qui, wir, die wir, s. zu 1, 25. 32. Dass wir der Sünde abgestorben sind, ist der Grund dafür, dass wir nicht mehr in der Sünde leben werden. Der Relativsatz ist aber mit Nachdruck vorangestellt, um die Unmöglichkeit des ζῆν ἐν ἁμαρτίᾳ desto stärker hervorzuheben. Der Apostel argumentirt aus dem τεθνη-

κέναι τῇ ἁμαρτίᾳ als einer anerkannten Thatsache gegen die absurde Folgerung des ersten Verses, ohne sich auf die dialektische Auflösung des Trugschlusses selber, dessen Zulässigkeit durch das μὴ γένοιτο gebührend zurückgewiesen war, weiter einzulassen. ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ] vgl. Gal. 2, 19.: νόμῳ ἀποθνήσκειν. Col. 2, 20.: ἀποθνήσκειν ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου. 1 Petr. 2, 24.: ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογίγνεσθαι. Röm. 7, 4.: θανατοῦσθαι τῷ νόμῳ. Gal. 6, 14.: σταυροῦσθαι τῷ κόσμῳ. Also: ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ = der Sünde oder in Beziehung auf die Sünde sterben, nicht: durch die Sünde sterben, auch nicht: um der Sünde willen (mit Christo) sterben. Vgl. Theodoret: ἠρνήθης, φησὶ, τὴν ἁμαρτίαν καὶ νεκρὸς αὐτῇ γέγονας. Der Sünde sterben heisst aber, den Lebenszusammenhang mit ihr zerreissen, keine Beziehung mehr zu ihr, keine Gemeinschaft mehr mit ihr haben. Der Aorist bezeichnet einen einmal geschehenen Vorgang. Nach der bisherigen Entwickelung kann dies nur der Moment und Akt der Rechtfertigung selbst sein, welcher nach dem folgenden Verse als an den Empfang des Taufsakramentes geknüpft dargestellt wird. Die Sündenvergebung ist also zugleich der Sünde Tod. Nur die vergebene Sünde wird gehasst, die unvergebene geliebt. Durch den rechtfertigenden Glauben erhält das Sündenleben von selbst den Todesstoss, diess geschieht nicht etwa erst durch einen zweiten isolirten Akt, der auf den Glauben folgt. πῶς] drückt die Unmöglichkeit der Sache aus. Wer schon in der Vergangenheit der Sünde gestorben ist, kann und wird nicht in der Zukunft noch in ihr leben. ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ] vgl. v. 11. Col. 2, 20. In der Sünde leben = die Lebensgemeinschaft, die Beziehung, den Zusammenhang mit ihr unterhalten. Aehnlich περιπατεῖν ἔν τινι 2 Cor. 4, 2. Eph. 4, 17. Doch ist περιπατεῖν die äussere Erscheinung des ζῆν, welches vorherrschend die innere geistige Gemeinschaft bezeichnet, vgl. Col. 3, 7. Gal. 5, 25. — V. 3. Die Unmöglichkeit, dass der Christ der Sünde lebe, entwickelt der Apostel aus der Bedeutung und Wirkung des Taufsakramentes. Er bezieht sich auf den Taufakt, weil durch diesen der Christ in die Gemeinschaft mit Christo aufgenommen worden ist, aus seinem Inhalte also das Wesen des Christenstandes selber erhellen muss. Wäre nach der Betrachtungsweise Pauli die Taufe nur symbolische Bezeugung der vorher geschehenen Wiedergeburt, und nicht vielmehr, wie Tit. 3, 5. vgl. Eph. 5, 26. es ausdrücklich ausspricht, die wirkungskräftige Vermittelung der durch sie selber sich vollziehenden παλιγγενεσία, so würde der Apostel die Gemeinde viel passender an den Moment ihres Gläubigwerdens, als an den Moment ihrer Taufe erinnert haben. Denn auch der Glaube ist ein Glaube an Christi Tod. Es lässt sich nicht sagen, dass die Beziehung auf den Taufakt nur deshalb gewählt sei, weil durch die κατάδυσις und die ἀνάδυσις das Untertauchen des alten und das Auftauchen des neuen Menschen figürlich dargestellt ward, denn dann würde Paulus diese symbolischen Akte namhaft gemacht und sie bestimmter angedeutet haben, während zweifelhaft bleiben muss, ob er an unserer Stelle auch nur besonders auf sie reflektirt habe, wiewohl dies

allerdings, vgl. besonders v. 4., wahrscheinlich ist. Auch sonst erinnert Paulus die Gemeinden an die Taufe als an das Sakrament ihrer Aufnahme in die Gemeinschaft mit Christo, vgl. Gal. 3, 27. Eph. 4, 5., und die der unsrigen analoge Stelle Col. 2, 11. 12. Während er also im vorigen Verse nur im Allgemeinen gesagt, dass sie faktisch der Sünde gestorben seien, weiset er in diesem Verse darauf hin, dass dies in ihrer Taufe geschehen sei, weil, was an ihnen als Christen geschehen ist, sich eben als in der Taufe, dem Sakramente ihrer Einverleibung in Christum, geschehen, muss nachweisen lassen. *ἢ ἀγνοεῖτε, ὅτι*] vgl. 7, 1. = *ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι* 11, 2. 1 Cor. 6, 2. u. s. Oder (wenn das v. 2. Behauptete noch zweifelhaft erscheinen sollte, wenn ihr das nicht zugestehen wolltet,) wisset ihr nicht? (was als ein allgemein Bekanntes nicht zu wissen, euch zum Vorwurfe gereichen würde.) Doctrina de baptismo fuit omnibus cognita, bemerkt Bengel. Und: *Ignorantia* multum officit: scientia non sufficit. *ὅσοι*] quotquot, so viel wir, wir alle, die wir. *ἐβαπτίσθημεν*] passiv. Paulus redet hier nicht von dem, was die Christen gethan haben, sondern von dem, was an ihnen in der Taufe geschehen ist. Eben so vorherrschend in den folgenden Versen bis v. 11. Zwar berührt er auch schon vorher (vgl. *ἵνα — καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν* v. 4., *τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ* v. 6.) den subjektiven Zweck, den sie in Folge jenes objektiven Geschehens zu verwirklichen haben. Doch erst v. 12. fordert er sie ausdrücklich zur thatsächlichen Vollziehung jener Aufgabe auf. *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν*] auf Christum Jesum, in Beziehung auf ihn. Die Beziehung ist aber, wie die Entwickelung selbst ergiebt, die der innigsten Verbindung, Angehörigkeit und Gemeinschaft. *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν*] auf seinen Tod getauft sind. Qui baptizatur, sagt Bengel, induit *Christum* Adamum secundum; in Christum, inquam, totum, adeoque etiam in mortem ejus baptizatur: et perinde est, ac si eo momento Christus pro tali homine, et talis homo cum Christo pateretur, moreretur, sepeliretur. Vgl. 2 Cor. 5, 15. Der Apostel schildert einen zwar mysteriösen, aber thatsächlichen und gewissen, wenn auch nur in der Erfahrung der durch die Rechtfertigung geschehenden Wiedergeburt begreiflichen, psychologischen Vorgang. Der Tod Christi ist die Spitze und das Hauptmoment seines Erlösungswerkes, deshalb setzt uns die Taufe vornehmlich mit dem Tode Christi in Verbindung. Bisher war von der Gemeinschaft mit dem Tode Christi, in die uns objektiv die Taufe, subjektiv der Glaube versetzt, nur die Rede, insofern sie rechtfertigt, jetzt insofern sie heiligt. Sie thut aber eins durch das andere. Das Hineinversetztwerden des Menschen in den Tod Christi durch den rechtfertigenden Glauben ist zugleich seine Heiligung. Denn indem er seine Sünde im Glauben als auf Christo seinem Stellvertreter ruhend und in ihm gekreuzigt anschaut, ist sie nicht mehr in ihm vorhanden, sie ist gekreuzigt, d. i. vergeben und zugleich getilgt. Der Akt der subjektiven Glaubensübertragung der eigenen Sünde auf Christum, der sie objektiv getragen hat, ist als ein und derselbe Akt rechtfertigend und heiligend zugleich. Obgleich

also der Apostel hier von dem heiligenden Hineinversetztwerden in Christi Tod handelt, so schliesst er doch damit das rechtfertigende Hineinversetztwerden in denselben nicht aus, noch betrachtet er etwa das erstere als dem letzteren erst in späterer Zeit nachfolgend, vielmehr ist ihm die die Sündenvergebung vermittelnde Glaubensgemeinschaft mit Christi Tod eo ipso der Akt der Sündentilgung oder der Tod des alten Menschen selber. Nur so lässt sich der unvermittelte Uebergang von der Schilderung der Glaubensgemeinschaft mit Christi Tod als einer rechtfertigenden zu der Darstellung des Versenktseins in Christi Tod als eines heiligenden, wie die demselben entsprechende Ausdrucksweise in der jetzt folgenden Entwickelung erklären. Es ergiebt sich aber hieraus zugleich, dass sich die Rechtfertigung zwar nicht als das temporelle, wohl aber als das causale Prius der Heiligung betrachten, und wenn auch von ihr nicht scheiden, doch unterscheiden lässt. Utriusque finis causa in mortem Christi baptizamur, ut et liberemur morte Christi a peccati reatu et Spiritus S. effundatur in nos, cujus virtute liberi reddamur a dominio peccati, ut peccato mortui amplius non vivamus eidem, sed Domino nostro, ejusque sanctissimis vestigiis insistamus. Fines hi subordinati sunt; nam liberationem a reatu peccati vel justificationem consequitur liberatio a dominio peccati, ut justificati non vivant peccato, sed peccato mortui Domino, qui eos a peccati reatu et maledictione liberavit, vivant atque serviant. Calov. — V. 4. Sind wir durch die Taufe in die Gemeinschaft des Todes Christi versetzt, so folgt (*οὖν*), dass wir auch mit ihm begraben sind, insofern nämlich das Begräbniss die Bestätigung der Wahrheit und Wirklichkeit des Todes enthält. *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ*] Das *συν* in *συνετάφημεν* drückt nicht blos eine Vergleichung aus = *ὥςπερ αὐτός*, so dass Christi leibliches Begräbniss nur als Vorbild unseres geistlichen Begrabenwerdens zu fassen wäre, vielmehr bezeichnet es eine reale Gemeinschaft, insofern in Christi unseres Stellvertreters Leichnam, kraft unseres geistlichen Hineinversetztseins in Ihn, unser Sündenleib als mitbegraben gedacht wird. Vgl. Col. 2, 12.: *συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι.* — *διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον*] entspricht dem *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν* v. 3., weshalb *εἰς τὸν θάνατον* mit *διὰ τοῦ βαπτίσματος*, nicht mit *συνετάφημεν* zu verknüpfen ist, da überdies der Ausdruck „in den Tod begraben werden" ein unpassendes Bild enthält. Die Wiederholung des Artikels vor *εἰς τὸν θάνατον* ist unnöthig, weil *τὸ βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον* = *τὸ εἰς τὸν θάνατον βαπτίζεσθαι* einen Begriff bildet. *ἵνα κτλ.*] damit u. s. w. *ἵνα* ist *τελικῶς* nicht *ἐκβατικῶς* zu nehmen. Wir sind mit Christo gestorben und begraben, nicht um todt zu bleiben, sondern um aufzuerstehen, wie Christus auferstanden ist, oder um in ihm und mit ihm aufzuerstehen. Der Apostel bezeichnet aber sogleich das letzte Ziel der Heiligung, welches nicht nur ein *ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ* und ein *συνεγείρεσθαι τῷ Χριστῷ*, sondern auch ein *ἐν καινότητι ζωῆς περιπατεῖν* im Gegensatze zum früheren *περιπατεῖν ἐν ἁμαρτίᾳ* ist. Wie das Hineinversetztwerden in Christi Tod der Tod unseres alten Menschen ist, so ist das Hineinversetzt-

werden in Christi Auferstehung die Auferstehung des neuen. Zwar ist dieser Tod und diese Auferstehung ein untheilbarer Akt, denn es lässt sich keine auch nur momentane Indifferenz des menschlichen Geistes denken, doch wird beides als die negative und positive Seite des einen und selbigen Processes mit Recht im Begriffe gesondert. Auch ist allerdings in der durch den Glauben an Christi Tod vermittelten Sündenvergebung mit der Zerstörung des alten Lebens zugleich und schon an sich die Schöpfung des neuen gesetzt; dennoch wird dieses letztere Moment nicht willkührlich auf Christi Auferstehung bezogen, weil der Tod Christi nur insofern Princip des neuen Lebens ist, als er Tod des Lebensfürsten ist, als in ihm das heilige und ewige Leben dahingegeben ward, welches sich in seiner Wahrheit und Wirklichkeit und in seiner siegreichen Unverwüstlichkeit durch die Auferstehung erwies und behauptete. In gleicher Weise aber wie das Hineinversetztwerden in Christi Tod Sündentilgung durch Schuldaufhebung, ist das Hineinversetztwerden in Christi Auferstehung Erneuerung durch positive Rechtfertigung. Vgl. Eph. 2, 5. 6. Col. 2, 12. 13. 3, 1. *διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός*] durch die Herrlichkeit des Vaters. Die Herrlichkeit Gottes umfasst die Fülle seiner Eigenschaften, unter denen aber in einem bestimmten Falle eine besonders hervorleuchten kann; so hier die Allmacht, die *δύναμις*, welcher sonst regelmässig die Auferweckung Christi zugeschrieben wird, 1 Cor. 6, 14. 2 Cor. 13, 4. Eph. 1, 20. vgl. mit Col. 1, 11., wo wir *τὸ κράτος τῆς δόξης* lesen. *ἐν καινότητι ζωῆς*] nicht absolut mit *ἐν ζωῇ καινῇ* identisch, sondern stärker, insofern der Begriff der Neuheit als selbstständiger Begriff herausgehoben und demnach auf ihn besonders reflektirt ist. Vgl. 7, 6. 1 Tim. 6, 17. Winer III. K. 3. §. 34. 2. S. 267. — V. 5. enthält die Begründung (*γάρ*) des letzten Gedankens v. 4.: *ἵνα ὥςπερ κτλ.* Wir können in einem neuen Leben wandeln, weil, wenn wir mit Christo gestorben sind, wir auch seiner Auferstehung theilhaftig sein werden. Denn von unserer Auferstehung zum neuen Leben hatte der Apostel im letzten Verse nicht ausdrücklich gesprochen, sondern gleich von deren Folge, unserm Wandel im neuen Leben. Dieses Wandeln ist aber eben nur durch die Auferstehung bedingt und ermöglicht. *εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*] Luther: So wir aber mit ihm gepflanzet werden zu gleichem Tode. Calvin: nam si *insititii* facti sumus similitudini mortis ejus, mit der Bemerkung: Ergo ut *surculus* communem habet vitae et mortis conditionem cum arbore in quam insertus est: ita vitae Christi non minus, quam et mortis participes nos esse consentaneum est. Doch *σύμφυτος* ist nicht von *φυτεύω* etwa = *ἐμφύτευτος* *) eingepfropft, eingesenkt, eingepflanzt, sondern, wie *συμφυής*, von *φύω* abzuleiten, wie schon das Etym. M. richtig bemerkt: *ξύμφυτος,*

---

*) Was sich leicht nach der Analogie des wirklich vorkommenden *φυτευτός* bilden lässt.

ὁ συγγενής, ἀπὸ τοῦ ξὺν καὶ φύω. Die Bedeutung von σύμφυτος ist, wie von den neueren Auslegern (vgl. ausser Lösner obss. sacr. p. 253. Reiche und Fritzsche zur Stelle) entwickelt worden ist, sehr mannigfach. 1) Von φύομαι in der Bedeutung werden, durch Geburt werden, abgeleitet, heisst σύμφυτος mitgeboren, una natus. Vgl. LXX Zachar. 11, 2.: ὅτι κατεσπάσθη ὁ δρυμὸς ὁ σύμφυτος, d. i. der mit der Gegend zugleich geborene, uralte Eichwald. Daher a) mit der Geburt vorhanden, angeboren, innatus. So Joseph. Antt. J. 6, 3. 3.: ἡ σύμφυτος δικαιοσύνη. 3 Makk. 3, 22.: ἡ σύμφυτος κακοήθεια. In demselben Sinne steht ἔμφυτος Sapient. Salom. 12, 10.: πονηρὰ ἡ γένεσις αὐτῶν καὶ ἔμφυτος ἡ κακία αὐτῶν. Den Gegensatz zu diesem σύμφυτον, dem Angeborenen, Natürlichen, bildet das ἐπίκτητον, ἐπακτόν, ἐπίθετον, adventitium, adscititium, das dazu Erworbene, das Hinzugebrachte, Herbeigeholte, Fremde, Unächte, Erkünstelte. b) von gleicher Gattung, Stamm, Eltern, Geburt, Natur, cognatus, verwandt, metaphorisch = similis, ähnlich. c) zugleich entstehend, zugleich aufwachsend, vgl. Luk. 8, 7.: συμφυεῖσαι αἱ ἄκανθαι, spinae simul exortae. Dies leitet uns zur zweiten Klasse der Bedeutungen von σύμφυτος über. 2) Von φύομαι in der Bedeutung wachsen heisst es nämlich a) zusammengewachsen, concretus, connaturatus, metaphorisch: engverbunden. Daher von Oertern b) bewachsen, consitus. Ein τόπος σύμφυτος ist demnach ein von Bäumen gleichsam zusammengewachsener, eng verwachsener, d. i. ein mit vielen Bäumen bewachsener Ort. So LXX Amos. 9, 13.: καὶ πάντες οἱ βουνοὶ σύμφυτοι ἔσονται. An unserer Stelle kann nun aber offenbar nur die Bedeutung I b. oder II a statt finden. Am passendsten wird die letztere angenommen, da durch sie sowohl die Wahl des Ausdruckes σύμφυτος mehr erklärt, als auch die enge Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo bestimmter bezeichnet ist. Auch ist der Ausdruck „der Aehnlichkeit des Todes verwandt oder ähnlich“ tautologisch oder vielmehr unlogisch. Zwar könnte man σύμφυτοι mit dem zu supplirenden τῷ Χριστῷ verbinden und τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ als Dativus instrumenti nehmen: „denn wenn wir Christo verwandt (ähnlich) geworden sind durch die Aehnlichkeit seines Todes (d. i. dadurch, dass so wie Christus leiblich, wir geistlich gestorben sind v. 2—4.)“ Doch würde Paulus dann wohl geschrieben haben: εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν αὐτῷ τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου. Wie jetzt die Worte lauten, wird man unwillkührlich zu der einfachen und nächstliegenden Verbindung von σύμφυτοι mit τῷ ὁμοιώματι geführt, die so lange festzuhalten ist, als sie einen angemessenen Sinn gibt. Derselbe ist aber nachweisbar vorhanden. „Denn wenn wir zusammengewachsen, d. i. eng verbunden sind mit der Aehnlichkeit seines Todes.“ Das ὁμοίωμα (Analogon) seines Todes ist das pneumatische Sterben, mit dem wir in der Taufe v. 3. 4. zusammengewachsen, d. i. eng verbunden worden sind. Enge mit der Aehnlichkeit des Todes Christi verbunden sein, heisst aber nichts anderes, als (in Kraft seines Todes) wie er leiblich, so geistlich

gestorben sein. ἀλλὰ καί] verum etiam, aber auch. Der Gegensatz, auf den sich ἀλλά bezieht, steht, wie hier, so bisweilen auch in der klassischen Gräcität in einem hypothetischen Vordersatze. Vgl. Homer Il. ϑ, 153.: εἴπερ γάρ σ' Ἕκτωρ γε κακὸν καὶ ἀνάλκιδα φήσει, ἀλλ' οὐ πείσονται Τρῶες. — τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεϑα] Man könnte versucht sein hier die Construktion εἶναί τινος = „Jemandem angehören" in Anwendung zu bringen. So τῆς ἀναστάσεως εἶναι der Auferstehung angehören = mit der Auferstehung in Gemeinschaft stehen, eng verbunden sein. Doch bezieht sich εἶναί τινος sonst nur auf das Verhältniss zu einer Person, und bezeichnet die Abhängigkeit, Unterwürfigkeit, nicht die blosse Gemeinschaft. Auch ginge so der Parallelismus des Ausdruckes im Vordersatze und Nachsatze verloren. Da nun σύμφυτος sowohl mit dem Genitiv, als mit dem Dativ construirt wird, so haben mehrere Ausleger τῆς ἀναστάσεως von dem im Gedanken zu wiederholenden σύμφυτοι abhängig gemacht. Indess da für diesen Fall der Ausdruck τῇ ἀναστάσει so nahe lag, so muss der rasche Construktionswechsel um so mehr auffallen. Es bleibt demnach nur die vollständige Ergänzung von σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι übrig, welche auch, namentlich da der Nachdruck auf τοῦ ϑανάτου und auf τῆς ἀναστάσεως ruht, keine Schwierigkeit hat. „Wie der Aehnlichkeit seines Todes, so sind wir auch der Aehnlichkeit seiner Auferstehung eng verbunden." Die ἀνάστασις ist die ἀνάστασις αὐτοῦ die Auferstehung Christi und das ὁμοίωμα derselben ist unsere geistliche Auferstehung. An die leibliche Auferstehung der Gläubigen ist demnach nicht zu denken, welcher Gedanke überhaupt dem ganzen Zusammenhange nach fern liegt. Das Futurum ἐσόμεϑα drückt weder ein Sollen, noch ein Wollen aus, sondern es bezeichnet das, was die in der Natur der Sache liegende Folge eines vorausgesetzten oder voraufgehenden Anderen ist. Sind wir mit Christo gestorben, so folgt, dass wir auch mit ihm auferstehen werden, weil sonst unsere Gemeinschaft mit ihm eine unvollkommene und mangelhafte wäre. Das Hineinversetztwerden in seinen Tod kann ohne ein Hineinversetztwerden in seine Auferstehung nicht gedacht werden. — V. 6. Der Apostel hatte bisher von einem Hineinversetztsein in Christi Tod, von einem Verwachsensein mit der Aehnlichkeit seines Todes gesprochen. Die Darstellung war also vorherrschend objektiv, insofern der Mensch als durch die Gemeinschaft mit Christo aus sich heraus und in Christi Tod oder in die Aehnlichkeit seines Todes und seiner Auferstehung d. i. in den gleichsam aus dem Subjekte hinausverlegten neuen geistlichen Menschen hinein versetzt geschildert ward. Jetzt wird bestimmter ausgesprochen, was dieser objektive Vorgang für Folgen in dem Inneren des Subjektes selber habe. Er ist nämlich seiner Natur nach zunächst eine Zerstörung des sündhaften Principes in uns, eine Vernichtung der verderbten Lust und Neigung. Das βαπτισϑῆναι εἰς τὸν ϑάνατον τοῦ Χριστοῦ, das συνταφῆναι αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν ϑάνατον, das σύμφυτον γεγονέναι τῷ ὁμοιώματι τοῦ ϑανάτου αὐτοῦ ist, subjektiv betrachtet, nichts Anderes als ein συσταυρωϑῆναι des παλαιὸς ἄνϑρωπος, ein καταργηϑῆναι des σῶμα τῆς ἁμαρτίας. Dem-

also der Apostel hier von dem heiligenden Hineinversetztwerden in Christi Tod handelt, so schliesst er doch damit das rechtfertigende Hineinversetztwerden in denselben nicht aus, noch betrachtet er etwa das erstere als dem letzteren erst in späterer Zeit nachfolgend, vielmehr ist ihm die die Sündenvergebung vermittelnde Glaubensgemeinschaft mit Christi Tod eo ipso der Akt der Sündentilgung oder der Tod des alten Menschen selber. Nur so lässt sich der unvermittelte Uebergang von der Schilderung der Glaubensgemeinschaft mit Christi Tod als einer rechtfertigenden zu der Darstellung des Versenktseins in Christi Tod als eines heiligenden, wie die demselben entsprechende Ausdrucksweise in der jetzt folgenden Entwickelung erklären. Es ergiebt sich aber hieraus zugleich, dass sich die Rechtfertigung zwar nicht als das temporelle, wohl aber als das causale Prius der Heiligung betrachten, und wenn auch von ihr nicht scheiden, doch unterscheiden lässt. Utriusque finis causa in mortem Christi baptizamur, ut et liberemur morte Christi a peccati reatu et Spiritus S. effundatur in nos, cujus virtute liberi reddamur a dominio peccati, ut peccato mortui amplius non vivamus eidem, sed Domino nostro, ejusque sanctissimis vestigiis insistamus. Fines hi subordinati sunt; nam liberationem a reatu peccati vel justificationem consequitur liberatio a dominio peccati, ut justificati non vivant peccato, sed peccato mortui Domino, qui eos a peccati reatu et maledictione liberavit, vivant atque serviant. Calov. — V. 4. Sind wir durch die Taufe in die Gemeinschaft des Todes Christi versetzt, so folgt (*οὖν*), dass wir auch mit ihm begraben sind, insofern nämlich das Begräbniss die Bestätigung der Wahrheit und Wirklichkeit des Todes enthält. *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ*] Das *συν* in *συνετάφημεν* drückt nicht blos eine Vergleichung aus = *ὥςπερ αὐτός*, so dass Christi leibliches Begräbniss nur als Vorbild unseres geistlichen Begrabenwerdens zu fassen wäre, vielmehr bezeichnet es eine reale Gemeinschaft, insofern in Christi unseres Stellvertreters Leichnam, kraft unseres geistlichen Hineinversetztseins in Ihn, unser Sündenleib als mitbegraben gedacht wird. Vgl. Col. 2, 12.: *συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι*. — *διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον*] entspricht dem *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν* v. 3., weshalb *εἰς τὸν θάνατον* mit *διὰ τοῦ βαπτίσματος*, nicht mit *συνετάφημεν* zu verknüpfen ist, da überdies der Ausdruck „in den Tod begraben werden" ein unpassendes Bild enthält. Die Wiederholung des Artikels vor *εἰς τὸν θάνατον* ist unnöthig, weil *τὸ βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον* = *τὸ εἰς τὸν θάνατον βαπτίζεσθαι* einen Begriff bildet. *ἵνα κτλ.*] damit u. s. w. *ἵνα* ist *τελικῶς* nicht *ἐκβατικῶς* zu nehmen. Wir sind mit Christo gestorben und begraben, nicht um todt zu bleiben, sondern um aufzuerstehen, wie Christus auferstanden ist, oder um in ihm und mit ihm aufzuerstehen. Der Apostel bezeichnet aber sogleich das letzte Ziel der Heiligung, welches nicht nur ein *ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ* und ein *συνεγείρεσθαι τῷ Χριστῷ*, sondern auch ein *ἐν καινότητι ζωῆς περιπατεῖν* im Gegensatze zum früheren *περιπατεῖν ἐν ἁμαρτίᾳ* ist. Wie das Hineinversetztwerden in Christi Tod der Tod unseres alten Menschen ist, so ist das Hineinversetzt-

werden in Christi Auferstehung die Auferstehung des neuen. Zwar ist dieser Tod und diese Auferstehung ein untheilbarer Akt, denn es lässt sich keine auch nur momentane Indifferenz des menschlichen Geistes denken, doch wird beides als die negative und positive Seite des einen und selbigen Processes mit Recht im Begriffe gesondert. Auch ist allerdings in der durch den Glauben an Christi Tod vermittelten Sündenvergebung mit der Zerstörung des alten Lebens zugleich und schon an sich die Schöpfung des neuen gesetzt; dennoch wird dieses letztere Moment nicht willkührlich auf Christi Auferstehung bezogen, weil der Tod Christi nur insofern Princip des neuen Lebens ist, als er Tod des Lebensfürsten ist, als in ihm das heilige und ewige Leben dahingegeben ward, welches sich in seiner Wahrheit und Wirklichkeit und in seiner siegreichen Unverwüstlichkeit durch die Auferstehung erwies und behauptete. In gleicher Weise aber wie das Hineinversetztwerden in Christi Tod Sündentilgung durch Schuldaufhebung, ist das Hineinversetztwerden in Christi Auferstehung Erneuerung durch positive Rechtfertigung. Vgl. Eph. 2, 5. 6. Col. 2, 12. 13. 3, 1. *διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός*] durch die Herrlichkeit des Vaters. Die Herrlichkeit Gottes umfasst die Fülle seiner Eigenschaften, unter denen aber in einem bestimmten Falle eine besonders hervorleuchten kann; so hier die Allmacht, die *δύναμις*, welcher sonst regelmässig die Auferweckung Christi zugeschrieben wird, 1 Cor. 6, 14. 2 Cor. 13, 4. Eph. 1, 20. vgl. mit Col. 1, 11., wo wir *τὸ κράτος τῆς δόξης* lesen. *ἐν καινότητι ζωῆς*] nicht absolut mit *ἐν ζωῇ καινῇ* identisch, sondern stärker, insofern der Begriff der Neuheit als selbstständiger Begriff herausgehoben und demnach auf ihn besonders reflektirt ist. Vgl. 7, 6. 1 Tim. 6., 17. Winer III. K. 3. §. 34. 2. S. 267. — V. 5. enthält die Begründung (*γάρ*) des letzten Gedankens v. 4.: *ἵνα ὥςπερ κτλ.* Wir können in einem neuen Leben wandeln, weil, wenn wir mit Christo gestorben sind, wir auch seiner Auferstehung theilhaftig sein werden. Denn von unserer Auferstehung zum neuen Leben hatte der Apostel im letzten Verse nicht ausdrücklich gesprochen, sondern gleich von deren Folge, unserm Wandel im neuen Leben. Dieses Wandeln ist aber eben nur durch die Auferstehung bedingt und ermöglicht. *εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*] Luther: So wir aber mit ihm gepflanzet werden zu gleichem Tode. Calvin: nam si *insititii* facti sumus similitudini mortis ejus, mit der Bemerkung: Ergo ut *surculus* communem habet vitae et mortis conditionem cum arbore in quam insertus est: ita vitae Christi non minus, quam et mortis participes nos esse consentaneum est. Doch *σύμφυτος* ist nicht von *φυτεύω* etwa = *ἐμφύτευτος* *) eingepfropft, eingesenkt, eingepflanzt, sondern, wie *συμφυής*, von *φύω* abzuleiten, wie schon das Etym. M. richtig bemerkt: *ξύμφυτος*,

---

*) Was sich leicht nach der Analogie des wirklich vorkommenden *φυτευτός* bilden lässt.

ὁ συγγενής, ἀπὸ τοῦ ξὺν καὶ φύω. Die Bedeutung von *σύμφυτος* ist, wie von den neueren Auslegern (vgl. ausser Lösner obss. sacr. p. 253. Reiche und Fritzsche zur Stelle) entwickelt worden ist, sehr mannigfach. 1) Von *φύομαι* in der Bedeutung werden, durch Geburt werden, abgeleitet, heisst *σύμφυτος* mitgeboren, una natus. Vgl. LXX Zachar. 11, 2.: *ὅτι κατεσπάσθη ὁ δρυμὸς ὁ σύμφυτος*, d. i. der mit der Gegend zugleich geborene, uralte Eichwald. Daher a) mit der Geburt vorhanden, angeboren, innatus. So Joseph. Antt. J. 6, 3. 3.: *ἡ σύμφυτος δικαιοσύνη*. 3 Makk. 3, 22.: *ἡ σύμφυτος κακοήθεια*. In demselben Sinne steht *ἔμφυτος* Sapient. Salom. 12, 10.: *πονηρὰ ἡ γένεσις αὐτῶν καὶ ἔμφυτος ἡ κακία αὐτῶν*. Den Gegensatz zu diesem *σύμφυτον*, dem Angeborenen, Natürlichen, bildet das *ἐπίκτητον, ἐπακτόν, ἐπίθετον*, adventitium, adscititium, das dazu Erworbene, das Hinzugebrachte, Herbeigeholte, Fremde, Unächte, Erkünstelte. b) von gleicher Gattung, Stamm, Eltern, Geburt, Natur, cognatus, verwandt, metaphorisch = similis, ähnlich. c) zugleich entstehend, zugleich aufwachsend, vgl. Luk. 8, 7.: *συμφυεῖσαι αἱ ἄκανθαι*, spinae simul exortae. Dies leitet uns zur zweiten Klasse der Bedeutungen von *σύμφυτος* über. 2) Von *φύομαι* in der Bedeutung wachsen heisst es nämlich a) zusammengewachsen, concretus, connaturatus, metaphorisch: engverbunden. Daher von Oertern b) bewachsen, consitus. Ein *τόπος σύμφυτος* ist demnach ein von Bäumen gleichsam zusammengewachsener, eng verwachsener, d. i. ein mit vielen Bäumen bewachsener Ort. So LXX Amos. 9, 13.: *καὶ πάντες οἱ βουνοὶ σύμφυτοι ἔσονται.* An unserer Stelle kann nun aber offenbar nur die Bedeutung I b. oder II a statt finden. Am passendsten wird die letztere angenommen, da durch sie sowohl die Wahl des Ausdruckes *σύμφυτος* mehr erklärt, als auch die enge Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo bestimmter bezeichnet ist. Auch ist der Ausdruck „der Aehnlichkeit des Todes verwandt oder ähnlich“ tautologisch oder vielmehr unlogisch. Zwar könnte man *σύμφυτοι* mit dem zu supplirenden *τῷ Χριστῷ* verbinden und *τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ* als Dativus instrumenti nehmen: „denn wenn wir Christo verwandt (ähnlich) geworden sind durch die Aehnlichkeit seines Todes (d. i. dadurch, dass so wie Christus leiblich, wir geistlich gestorben sind v. 2—4.)“ Doch würde Paulus dann wohl geschrieben haben: *εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν αὐτῷ τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου.* Wie jetzt die Worte lauten, wird man unwillkührlich zu der einfachen und nächstliegenden Verbindung von *σύμφυτοι* mit *τῷ ὁμοιώματι* geführt, die so lange festzuhalten ist, als sie einen angemessenen Sinn gibt. Derselbe ist aber nachweisbar vorhanden. „Denn wenn wir zusammengewachsen, d. i. eng verbunden sind mit der Aehnlichkeit seines Todes.“ Das *ὁμοίωμα* (Analogon) seines Todes ist das pneumatische Sterben, mit dem wir in der Taufe v. 3. 4. zusammengewachsen, d. i. eng verbunden worden sind. Enge mit der Aehnlichkeit des Todes Christi verbunden sein, heisst aber nichts anderes, als (in Kraft seines Todes) wie er leiblich, so geistlich

gestorben sein. ἀλλὰ καί] verum etiam, aber auch. Der Gegensatz, auf den sich ἀλλά bezieht, steht, wie hier, so bisweilen auch in der klassischen Gräcität in einem hypothetischen Vordersatze. Vgl. Homer Il. ϑ, 153.: εἴπερ γάρ σ' Ἕκτωρ γε κακὸν καὶ ἀνάλκιδα φήσει, ἀλλ' οὐ πείσονται Τρῶες. — τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεϑα] Man könnte versucht sein hier die Construktion εἶναί τινος = „Jemandem angehören" in Anwendung zu bringen. So τῆς ἀναστάσεως εἶναι der Auferstehung angehören = mit der Auferstehung in Gemeinschaft stehen, eng verbunden sein. Doch bezieht sich εἶναί τινος sonst nur auf das Verhältniss zu einer Person, und bezeichnet die Abhängigkeit, Unterwürfigkeit, nicht die blosse Gemeinschaft. Auch ginge so der Parallelismus des Ausdruckes im Vordersatze und Nachsatze verloren. Da nun σύμφυτος sowohl mit dem Genitiv, als mit dem Dativ construirt wird, so haben mehrere Ausleger τῆς ἀναστάσεως von dem im Gedanken zu wiederholenden σύμφυτοι abhängig gemacht. Indess da für diesen Fall der Ausdruck τῇ ἀναστάσει so nahe lag, so muss der rasche Construktionswechsel um so mehr auffallen. Es bleibt demnach nur die vollständige Ergänzung von σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι übrig, welche auch, namentlich da der Nachdruck auf τοῦ ϑανάτου und auf τῆς ἀναστάσεως ruht, keine Schwierigkeit hat. „Wie der Aehnlichkeit seines Todes, so sind wir auch der Aehnlichkeit seiner Auferstehung eng verbunden." Die ἀνάστασις ist die ἀνάστασις αὐτοῦ die Auferstehung Christi und das ὁμοίωμα derselben ist unsere geistliche Auferstehung. An die leibliche Auferstehung der Gläubigen ist demnach nicht zu denken, welcher Gedanke überhaupt dem ganzen Zusammenhange nach fern liegt. Das Futurum ἐσόμεϑα drückt weder ein Sollen, noch ein Wollen aus, sondern es bezeichnet das, was die in der Natur der Sache liegende Folge eines vorausgesetzten oder voraufgehenden Anderen ist. Sind wir mit Christo gestorben, so folgt, dass wir auch mit ihm auferstehen werden, weil sonst unsere Gemeinschaft mit ihm eine unvollkommene und mangelhafte wäre. Das Hineinversetztwerden in seinen Tod kann ohne ein Hineinversetztwerden in seine Auferstehung nicht gedacht werden. — V. 6. Der Apostel hatte bisher von einem Hineinversetztsein in Christi Tod, von einem Verwachsensein mit der Aehnlichkeit seines Todes gesprochen. Die Darstellung war also vorherrschend objektiv, insofern der Mensch als durch die Gemeinschaft mit Christo aus sich heraus und in Christi Tod oder in die Aehnlichkeit seines Todes und seiner Auferstehung d. i. in den gleichsam aus dem Subjekte hinausverlegten neuen geistlichen Menschen hinein versetzt geschildert ward. Jetzt wird bestimmter ausgesprochen, was dieser objektive Vorgang für Folgen in dem Inneren des Subjektes selber habe. Er ist nämlich seiner Natur nach zunächst eine Zerstörung des sündhaften Principes in uns, eine Vernichtung der verderbten Lust und Neigung. Das βαπτισϑῆναι εἰς τὸν ϑάνατον τοῦ Χριστοῦ, das συνταφῆναι αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν ϑάνατον, das σύμφυτον γεγονέναι τῷ ὁμοιώματι τοῦ ϑανάτου αὐτοῦ ist, subjektiv betrachtet, nichts Anderes als ein συσταυρωϑῆναι des παλαιὸς ἄνϑρωπος, ein καταργηϑῆναι des σῶμα τῆς ἁμαρτίας. Dem-

nach ist τοῦτο γινώσκοντες] weder begründend, noch causal zu fassen, sondern das Participium enthält, wie öfter (vgl. 2, 4.), die einfache Fortführung der Struktur = καὶ τοῦτο γινώσκομεν. Deutsch: dieses wissend = wobei wir wissen. ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος] vgl. Harless zu Eph. 4, 22. S. 418—420. und die Erklärung Bucers zu jener Stelle: (deponere) veterem hominem h. e. naturam nostram quanta est, quae erroneis concupiscentiis perpetuo fertur. Der παλαιὸς ἄνθρωπος der alte Mensch ist das sündhafte Ich, der ἐγὼ σαρκικός Röm. 7, 14., ἐγὼ ἡ σάρξ ebendas. v. 18. Er ist παλαιός vom Standpunkte der ἀναγέννησις, der παλιγγενεσία (Joh. 3, 3. Tit. 3, 5.) aus angesehen, der ehemalige, vormalige Mensch, welchem der durch die Wiedergeburt geschaffene ἄνθρωπος καινὸς, νέος oder die καινὴ κτίσις entgegengesetzt ist, Eph. 4, 24. Col. 3, 9. 10. 2 Cor. 5, 17. Der Ausdruck παλαιὸς ἄνθρωπος enthält also eine Personification nicht der ehemaligen Handlungsweise (Col. 3, 9. werden die πράξεις αὐτοῦ von dem παλαιὸς ἄνθρωπος selbst unterschieden), sondern der vormaligen (sündhaften) Beschaffenheit oder Grundrichtung des ganzen Lebens. συνεσταυρώθη] sc. τῷ Χριστῷ. Sonst ist von einem ἀποθέσθαι, ἀπεκδύσασθαι des παλαιὸς ἄνθρωπος die Rede, hier von einem σταυροῦσθαι mit Beziehung auf den Kreuzestod Christi, in dessen Gemeinschaft eintretend wir eben die Kreuzigung unsers alten Menschen erfahren. Hunc veterem hominem dicit esse affixum cruci Christi, quia ejus virtute conficitur. Ac nominatim allusit ad crucem, quo expressius indicaret non aliunde nos mortificari, quam ex ejus mortis participatione. Calvin. ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας] damit vernichtet werde der Leib der Sünde, gibt den Zweck des ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη an. Da aber das καταργεῖσθαι des σῶμα hier als Zweck und Ziel des σταυροῦσθαι auftritt, so kann es nur von einer wirklichen Vernichtung, nicht von einer blossen Aufhebung der Thätigkeit, einem Unwirksamgemachtwerden verstanden werden. Das σῶμα τῆς ἁμαρτίας kann demnach nicht diesen physischen, materiellen Leib bezeichnen, insofern er Sitz oder Organ der Sünde ist; denn dieser wird erst durch den natürlichen Tod vernichtet, vgl. 1 Cor. 6, 13. das καταργεῖν τὴν κοιλίαν. Auch kann die etwaige Bedeutung des nachfolgenden σῶμα θνητόν v. 12. nicht über den Sinn des vorhergehenden, in anderer Verbindung auftretenden σῶμα τῆς ἁμαρτίας entscheiden. Wir können demnach hier in diesem letzteren Ausdrucke mit vielen älteren und einigen neueren Auslegern (vgl. besonders auch Julius Müller die christliche Lehre von der Sünde. Neue Ausarbeitung Bd. I. S. 398 f.) nur eine Fortführung des Bildes erkennen. Die ἁμαρτία wird als σῶμα gedacht, und eben in der Kreuzigung des alten Menschen wird nicht der wirkliche Leib, sondern dieses σῶμα τῆς ἁμαρτίας vernichtet. Sehr nahe liegt es dann, nicht eine blosse Umschreibung (so schon Theodoret: περιφραστικῶς αὐτὴ ἡ ἁμαρτία) zu statuiren, sondern die Wahl des bildlichen Ausdruckes zugleich daraus zu erklären, dass der Apostel die Masse der Sünde als gegliederten Organismus, als σῶμα denkt, dessen Theile die einzelnen sünd-

haften Begierden sind. Ganz analog ist dann Col. 2, 11. der Ausdruck *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός* (vgl. Julius Müller a. a. O. Bähr und Steiger zur Stelle). Daselbst ist die Totalität der *σάρξ*, der natura corrupta, gemeint, deren *ἀπέκδυσις*, wie an unserer Stelle, als in dem Mitbegrabenwerden in der Taufe sich vollziehend dargestellt wird. Wäre hier *σῶμα* der natürliche Leib des Menschen, so müsste *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος* auch an dieser Stelle, analog dem *ἀπεκδύσασθαι* 2 Cor. 5, 4., von dem leiblichen Tode verstanden werden. Dieses *σῶμα τῆς σαρκός* hat aber auch seine *μέλη*, es sind dies *τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* Col. 3, 5., bestehend in den einzelnen sündhaften Begierden, der *πορνεία, ἀκαθαρσία* u. s. w., deren *νεκροῦσθαι*, analog dem *σταυροῦσθαι, καταργεῖσθαι, ἀπεκδύεσθαι*, gefordert wird. Schon Chrysost. erklärt *τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* a. u. St. durch *τὴν ἀπὸ τῶν διαφόρων μερῶν πονηρίας συγκειμένην κακίαν*. Ideo autem cum Christo crucifixus est homo vetus, bemerkt Calov, ut aboleatur non hoc vel illud tantum peccatum, sed totum peccati corpus cum omnibus membris suis, ut posthac non serviamus ulli peccato, nam ita aboletur peccatum, quantum ad dominium, quando non servitur eidem. *τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ*] finem abolitionis notat. Calvin. Wie v. 4. unser Wandeln im neuen Leben als Ziel unserer geistlichen Auferstehung, so wird hier als Ziel unseres geistlichen Mitsterbens mit Christo bezeichnet, dass wir nicht mehr der Sünde Gehorsam leisten. Wir sollen das thun, was Gott an uns gethan hat. Weil die Herrschaft der Sünde über uns aufgehoben ist, sollen wir ihr auch nicht mehr dienen. Begehen wir aber die Sünde, so dienen wir ihr, nach Joh. 8, 34., sie ist unser *βασιλεύς* oder *κύριος*, wir ihre *δοῦλοι* oder *ὑπήκοοι*, vgl. v. 12. 14. — V. 7. begründet das *τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ* durch den Satz: *ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*] denn wer gestorben ist, ist losgesprochen von der Sünde. Mehrere, besonders neuere Ausleger beziehen das *ἀποθνήσκειν* auf den physischen Tod. Es ist dann eine dreifache Auslegung möglich. 1) Wer gestorben ist, ist deshalb von der Sünde befreit, weil er vom Leibe, dem Sitze der Sünde, durch den Tod befreit ist. Diese Auffassung ruht auf eben so unbiblischer, als unpaulinischer Anthropologie, vgl. Julius Müller a. a. O. S. 377—402.*) 2) Usus est sententia civili de operibus, sagt Melanchthon. Mortua natura non est efficax. Der Gestorbene sündigt nicht mehr gegen die Satzungen des bürgerlichen Gesetzes. *Τίς γὰρ ἐθεάσατο πώποτε*, commentirt Theodoret, *νεκρὸν ἢ γάμον ἀλλότριον διορύττοντα — ἢ ἄλλο τι τῶν ἀτόπων διαπραττόμενον;* Einmal aber ist dagegen mit Recht bemerkt worden, dass Paulus diese Sentenz einfach mit den Worten: *ὁ γὰρ νεκρὸς οὐκέτι ἁμαρτάνει*, ausgesprochen hätte, und dann würde er wohl auch jene nähere Bestimmung: wider das bürgerliche Ge-

*) Dennoch wird sie auch gegenwärtig noch von Meyer wiederholt.

setz hinzugefügt haben, da er ohne Zweifel ein ἁμαρτάνειν wider das göttliche Gesetz, wie beim διάβολος, so bei den ἀπίστοις auch im jenseitigen Leben statuirte. Denn hörte die ἁμαρτία auf, so würde auch der θάνατος aufgehoben sein. 3) Andere erklären den Satz vom Tode der Hinrichtung, durch welche die Sünde gebüsst wird. Zu δεδικαίωται wird dann der juristische Ausdruck des alten deutschen Criminalrechtes verglichen, nach welchem von dem Hingerichteten gesagt ward: er ist justificirt. Doch der Apostel spricht hier offenbar nicht nur von der Freiheit von der Verpflichtung zur Strafe, sondern auch von der Freiheit von der Sünde selbst. In letzterer liegt das Motiv für das μηκέτι δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ. — Es muss demnach ἀποθνήσκειν auf das ethische Sterben bezogen werden, von dem auch im Vorhergehenden, vgl. v. 5. 6., und im gleich Folgenden (vgl. v. 8. εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, welches in Beziehung steht zu dem ὁ γὰρ ἀποθανὼν v. 7.) die Rede ist. Es ist dann nicht nothwendig, zu ἀποθανὼν zu suppliren: τῇ ἁμαρτίᾳ, wiewohl der Satz auch so nicht gerade tautologisch wäre. Denn so gut gesagt werden kann: wer der Sünde lebt, ist Knecht der Sünde, kann auch gesagt werden: wer der Sünde gestorben ist, ist von der Knechtschaft der Sünde befreit. Indess ist ὁ ἀποθανὼν einfach zu interpretiren: wer gestorben ist, wobei sich aus dem Vorhergehenden von selbst ergibt, dass hier der in der Glaubensgemeinschaft mit Christi Tod sich vollziehende innere, geistige Tod gemeint ist, durch den, wie durch den Tod überhaupt, alle früheren Verhältnisse, Beziehungen und Verbindungen gelöst werden, somit auch die Beziehung zur Sünde, die demnach ihr früheres Herrscherrecht über den Menschen verliert. Ist aber der Mensch von der Sünde losgesprochen, so soll er nicht sich selbst ihr wieder zusprechen, δεδικαιώμεθα ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, ἵνα μηκέτι δουλεύωμεν αὐτῇ. δεδικαίωται erklärt Chrysost. durch ἀπήλλακται, Theophyl., Oecum., Schol. Matth. durch ἠλευθέρωται. Nil jam in eum juris est peccato, erklärt Bengel, ut non jam sit *debitor*, c. 8, 12. Justus est, ratione praeteriti a reatu; ratione futuri, a dominio, v. 14. δικαιοῦν behält also auch hier die Bedeutung absolvere, lossprechen, die hinzugefügte Bestimmung ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας erweitert dieselbe zum Begriffe des liberare, befreien. Vgl. Jes. Sir. 26, 29. AG. 13, 39. Indem der Mensch von der Sünde losgesprochen ist, hat sie ihr Recht über ihn verloren, ihr Recht ihn zu verklagen und zu beherrschen. Vgl. übrigens zur Sentenz unseres Verses den analogen Ausspruch 1 Petr. 4, 1.: ὅτι ὁ παθὼν ἐν σαρκὶ, πέπαυται ἁμαρτίας, und Steiger z. St. — V. 8. führt den v. 6. und 7. ausgesprochenen Gedanken fort. Der Nachdruck fällt auf ἀπεθάνομεν und συζήσομεν. Sind wir mit Christo gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden. Denn nur so ist die Gemeinschaft mit ihm vollendet. Die Sentenz ist der v. 5. enthaltenen entsprechend. Es findet aber deshalb keine Tautologie statt, sondern eine systematische Fortbewegung der Entwickelung. Der Prozess der Heiligung wird zunächst nach seiner objektiven v. 3. 4., dann nach seiner objektiv-subjektiven

v. 5., und endlich nach seiner rein subjektiven Seite v. 6—8. betrachtet. Wir stehen durch den Glauben mit Christi Tod und Auferstehung in Gemeinschaft, sind dadurch hineinversetzt in den geistlichen Tod und die geistliche Auferstehung (σύμφυτοι κτλ.), welche sich als Tod des alten Menschen, wie als neues Leben (συζήσομεν) subjektiv in uns vorhanden erweisen. πιστεύομεν] Dies Vertrauen ist in der Gewissheit gegründet, dass Gott sein Gnadenwerk an uns nicht unvollendet lassen wird, was der Fall sein würde, wenn er uns nur des Todes Christi und nicht auch seines Lebens theilhaftig machte. Vgl. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3. 2 Tim. 2, 11. συζήσομεν] bezieht sich nicht auf die zukünftige ζωὴ αἰώνιος, weder ausschliesslich, noch theilweise, insofern dieselbe sich als Fortsetzung der gegenwärtigen ζωὴ ἐν Χριστῷ betrachten lässt. Weder πιστεύομεν (s. vorher), noch das Futurum (welches wie in dem ähnlichen Falle v. 5. zu erklären) nöthigt zu dieser Annahme, dem Gedankenzusammenhange aber (vgl. den zusammenfassenden Abschluss v. 11.) ist sie fremd. Vielmehr bezieht sich συζήσομεν ausschliesslich auf das neue Leben der Gläubigen im Diesseits, welches an sich ja allerdings nach Joh. 4, 14. das Wasser ist, das in das ewige Leben quillet. — V. 9. leitet den neuen Gedanken ein, dass diese ζωὴ ἐν Χριστῷ eine fortwährende, nicht mehr unterbrochene sei, da auch Christus, von den Todten auferweckt, nicht mehr stirbt. εἰδότες] = καὶ οἴδαμεν, vgl. γινώσκοντες v. 6. ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει] woraus eben folgt, dass, da unser Leben dem seinigen gleichförmig ist, auch letzteres ein beharrliches, unaufhörliches ist. Denn in dem Leben Christi liegt die Macht und die Verheissung ununterbrochener Dauer unseres Lebens. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, dass wir unter Voraussetzung des eigenen Abfalles dennoch dieses Lebens wieder verlustig gehen können. θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει] der Tod herrscht nicht mehr (wie ehemals) über ihn. Emphatische, auch durch die Form des Asyndeton verstärkte Wiederholung des οὐκέτι ἀποθνήσκει. Christus war als der sündlose Sohn Gottes des Todes Herr, er hat sich aber als unser Stellvertreter, der für uns zur Sünde gemacht ward 2 Cor. 5, 21., ihm zum Knechte gemacht. — V. 10. Begründung des οὐκέτι ἀποθνήσκει· θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει v. 9. Was Christus gestorben ist, das ist er der Sünde gestorben ἐφάπαξ, er wird also nicht zum zweiten Male sterben; was er aber lebt, das lebt er τῷ θεῷ, worin gleichfalls die Bürgschaft für die Unvergänglichkeit dieses seines Lebens liegt. ὃ γὰρ ἀπέθανε] vgl. Gal. 2, 20.: ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί. Winer III. K. 2. §. 24. 4. Anm. 2. S. 193. ὃ wird von mehreren Auslegern quod attinet ad id, quod, was das betrifft, dass umschrieben; richtiger aber von anderen als Objektscasus gefasst. ἀποθνήσκειν τι, ζῆν τι = aliquam mortem mori, aliquam vitam vivere. So also ὃ ἀπέθανε was er gestorben ist s. v. a. der Tod, den er gestorben ist, den ist er u. s. w. τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν] (das) ist er der Sünde gestorben, d. i. in Beziehung auf die Sünde gestorben. Der Ausdruck ist in Beziehung auf v. 2. οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ und v. 11. νεκροὺς μὲν

τῇ ἁμαρτίᾳ gewählt. Doch ist der Parallelismus nur ein formaler, da Christus in anderer Hinsicht der Sünde gestorben ist, als wir; er nämlich, wie dies in der bisherigen Entwickelung und in der sonstigen biblischen Lehre gegeben ist, um sie zu sühnen und zu tilgen, wir, um die Gemeinschaft mit ihr aufzuheben. Allerdings aber ist unser ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ nur Folge und vollzieht sich nur in Kraft des ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ von Seiten Christi. Bengel nennt den Dativ τῇ ἁμαρτίᾳ einen Dativus *detrimenti*. Obgleich er nun grammatisch richtiger als Dativ der Relation bezeichnet wird, so ist doch sachlich Christus allerdings nicht in commodum, sondern in detrimentum peccati gestorben. ἐφάπαξ] mit Nachdruck gesetzt, einmal, d. i. einmal für immer, ohne Wiederholung. Vgl. Hebr. 7, 27. 9, 12. 10, 10. und 1 Petr. 3, 18. Hebr. 9, 26. 28. ζῇ τῷ θεῷ] lebt er Gotte. Sein Leben gehöret nicht mehr der Tod bringenden Macht der Sünde, sondern dem ewigen, unsterblichen Gott allein an, von dessen Herrlichkeit es durchstrahlt ist, mit dessen Allmacht er selbst bekleidet nun herrschet in Ewigkeit. Vivit Deo, vitam ex Deo gloriosam, divini vigoris plenam, in perpetuum. Nam Deus est Deus viventium. Bengel. — V. 11. Anwendung von v. 10. auf die Gläubigen in der Form der Rückkehr zu v. 2. und dem gemässer Abschluss der bisherigen Deduktion. οὕτω] auf gleiche Weise, wie Christus nämlich einmal der Sünde gestorben ist und Gotte lebt v. 10. Ohne Noth setzen Griesbach u. A. nach ὑμεῖς ein Colon. Zwar war von Christo gesagt, dass er der Sünde gestorben sei, nicht dass er dafür gehalten habe u. s. w. Doch bleibt auch bei jener Interpunktion dieselbe Differenz bestehen, denn λογίζεσθε κτλ. enthält doch immer die Exposition von οὕτω καὶ ὑμεῖς. Höchstens macht die Griesbach'sche Abtheilung die Rede emphatischer. Als Analogon der gewöhnlichen Verbindung vgl. Luk. 17, 10. λογίζεσθε ἑαυτοὺς] Imperativ nicht Indicativ, in welchem Falle wir οὕτω καὶ ἡμεῖς λογιζόμεθα erwartet hätten, vgl. v. 8. λογίζεσθε nicht colligite, schliesset, sondern existimate, reputate, censete, erachtet, urtheilt, seid überzeugt, vgl. 3, 28. 1 Cor. 4, 1. Die Gläubigen sollen sich als das erkennen, was sie sind; daran schliesst sich dann v. 12. die Aufforderung, es auch im Leben darzustellen. Was sie aber sind, sind sie durch die Taufe auf Christi Tod geworden. νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ] Die lect. rec. εἶναι nach νεκροὺς μὲν ist mit Recht von Griesbach, Knapp und Lachmann nach überwiegenden Autoritäten aus dem Texte entfernt. Man sagt auch λογίζεσθαί τινά τι „Jemanden für etwas halten," vgl. Weish. Sal. 5, 4. 15, 15. ζῶντας δὲ τῷ θεῷ] seinem Willen und Dienste; ihm hingegeben; als sein Eigenthum. Vgl. 14, 8. 2 Cor. 5, 15. Gal. 2, 19. Der Gedankenparallelismus mit v. 10. ergiebt übrigens von selbst, dass das geistliche Sterben als ein ein für alle Mal geschehenes, das geistliche Leben als ein ununterbrochen fortwährendes zu fassen ist. Ut Christus excitatus est ad incorruptibilem vitam, ita vos Dei gratia renatos esse, ut totam vitam in sanctitate et justitia traducatis: quando aeterna est semperque vigebit haec, qua renovati estis, Spiritus sancti virtus. Calvin. ἐν

Χριστῷ Ἰησοῦ] nicht per Christum Jesum, sondern in Christo Jesu, in Gemeinschaft mit Christo. *ἐν* bezeichnet, wie öfter, das Element, in welchem das geistige Leben der Christen sich bewegt. Vgl. 1 Thess. 2, 14. Die Worte können mit *νεκροὺς μὲν — τῷ θεῷ* gemeinsam, oder bloss mit *ζῶντας τῷ θεῷ* verbunden werden. Ersteres scheint vorzuziehen, weil *νεκροὺς — ζῶντας* im strengen Parallelismus zu v. 10. zusammengedacht ist, und schliesslich noch gemeinsam das *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* als hinzutretende Bestimmung erhält. *τῷ κυρίῳ ἡμῶν*] ist nach entscheidenden kritischen Zeugen für unächt zu halten und deshalb mit Recht von Griesbach und Lachmann aus dem Texte verwiesen. Es ist als ascetischer oder liturgischer Zusatz zu betrachten, oder durch die Abschreiber in Erinnerung an 5, 21. 6, 23. 1 Cor. 15, 31. Phil. 3, 8 u. s. ohne besondere Absicht in den Text gekommen.

Nachdem der Apostel entwickelt hat, was die Christen kraft der durch die Taufe vermittelten Gemeinschaft mit Christo geworden sind, und wofür sie sich demgemäss zu halten haben; ermahnt er sie nun v. 12. 13. das wirklich zu sein, was sie geworden sind, die That Gottes an ihnen durch eigene That zu bejahen, oder sich subjektiv zum Geiste der objektiven Wiedergeburt zu bekehren. Sie sollen sich demnach im Leben darstellen als *νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ* v. 12. und v. 13. bis *τῇ ἁμαρτίᾳ*, und als *ζῶντας τῷ θεῷ* v. 13. von *ἀλλὰ παραστήσατε* an. So entspricht der Inhalt von v. 12. und 13. dem Inhalte von v. 11. — V. 12. *Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία*] Darum herrsche die Sünde nicht. Folgerung (*οὖν*) aus dem Vorigen. Weil ihr euch als *νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ* anzusehen habt v. 11., so folgt, dass die Sünde nicht herrschen darf; denn eins würde dem andern widersprechen. Der Gegensatz des *βασιλεύειν* ist nicht das Vorhandensein der Sünde überhaupt, als würde das Letztere vorausgesetzt und zugestanden, nur jenes Herrschen abgeschnitten und untersagt.*) Die Sache an sich ist richtig, aber hier nicht ausdrücklich hervorgehoben. Vielmehr reflektirt der Apostel noch nicht auf diese Seite des Verhältnisses, sondern schildert den Christenstand nach seiner Idee, nach welcher die Sünde, weil sie durch die Taufe auf Christi Tod begraben ist, durchaus keine Macht und Wirksamkeit mehr üben soll im Menschen. Das *μὴ βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία* entspricht dem *τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ* v. 6., vgl. das *ὑπακούειν* in unserem Verse und das *κυριεύειν* v. 14. *ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι*] mit *βασιλευέτω* zu verbinden, so dass es die Sphäre der Wirksamkeit der *ἁμαρτία* bezeichnet, nicht mit *ἁμαρτία*, in welchem Falle der Artikel (*ἡ ἁμαρτ. ἡ ἐν τῷ θν. ὑμ. σ.*) wiederholt sein müsste. Das *σῶμα* kann hier nicht den physischen,

---

*) So Augustin bei Calov: Non ait non sit, sed non regnet. Quamdiu enim vivis, peccatum necesse est esse in membris tuis, saltem illi auferatur, ne fiat, quod jubet. Dies ist an sich freilich eben so wahr, als Luther's Glosse: „Merk, die Heiligen haben noch böse Lüste im Fleisch, denen sie nicht folgen.“ Vgl. auch Calov's Bemerkung gegen die Pontificii zu v. 2. unseres Kapitels.

materiellen Leib bezeichnen. Denn als solcher müsste er entweder als Quell, oder als Sitz, oder als Organ der Sünde gedacht sein. Die Sinnlichkeitstheorie, nach welcher der Leib als Quell der Sünde vorgestellt wird, widerspricht entschieden eben so sehr der biblischen, als der paulinischen Anschauungsweise (vgl. J. Müller a. a. O. S. 377—386.). Dagegen ist der Leib allerdings Sitz der Sünde, aber weder der ausschliessliche, noch der ursprüngliche Sitz derselben. Der Apostel würde also bei dieser Betrachtungsweise die Hauptsphäre der Wirksamkeit der Sünde unberührt lassen, und indem er die leibliche einseitig hervorhöbe, doch wieder zu der Auffassung zurückleiten, dass der Leib als ausschliesslicher Sitz auch zugleich der primäre Quell der Sünde sei. Fassen wir aber endlich den Leib als Organ der Sünde, so manifestirt die Sünde ihre Herrschaft in dem Menschen wohl durch das Organ des Leibes, sie herrscht aber nicht in dem Organe. Paulus hätte dann also *ἐν ὑμῖν διὰ τοῦ θνητοῦ σώματος,* nicht aber *ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι* geschrieben. Auch ist überhaupt der Gedanke an das Organ der Herrschaft hier ein fernliegender, wo es blos auf die Herrschaft selbst ankömmt. Von der andern Seite kann aber auch *σῶμα* nicht ohne Weiteres mit *σάρξ* oder *παλαιὸς ἄνθρωπος* als Bezeichnung der verderbten Richtung der menschlichen Natur identisch genommen werden. Diese Auffassung lässt sich weder sprachlich, noch usuell begründen. Zum Verständnisse der eigenthümlichen Umbildung, welche der Paulinische Sprachgebrauch mit dem Worte *σῶμα* vorgenommen hat, — denn es ist gewiss, dass die heilige Philologie eben so wenig in die engen Schranken des klassischen Usus gebannt werden darf, als die biblischen Vorstellungen durch die heidnischen Begriffsbildungen erschöpft sind, wie ja auch Wörter, wie *ἁμαρτία, δικαιοσύνη, σάρξ, θάνατος, ζωή* u. s. f. in der heiligen Schrift in ganz specifischer Sinnausprägung auftreten, — müssen wir Stellen, wie Röm. 8, 10. 13., zu Rathe ziehen. In der letzten Stelle bildet das *θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος* den Gegensatz zum *κατὰ σάρκα ζῆν.* So wenig nun das letztere blos auf die Bethätigung der niederen Triebe der Sinnlichkeit bezogen werden darf, so wenig kann das erstere blos vom Ertödten dieser Triebe handeln. Es darf nicht mit Müller a. a. O. S. 395. gesagt werden, die *σάρξ* verhalte sich zu den *πράξεις τοῦ σώματος* wie das Genus zur Species. Denn warum sollte der Apostel nur eine Species der *σάρξ* und zwar die untergeordnete namhaft machen, gerade da, wo es darauf ankam, das *θανατοῦν* der ganzen *σάρξ* zu gebieten? Eine positive Hinleitung zur Erläuterung des Wortes *σῶμα* bietet aber besonders auch v. 10. der Gegensatz, in welchem dort *σῶμα* und *πνεῦμα* gestellt ist. *πνεῦμα* ist daselbst der Geist des Menschen, insofern er vom Gottesgeiste durchdrungen und beherrscht ist, *σῶμα* dasjenige, was, nach Abzug jenes Pneumatischen, noch vom ganzen Menschen zurückbleibt, also sowohl der materielle Leib, als die Seele, insofern sie noch nicht Trägerin des Gottesgeistes ist. Die Bezeichnungen sind der natürlichen, anthropologischen Eintheilung des Menschen in *πνεῦμα* und *σῶμα* entsprechend gewählt. Hier wie dort bezeichnet *πνεῦμα* das höhere, innerliche,

herrschende, σῶμα das niedere, erscheinende und umhüllende, irdische, dienende Princip. σῶμα ist also in den beiden angeführten Stellen derjenige Bestandtheil des Menschen, der als noch nicht vom πνεῦμα ϑεοῦ verklärt gedacht, Quell und Sitz der sündhaften geistigen, wie sinnlichen Neigung ist, ohne doch, wie σάρξ, diese Neigung selbst zu bezeichnen. Dieses σῶμα ist nun ein σῶμα τοῦ ϑανάτου 7, 24., νεκρόν 8, 10., ϑνητόν 8, 11. Denn eben als Sitz der ἁμαρτία ist es dem ϑάνατος, dem Solde der Sünde 6, 23. unterworfen. So also erklärt sich auch der Ausdruck ϑνητὸν σῶμα an unserer Stelle. Das σῶμα ist der Mensch nach Leib und Seele, insofern er noch nicht vom πνεῦμα durchdrungen gedacht wird; als solches ist es ϑνητόν, sterblich, und darin liegt eine Mahnung, es nicht der Sünde leben zu lassen, oder ihrer Herrschaft, die ihm eben den Tod gebracht, zu übergeben. Denn in der Verderblichkeit der Sünde liegt ein Grund sie zu fliehen. Das Todesgericht, welches um der Sünde willen über das σῶμα ergangen ist, stellt dasselbe aber zugleich in seiner Rechtlosigkeit dar. Denn als ein gerichtetes ist es ein rechtloses. Es hat demnach kein Recht, die Sünde in sich herrschen zu lassen, oder, was dasselbe ist, durch Herrschenlassen der Sünde selbst über das πνεῦμα zu herrschen. Das σῶμα des Christen nun ist ϑνητόν, nicht um im Tode zu bleiben, sondern um aus demselben zum Leben auferweckt zu werden; vgl. 8, 11.: ζωοποιήσει καὶ τὰ ϑνητὰ σώματα ὑμῶν. Dies geschieht nämlich an der Seele durch den fortgehenden Process der Erneuerung und Heiligung, an dem Leibe durch die Auferstehung.*) εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιϑυμίαις αὐτοῦ] Dies die am stärksten beglaubigte, von Knapp und Lachmann recipirte, von mehreren neueren Auslegern gebilligte, wie kaum zu bezweifeln, ursprüngliche Lesart. Daraus entstand dann als Glosse die Lesart εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῇ, indem man die ἐπιϑυμίαι τοῦ σώματος dem Sinne nach richtig mit der ἁμαρτία identificirte. Die Combination beider Lesarten ergab ferner mit nothwendig gewordener Einschiebung

*) Will man dennoch σῶμα ausschliesslich auf den materiellen Leib beziehen, so wäre dann zu sagen, dass der Apostel ideal redend, die Wiedergeburt nach v. 2—11. als am Geiste schon vollständig vollzogen denke. Wobei dann nur die Bemerkung Calovs zu beachten wäre: Quod autem corporis et membrorum mentionem facit, non eo accipiendum, ac si in corpore tantum dominetur, anima vero a pravis desideriis immunis sit, nec peccati dominio subjici possit, sed quod in corpore et membris corporeis apertius sese exserat peccatum, quodque non permisso dominio peccati in corpore ac membris corporeis, nec in nervum ita erumpere peccatum aut vim suam plene exerere aut vires etiam eas acquirere possit, quo nos captivet et in miseram servitutem redigat, et ex adverso imminuatur ita ac frangatur vis concupiscentiae et desideriorum, dum non permittitur tale dominium: ubi tamen intermittenda etiam non est veteris hominis et pravae concupiscentiae interioris mortificatio ac desideriorum inde prorumpentium subactio, cohibitio et repressio, etc. Doch scheint uns auch jetzt noch die im Texte gegebene Entwickelung des Begriffes des σῶμα an unserer Stelle den Vorzug zu verdienen.

des ἐν die lectio recepta: εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ, welche deshalb nicht als die ursprüngliche gelten kann, aus der etwa die beiden anderen durch Zertheilung entstanden wären, weil sie die am wenigsten bezeugte ist. Ein Gleiches gilt von der entgegengesetzten, d. i. kürzesten Lesart: εἰς τὸ ὑπακούειν, welche Griesbach recipirt hat, aus der dann die anderen durch erklärende Ergänzung entstanden sein müssten. — V. 13. μηδὲ παριστάνετε] noch auch stellet dar. παριστάνειν die Neutestamentliche Form für παριστάναι = hinstellen, darstellen, zur Verfügung stellen, zum Dienste ergeben, zu etwas hingeben, vgl. v. 16. 19. 12, 1. Matth. 26, 53. AG. 23, 24. 2 Tim. 2, 15. τὰ μέλη ὑμῶν] Die μέλη sind die einzelnen Theile, aus denen das σῶμα besteht; daher hier nicht blos die Gliedmassen des Leibes, Hand, Fuss u. s. f., sondern auch die der Seele, Herz, Wille, Verstand, vgl. 7, 5. 23. ὅπλα ἀδικίας] als Ungerechtigkeitswaffen. Mehrere Ausleger nehmen ὅπλα in der an sich allerdings begründeten Bedeutung Werkzeuge. Doch hat das Wort im N. T. sonst überall die Bedeutung Waffen, und zwar im eigentlichen Sinne Joh. 18, 3., sonst nur tropisch Röm. 13, 12.: ὅπλα τοῦ φωτός, 2 Cor. 6, 7.: ὅπλα τῆς δικαιοσύνης, 10, 4.: τὰ ὅπλα τῆς στρατείας ἡμῶν. Schon diese Analogie des paulinischen Gebrauches kann als für unsere Stelle entscheidend gelten. Dazu kömmt, dass der Apostel auch sonst eine Vorliebe für kriegerische Bilder zeigt, vgl. 7, 23. 1 Cor. 9, 26. Eph. 6, 11 ff. 1 Thess. 5, 8., und dass in unser Stelle die in Rede stehende Auffassung sowohl durch das βασιλεύειν der ἁμαρτία v. 12., als durch den gleichfalls dem Kriegsdienste entlehnten Ausdruck τὰ ὀψώνια v. 23. unterstützt wird. Die ἁμαρτία ist als βασιλεύς gedacht, welcher die Glieder des Menschen als Waffen gebraucht, um dadurch ein Reich der Ungerechtigkeit zu erkämpfen und herzustellen, und dann seinen Söldnern als Löhnung (τὰ ὀψώνια) den Tod zu geben. Die ἀδικία ist aber Ungerechtigkeit, nicht als specielle Untugend, sondern Ungerechtigkeit, wie öfter, im Sinne der Unsittlichkeit überhaupt. ἀλλὰ παραστήσατε] Der Imperativ Aoristi (im Unterschiede von dem eben gebrauchten Imperativ Präsentis παριστάνετε) bezeichnet hier nicht sowohl die schnell vorübergehende, noch die unverzüglich eintreten sollende Handlung (vgl. Winer III. K. 4. §. 44. 5. S. 366.), sondern er markirt die einmalige Handlung, als eine ein für allemal geschehene. ἑαυτούς] euch selbst, eure ganze Persönlichkeit, den ganzen Menschen. Primo consideratur persona Christiani, deinde actiones et munera. Homo in peccato mortuus non commode diceretur *sistere* SEIPSUM *peccato:* sed vivens potest se sistere Deo. Bengel. ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας] als solche, die todt gewesen sind und nun leben, die aus Todten, Lebendige geworden sind. ὡς bezeichnet die Qualität und die derselben entsprechende, geziemende Weise, sich selbst zu betrachten. Der Ausdruck blickt auf v. 11. zurück; doch sind die νεκροί nicht νεκροὶ τῇ ἁμαρτίᾳ im Sinne von v. 11., sondern im Sinne von Eph. 2, 1. 5. Apok. 3, 1., d. i. nicht solche, die der Sünde in der Taufe gestorben sind, sondern solche, die in Sünden todt sind. καί] sc.

παριστάνετε, was aus παραστήσατε herauszunehmen, im Gegensatze zu dem ersten παριστάνετε. Das ganze Ich übergiebt sich ein für allemal Gott, die einzelnen Glieder desselben aber in fortgehendem Processe. τὰ μέλη ὑμῶν] treten hier als Glieder des ganzen Ich (vgl. das vorhergehende ἑαυτούς) auf, wodurch unsere Auffassung von σῶμα und μέλη bestätiget wird. Membra quoque nostra illius arbitrio destinata sint ac consecrata: ut nihil, quam ejus gloriam spirent omnes animae ac corporis nostri facultates. Calvin. ὅπλα δικαιοσύνης] als Gerechtigkeitswaffen. Die δικαιοσύνη ist hier ein eben so allgemeiner Begriff, als ihr Gegentheil die ἀδικία. τῷ θεῷ] Gegensatz von τῇ ἁμαρτίᾳ.

V. 14. Die in diesem Verse ausgesprochene Versicherung enthält den Grund (γάρ), welcher den Apostel berechtigte, an seine Leser die v. 12. u. 13. gegebene Ermahnung zu richten. ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει] denn die Sünde wird nicht über euch herrschen. Der Satz kann nicht imperativisch gefasst werden, da diese Bedeutung wohl der zweiten, nicht aber der dritten Person Futuri zukömmt. Auch enthält er nicht den Ausdruck des Vertrauens zu den Römern, denn in diesem Falle hätte Paulus gesagt: Ihr werdet die Sünde nicht über euch herrschen lassen. Er spricht also die Gewissheit eines Faktums, oder, da dasselbe als zukünftig zu denken ist, eine Verheissung aus, welche den Lesern Trost und Ermuthigung in Beziehung auf die eben an sie gerichtete Ermahnung zu geben geeignet ist. Consolatio et promissio est. Melanchthon. οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν] Der Herrschaft des Gesetzes entspricht der Stand der Sündenknechtschaft des Menschen 3, 20. 4, 15. 5, 20., der Herrschaft der sündenvergebenden, rechtfertigenden Gnade die Freiheit des Menschen von der Sündenknechtschaft, vgl. 6, 2—11. Denn das vom Gesetze gebundene und geschreckte Gewissen hasst den Richter, das durch die Gnade erledigte Gewissen liebt den Versöhner. Jener Hass aber kettet an die Sünde, während diese Liebe von ihr löst. Von dem Verhältnisse des Gesetzes zur Sünde hat der Apostel bisher immer nur andeutungsweise in kurzen Sentenzen geredet, erst im 7ten Kapitel handelt er davon in ausführlicherer Entwickelung. εἶναι ὑπό τι unter etwas gegeben sein, einem Dinge unterworfen sein, unter seiner Herrschaft stehen, vgl. 3, 9. Gal. 4, 21. 5, 18.

Wie aus der Lehre von dem Ueberhandnehmen der Gnade bei überhandnehmender Sünde 5, 20. die Folgerung gezogen werden konnte, dass es gut sei, in der Sünde zu beharren, damit die Gnade wachse, 6, 1.: so konnte der Ausspruch οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν, den Gedanken erwecken, als sei mit der Freiheit vom Gesetze auch die Sündenlicenz gegeben. Auch diesen Gedanken weist der Apostel auf das Entschiedenste zurück. Aber auch hier entwickelt er nicht sowohl die innere psychologische Unmöglichkeit, dass der Gesetzesstand die Gerechtigkeit, der Gnadenstand die Sünde nähre und befördere, als er vielmehr auch jetzt wieder an ein faktisches Verhältniss erinnert, in welches seine Leser durch den Glauben an das Evangelium eingetreten sind. Wie die Taufe auf Christi Tod den Tod des alten und die Auf-

erstehung des neuen Menschen vermittelt v. 3. ff., so ist die Freiheit vom Gesetze thatsächlich eine Knechtschaft der Gerechtigkeit, die Herrschaft der Gnade eine Freiheit von der Sünde, so dass früher zwar eine *δουλεία ἁμαρτίας εἰς θάνατον*, jetzt aber eine *δουλεία θεοῦ καὶ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον* statt findet. In dem entgegengesetzten Ausgange und Ziele, dem *θάνατος* einerseits, der *ζωή* andrerseits, liegt zugleich ein Motiv dafür, der Sünde zu entsagen, und der Gerechtigkeit zu dienen. Dies der Inhalt von v. 15—23.

V. 15. *Τί οὖν;*] vgl. zu 3, 9. *ἁμαρτήσομεν*] werden wir sündigen? ist als reines Futurum zu fassen = wird das Sündigen bei uns statt finden? Auch hier, wie v. 1., zieht der Apostel selber die Consequenz, um dadurch einem möglichen und wohl öfter schon vernommenen Einwande Anderer zuvorzukommen. Gute Codices haben *ἁμαρτήσωμεν;* sollen wir sündigen? eine von Griesbach empfohlene, von Lachmann und Tischendorf recipirte Lesart. Sie scheint wie v. 1. *ἐπιμένωμεν* ächt zu sein, wiewohl sie auch, zumal da nicht ganz so viele Autoritäten für sie sprechen, nach v. 1. gebildet sein könnte. *ἁμαρτῆσαι* vgl. 5, 14. 16. steht in der späteren Gräcität für *ἁμαρτεῖν*, vgl. Winer II. §. 15. S. 93 f. *ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν*] ist emphatische Wiederholung. — V. 16. Vgl. Steiger zu 1 Petr. S. 55 ff. Das *μὴ γένοιτο* wird durch Berufung auf eine von den Lesern selbst unbedingt zuzugestehende Wahrheit ausgeführt, denn *οὐκ οἴδατε*] führt einen unbestrittenen Satz ein, für den man sich auf die eigene Erfahrung, das eigene Bewusstsein der Leser berufen darf. Wisset ihr nicht, dass wem ihr euch als Knechte hingebet zum Gehorsam, ihr Knechte dessen (auch wirklich)*) seid, dem ihr gehorchet. Die Sentenz ist allgemein, daher *παριστάνετε*] Präsens absolutum, zur Bezeichnung dessen, was immer gilt. Das Band der Knechtschaft ist, wo es einmal eingegangen ist, streng verbindlich. *εἰς ὑπακοήν*] zum Gehorsam, d. i. um ihm fortan Gehorsam zu leisten. *δοῦλοί ἐστε*] sc. *τούτου* oder *ἐκείνου*. *ᾧ ὑπακούετε*] dem ihr gehorchet, nicht: dem ihr zu gehorchen habt, hebt den Begriff der *ὑπακοή* noch stärker hervor. Knechte, dem ihr gehorchet = in Gehorsam dienende Knechte. Mit *ἤτοι — δικαιοσύνην* wird der allgemeinen Sentenz ihre specielle Beziehung gegeben. *ἤτοι ἁμαρτίας*] sc. *δοῦλοι*. Das dem *ἤ* beigegebene *τοι*, welches in der klassischen Gräcität gewöhnlich noch durch *γε* verstärkt wird, „äussert eine ausschliessende Kraft nach aussen, indem es die gegebenen Fälle von allen sonst noch denkbaren Möglichkeiten absondert," so dass *ἤτοι — ἤ* s. v. a. entweder nur diess — oder jenes, tertium non datur. Herod. 1, 11.: *νῦν τοι δυοῖν ὁδοῖν παρεουσέων, Γύγη, δίδωμι αἵρεσιν, ὁκοτέρην βούλεαι τράπεσθαι* etc. *ἀλλ' ἤτοι κεῖνόν γε τὸν ταῦτα βουλεύσαντα δεῖ*

*) Ich gebe vielmehr jetzt Meyer zu, dass hier nicht *ἐστέ*, sondern, wie die Wortstellung und die Correlation zu *παρεστάνετε ἑαυτούς* fordere, *δοῦλοι* den Nachdruck habe. „Wer sich selbst einem Andern als Sclaven zum Gehorsam stellt, ist nicht frei und unabhängig von ihm, sondern Sclave dessen, dem er gehorcht."

ἀπόλλυσθαι ἢ σὲ, τὸν ἐμὲ γυμνὴν θηησάμενον. Hartung Lehre von den Partikeln der griechischen Sprache II. 356 f. Kühner Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache II, 444. εἰς θάνατον] zum Tode. Der θάνατος bildet offenbar hier, wie v. 21. 23., den Gegensatz zur ζωὴ αἰώνιος, kann also nicht als Gegentheil von dem erst nachfolgenden, keine rückwirkende Kraft ausübenden εἰς δικαιοσύνην von dem Aufhören der sittlichen Lebensthätigkeit gefasst werden. Der Begriff kann eben so umfangreich wie 5, 12. gefasst werden, wiewohl dann das Moment des geistlichen und besonders des ewigen Todes vorschlägt. Meint man, weil der leibliche Tod auch noch den δοῦλος ὑπακοῆς trifft und wegen des Gegensatzes von θάνατος und ζωὴ αἰώνιος v. 21. 22., müsse unter θάνατος ausschliesslich der ewige Tod verstanden werden: so lässt sich erwidern, dass durch die aktuelle Sünde der Tod nach dem ganzen Umfange seines Begriffes, also auch der leibliche Tod, wie er schon um des erbsündlichen Verderbens willen auf dem Menschen ruht, eigentlich erst von dem Individuum durch eigene That persönlich angeeignet und verdient werde. Für den δοῦλος ὑπακοῆς aber ist auch der leibliche Tod theils schon gegenwärtig in der Form der Strafe aufgehoben, theils zukünftig durch die Auferstehung. Besonders wegen v. 23. möchten wir doch auch hier an dem allgemeinen Begriff des θάνατος festhalten. Denn τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος scheint uns bestimmt auf 5, 12. zurückzuweisen. Derselbe Tod, welcher um der Erbsünde willen den Menschen trifft 5, 12., trifft ihn auch um der Thatsünde willen. ἢ ὑπακοῆς] näml. gegen Gott, Gegentheil von ἁμαρτίας, welche ihrem Wesen nach παρακοή ist, vgl. 5, 19. Die kirchliche Lehre von der nova obedientia findet hier auch dem Ausdrucke nach ihren Anschliessungspunkt. Auch ergiebt sich aus dem Zusammenhange der bisher gegebenen, wie der nachfolgenden Entwickelung, dass dem Sinne des Apostels entsprechend gelehrt wird, die Aufhebung des Gesetzes für die Gläubigen bestehe nur in der Befreiung vom Fluche und Zwange, nicht aber vom Gehorsam des Gesetzes. Denn dieser Gehorsam ist seiner Natur nach ein freier; von der Freiheit kann man aber nicht befreit werden. Die Wahl des hier in verschiedener Beziehung gebrauchten Wortes ὑπακοῆς ist nach paulinischer Art durch das vorhergehende εἰς ὑπακοήν veranlasst. εἰς δικαιοσύνην] zur Gerechtigkeit, natürlich nicht von der Glaubens-, sondern von der Lebensgerechtigkeit zu verstehen, wie v. 13. v. 18 ff., Die δικαιοσύνη sittliche Rechtbeschaffenheit ist als Zustand Resultat des fortgehenden Aktes der ὑπακοή. Als genau entsprechenden Gegensatz zu ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον hätte man statt ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην erwartet ἢ δικαιοσύνης εἰς ζωήν. Doch kömmt es dem Apostel hier zunächst hauptsächlich auf die ethischen Momente der ὑπακοή und δικαιοσύνη an; das abschreckende und anlockende Motiv, welches im θάνατος und in der ζωή liegt, wird eigentlich erst von v. 21. an ausdrücklich und selbstständig hervorgehoben, wovon das εἰς θάνατον hier mehr nur ein Vorspiel bildet. Dennoch ist wohl bei δικαιοσ. auch hier schon deren Folge, die ζωὴ αἰώνιος, aus dem Antitheton des θάνατος

mithinzu zu denken. Zur Sentenz unseres Verses vgl. Matth. 6, 24. — V. 17. enthält die Anwendung oder den Untersatz zu v. 16. *χάρις δὲ τῷ θεῷ*] sc. *εἴη*. Adjungit gratiarum actionem; primum quo doceat, non esse id proprii meriti, sed singularis Dei misericordiae: simul ut ab ipsa gratiarum actione discant, quantum sit Dei beneficium, eoque magis ad peccati detestationem animentur. Calvin. Die *χάρις θεοῦ* provocirt die *χάρις ἀνθρώπων*. — *ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας*] Der Dank des Apostels kann sich natürlich nicht darauf beziehen, dass sie Knechte der Sünde waren, sondern nur auf das folgende *ὑπηκούσατε κτλ.* Es steht demnach *ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμ. ὑπηκούσατε δέ κτλ.* für *ὅτι ὄντες ποτέ δοῦλοι τ. ἁμ. ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας.* Vgl. Winer Anhang §. 64. 3. S. 630. Doch erregt schon diese Construktion einiges Bedenken, mehr noch das Fehlen des in diesem Falle schwer entbehrlichen, präparativen *μέν* hinter *ἦτε*, wofür sich kein ganz entsprechendes Beispiel anführen lässt. Denn da der Satz hier einen falschen Sinn giebt, wenn er nicht gleich in Beziehung zu der folgenden Gegenüberstellung gedacht wird, so war die diese Beziehung ausdrückende Partikel hier gerade unentbehrlich. Deshalb ist es vorzuziehen, mit mehreren neueren Auslegern den Nachdruck auf *ἦτε* zu legen, wofür auch die Voranstellung desselben spricht. „Dank aber sei Gott, dass ihr Knechte der Sünde wart (dass das vorüber ist).“ Vgl. 1 Cor. 6, 11.: *καὶ ταῦτά τινες ἦτε.* Eph. 5, 8.: *ἦτε γάρ ποτε σκότος* und Harless z. St. Die nachfolgende Attraktion kann, wie auch von allen neueren Interpreten anerkannt ist, nur aufgelöst werden durch *ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας (τῷ) τύπῳ διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε.* Vgl. Winer III. K. 2. §. 24. 2. S. 190. *ὑπηκούσατε*] entspricht dem *ὑπακοῆς* v. 16., nur dass jene allgemeinere *ὑπακοή* hier specieller als *ὑπακοὴ τοῦ εὐαγγελίου* auftritt. *ἐκ καρδίας*] vgl. Matth. 18, 35. und *ἐκ ψυχῆς* Eph. 6, 6. Col. 3, 22. Veritas et efficacia religionis christianae, bemerkt Bengel. Mali non possunt plane ex animo esse mali, quin eos semper vel inscios poeniteat sui et servitutis suae: sed boni ex animo boni sunt et libere. *εἰς ὃν παρεδόθητε*] nämlich von Gott durch den im Evangelium wirksamen Geist Gottes, wofür Gott eben die *χάρις* gebührt. *τὴν τοῦ θεοῦ βοήθειαν αἰνίττεται.* Chrys. Das Passivum (*παρεδόθητε*) markirt das passive Verhalten des Menschen bei der Wiedergeburt, welches seine Aktivität (*ὑπηκούσατε*) erst zur Folge hat, nach dem bekannten Dictum: Ita a spiritu Dei agimur ut ipsi quoque agamus. Deshalb kann auch der *τύπος διδαχῆς*] nicht im subjektiven Sinne von „dem Bilde der Lehre, welches im Gemüthe eingeprägt ist“ verstanden werden, da es vielmehr ihm eingegeben oder eingedrückt wird. Luther und A.: Vorbild der Lehre, exemplar, Ideal, welches die Lehre aufstellt, sentiendi agendique norma ac regula. Doch sagt man nicht wohl, einem Vorbilde gehorchen. Jedenfalls einfacher und entsprechender ist die Bedeutung: Form, bestimmte Gestalt der Lehre. Die Ausleger führen aus Jamblichus vit. Pyth. c. 23. das ganz analoge *τύπος διδασκαλίας* = *τρόπος διδασκαλίας* an. Vgl. 2, 20.: *μόρφωσις τῆς*

γνώσεως. 2 Tim. 1, 13.: ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων. AG. 23, 25. Unter dem τύπος διδαχῆς ist aber dem Zusammenhange gemäss das Evangelium im engeren, nicht im weiteren Sinne gemeint, die Lehre von der Gerechtigkeit, die in Christo ist, welche eine mit der Gerechtigkeit des Lebens enge zusammenhängende und unauflöslich verknüpfte, dieselbe in sich beschliessende und nothwendig aus sich heraussetzende Glaubensgerechtigkeit ist. — V. 18. Mehrere Ausleger finden in diesem Verse den Schlusssatz, indem sie, und zwar mit Recht, v. 16. als den Obersatz und v. 17. als den Untersatz betrachten. Indess erregt zunächst die Partikel δέ Bedenken, statt der man, selbst wenn man sie als δὲ μεταβατικόν nimmt, doch οὖν erwartet hätte. Dann aber ist doch auch schon in dem ὑπηκούσατε — διδαχῆς dem Sinne nach das ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ enthalten, welches demnach natürlicher als genauere Explikation, denn als Schlussfolgerung gefasst wird. Deshalb ist wohl auch v. 18. unmittelbar und enge an v. 17. anzuschliessen, und von demselben nur durch ein Comma, nicht durch einen Punkt oder Ausrufungszeichen zu trennen, so dass das ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας dem ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον v. 16., das ὑπηκούσατε — διδαχῆς mit seiner im 18ten Verse enthaltenen, genaueren Erklärung ἐλευθερωθέντες — ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ dem ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην entspricht. Doch kann man immerhin mit Lachmann und Meyer vor ἐλευθ. auch ein Colon setzen, wo dann der Satz nicht mehr von ὅτι abhängig, sondern selbstständig und so nachdrücklicher hervortritt. Der Schlusssatz: „Also ist die v. 15. aufgeworfene Frage verneinend zu beantworten und durch ein μὴ γένοιτο gebührend zurückzuweisen, also müsst ihr nicht der Sünde, sondern der Gerechtigkeit gehorchen," ergänzt sich dann von selbst. ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ] der Gerechtigkeit geknechtet worden seid. Der Ausdruck ist allerdings paradox, aber sehr significant, indem er die durch die Gnade bewirkte Gebundenheit des Gerechtfertigten an die Norm der Gerechtigkeit scharf hervorhebt. Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ — — οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, 1 Joh. 3, 9.; er ist ein Gefreiter der Sünde und ein Knecht der Gerechtigkeit. Vgl. das analoge Paradoxon 1 Cor. 7, 22. Sonst drückt δουλεύειν, δουλοῦν überall die ethische Unfreiheit aus, die Knechtschaft der Sünde und des Gesetzes, welche Freiheit von der Gerechtigkeit ist, vgl. Gal. 4, 3. Tit. 2, 3. 2 Petr. 2, 19. — V. 19. ἀνθρώπινον λέγω] analog dem κατ' ἄνθρωπον λέγω 3, 5. entschuldigt den Ausdruck ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ, der etwas Massives, dem gröberen Fassungsvermögen Angepasstes hat. Humanitus se loqui dicit non quoad substantiam, sed quoad formam. Calvin. διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν] Vgl. 1 Cor. 9, 22. Die σάρξ ist die natura mere humana im Gegensatze zum göttlichen πνεῦμα, vgl. Matth. 26, 41. Aus dieser Schwachheit des Fleisches, die sich übrigens in höherem oder geringerem Grade noch in jedem Gläubigen findet, fliesst eben die schwere Fassungskraft in geistlichen Dingen. Nur die ganz pneumatisch gewordene Natur vermag den rein geistigen Inhalt in rein geistiger Form zu vernehmen und zu tragen. Bis dahin bedarf sie der

bildlichen, sinnlich-starken Vorstellungs- und Ausdrucksweise. Humanus sermo frequens et quodammodo perpetuus, quo scriptura se ad nos demittit. Sermo apertior non semper aptior ad rem ipsam. Bengel. Paulus hatte den Ausdruck „ihr seid der Gerechtigkeit geknechtet worden“ gebraucht, damit sie nicht im fleischlichen Missverstande meinten, die Freiheit vom Gesetze sei eine Freiheit von der Gerechtigkeit, da sie doch vielmehr eine Freiheit zur Gerechtigkeit oder, handgreiflicher bezeichnet, eine Knechtschaft der Gerechtigkeit ist. Das Zeichen der Parenthese ist übrigens zu streichen. Denn das folgende ὥσπερ γάρ κτλ. erläutert zwar das ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ, doch gleichfalls ἀνθρωπίνως mit Bezug auf die ἀσθένεια der σάρξ, insofern auch hier die δουλεία τῆς δικαιοσύνης der δουλεία τῆς ἁμαρτίας parallelisirt wird. ὥσπερ — οὕτω] Vergleichung des vorigen und des gegenwärtigen Zustandes. γάρ] nämlich. Die Erläuterung geschieht in der Form der Ermahnung. Der Apostel ermahnt die Gemeinde, der Natur des Heiligungsprocesses entsprechend, das zu werden, was sie schon geworden ist. τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ] Statt des einen τῇ ἁμαρτίᾳ v. 13. werden hier zwei sündhafte Principe angegeben, welche aber selbst nur den Begriff der ἁμαρτία nach seinen zwei Seiten, der subjektiven und objektiven, charakterisiren, oder die Sünde nach ihrem inneren Wesen betrachten, als solche ist sie ἀκαθαρσία, und nach ihrem Verhältnisse zum göttlichen Gesetze, als solche ist sie ἀνομία. Vgl. 1 Thess. 4, 7.: Οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ, ἀλλ᾽ ἐν ἁγιασμῷ, und 1 Joh. 3, 4.: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ· καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Als ἀκαθαρσία ist die Sünde geistig-leibliche Befleckung, als ἀνομία ist sie Schuld. εἰς τὴν ἀνομίαν] = ὥστε ποιεῖν τὴν ἀνομίαν. Das erste Mal bezeichnet ἀνομία die Ungesetzlichkeit als Princip, das zweite Mal die Ungesetzlichkeit in ihrer Erscheinung, das ungesetzliche Thun. „Wie ihr eure Glieder zu Knechten hingegeben habt dem unreinen Sinn und der Ungesetzlichkeit zur Ausübung der Ungesetzlichkeit oder zum ungesetzlichen Thun,“ so begebet nun (οὕτω νῦν παραστήσατε, wo allerdings der Aorist, wie schon das hinzugefügte νῦν andeutet, das sofort Auszuführende bezeichnet, s. zu v. 13.) eure Glieder zu Knechten τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν] der Gerechtigkeit zur Heiligkeit des Wandels. Die δικαιοσύνη bezeichnet wieder das Princip, der ἁγιασμός die Erscheinung, den faktischen Thatbestand.

Zur willigen Befolgung der zuletzt gegebenen Ermahnung ermuntert der Apostel noch schliesslich v. 20—23. durch Hinweisung auf die unseligen Folgen der früheren Sündenknechtschaft und die seligen Folgen der gegenwärtigen Gerechtigkeits- und Gottesknechtschaft, von denen die ersteren sie von der Sünde abschrecken, die letzteren zur Heiligung ermuntern müssen. V. 20. „Leistet der eben (v. 19.) gegebenen Ermahnung Folge, denn u. s. w.“ Die Partikel γάρ führt also einen Beweggrund ein. Doch ist derselbe erst v. 21 ff. enthalten. In unserem Verse wird er vorbereitet. Der Apostel hätte also ohne wesentliche Veränderung des Sinnes schreiben können: τίνα γὰρ καρπὸν εἴχετε τότε, ὅτε δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας, ἐλεύθεροι δὲ τῇ

δικαιοσύνῃ: Er beginnt aber zunächst mit der Erinnerung an ihren früheren Zustand, indem er, wohl nicht ohne Anflug von Ironie, den Vortheil desselben (das ἐλεύθερον εἶναι τῇ δικαιοσύνῃ) hervorhebt, um dann desto entschiedener dem vermeintlichen Vortheile gegenüber den wirklichen Nachtheil und Schaden hervortreten zu lassen. ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ] nämlich de facto, nicht de jure. Da ihr der entgegengesetzten Herrin, der Sünde dienstbar wart, wart ihr, da Niemand zweien Herren dienen kann, von der anderen Herrin, der Gerechtigkeit, faktisch frei. Auch damals hattet ihr eine Freiheit, aber in welchem Sinne und mit welchen Folgen verknüpft! Jene süsse Ungebundenheit brachte zuletzt den bittern Tod. ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ = οὐκ ἦτε δοῦλοι τῇ δικαιοσύνῃ, frei der Gerechtigkeit, d. i. bezüglich auf die Gerechtigkeit, zur Gerechtigkeit im Verhältniss als Freie. Es steht dem δουλοῦσθαι τῇ δικαιοσύνῃ, dem δοῦλοι τῇ δικαιοσύνῃ v. 18. u. 19. gegenüber. Winer III. K. 3. §. 31. Anm. S. 244. — V. 21. Mehrere Ausleger verbinden τίνα — ἐπαισχύνεσθε; zu einer Frage. „Welche Frucht hattet ihr damals (von den Dingen), deren ihr euch gegenwärtig schämet?“ Die zu ergänzende Antwort ist dann: keine, oder eine verderbliche. Doch die Ergänzung ἐκείνων oder ἐξ ἐκείνων vor ἐφ' οἷς, welche dann nothwendig wird, ist schwierig und nicht einmal durch 7, 6. vollkommen belegt und gerechtfertigt. Auch fordert der Gedankenparallelismus, dass jene Laster und Schändlichkeiten (ἐκεῖνα ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε) eben so als καρπός ihres früheren Zustandes bezeichnet werden, dessen τέλος der θάνατος ist, wie v. 22. die guten Werke als καρπός ihres gegenwärtigen Zustandes auftreten, dessen τέλος die ζωὴ αἰώνιος ist. Wollte man aber erklären: „Welche Frucht nun hattet ihr damals von Dingen, deren ihr jetzt euch schämet? d. h. ihr hattet damals keine Frucht, keinen sittlichen Gewinn von u. s. w. Denn was zuletzt zum Tode führt, konnte euch keinen sittlichen Gewinn geben;“ so versteht sich doch ganz von selbst, dass Dinge, deren man sich schämt, d. i. Laster und Schandthaten, keinen sittlichen Gewinn geben. Es ist demnach mit Luther und den meisten neueren Auslegern das Fragezeichen hinter τότε zu setzen, so dass ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε die Antwort bildet. „Welche Frucht hattet ihr damals? Dinge, deren (ἐφ' οἷς = τοιαῦτα ἐφ' οἷς) ihr euch jetzt schämet.“ Vgl. Gal. 5, 19—22. den Gegensatz der ἔργα τῆς σαρκός und des καρπὸς τοῦ πνεύματος. Die Dinge, deren sie sich jetzt, wo sie bekehrt sind, schämen, sind die Sündenthaten als Frucht ihrer Sündenknechtschaft, die ἀνομία v. 19. als Erfolg der δουλεία τῆς ἀκαθαρσίας καὶ τῆς ἀνομίας. Zwar redet der Apostel sonst allerdings nur vom καρπὸς τοῦ πνεύματος, τοῦ φωτός, τῆς δικαιοσύνης. Es findet aber hier eine Art von ironischem Oxymoron statt. Sie hatten einen καρπὸν ἄκαρπον. Vgl. Ephes. 5, 11. — τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων, θάνατος] Grund des Schämens. Ihr schämt euch jetzt dieser Handlungen, denn wie schimpflich müssen die Handlungen sein, deren Ende der Tod ist. Die Schädlichkeit der Sünde stellt ihre Schändlichkeit ins Licht, denn das Verderben, das sie bringt, enthält als göttliche Strafe das Urtheil über ihren Werth. τέλος Ende,

Ausgang, Endresultat, vgl. 2 Cor. 11, 15. Phil. 3, 19. 1 Petr. 1, 9., nicht absolut mit ὀψώνια Lohn v. 23. identisch. Vielmehr zeigt gerade v. 23., dass τέλος, welches ebensowohl χάρισμα als ὀψώνιον sein kann, an sich keins von Beidem ist. Ueber θάνατος vgl. zu v. 16. Ist die von Lachmann recipirte Lesart τὸ μὲν γὰρ τέλος κτλ. genuin, so respondirt das μέν nicht dem folgenden δέ, sondern es ist zu übersetzen: denn das Ende freilich u. s. w. Vgl. Hartung Lehre v. d. Partikeln d. gr. Spr. II. 414. — V. 22. Gegensatz zu v. 20. u. 21. Sie waren ἐλεύθεροι τῇ δικαιοσύνῃ, sie sind aber ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας] denn ihre Freiheit in Beziehung auf die Gerechtigkeit war ihr natürlicher Zustand, dem kein anderer, aus dem sie befreit worden wären, vorhergieng, während sie allerdings durch die Wiedergeburt von der Sünde befreit worden sind. δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ] Der Dienst der Gerechtigkeit v. 18. 19. ist ein Dienst Gottes, denn nur der Knecht Gottes ist der Gerechte, vgl. Jes. 53, 11. ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμὸν] Breviloquenz für ὁ καρπὸς ὃν ἔχετέ ἐστιν (ἄγει) εἰς ἁγιασμόν, „die Frucht, die ihr jetzt habt, führt zur Heiligkeit." Der καρπός sind die ἔργα τοῦ πνεύματος der Gläubigen, welche eine Frucht sind, die sie geniessen, die also abgesehen von dem Lohne ihnen schon an und für sich selbst eine süsse Frucht der Gnade sind. Das in diesem Leben freilich nur in unendlicher Approximation zu erreichende Ziel derselben ist der ἁγιασμός, die Heiligkeit. Es findet hier offenbar eine Rückbeziehung auf den Schluss von v. 19., auf die δουλεία τῆς δικαιοσύνης εἰς ἁγιασμόν statt. τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον] ist noch von ἔχετε abhängig. Die ζωὴ αἰώνιος ist hier als zukünftig gedacht. Vgl. zu 1, 16. — V. 23. begründet das v. 21. u. 22. über das Endresultat der Sünden- und der Gottesknechtschaft Gesagte. τὰ ὀψώνια] = ἡ ἀντιμισθία. Ὀψώνιον κυρίως λέγεται τὸ τοῖς στρατιώταις παρὰ τοῦ βασιλέως δεδομένον σιτηρέσιον, Theophyl. Der Ausdruck steht in Beziehung zu v. 13. Der collective Plural, zur Bezeichnung der mehrfachen Naturalbestandtheile oder Geldstücke der Löhnung, ist gebräuchlicher als der Singular. Vgl. 1 Cor. 9, 7. τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ] Der Tod ist der wohlerworbene und verdiente Lohn, den die Sünde giebt, das ewige Leben aber ist und bleibt unverdiente Gnadengabe Gottes. Wir haben sie ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ] in der Glaubensgemeinschaft mit ihm, der die Gerechtigkeit und zugleich das ewige Leben ist, 1 Joh. 5, 20. So tritt der unauflösliche Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung, welcher die Basis und Grundanschauung dieses Kapitels bildet, am Ende desselben wieder hervor. Der im Glauben an Christum Gerechtfertigte hat das ewige Leben als Gnadengabe Gottes, und insofern die Heiligung nur die subjektive Entfaltung der objektiven Gabe der Rechtfertigung ist, bleibt auch dem Geheiligten die ζωὴ αἰώνιος, was sie am Anfange war, nämlich χάρισμα θεοῦ, dessen Besitz er durch den ἁγιασμός nicht erst erwirbt, sondern nur bewahrt und, am Ziele desselben angelangt, auch wirklich erhält.

Siebentes Kapitel.

Das Gesetz ist Herr des Menschen, so lange er lebt. Nur der Tod kann dies Verhältniss zum Gesetze lösen, so wie das Weib, nur wenn ihr Mann gestorben ist, das Recht hat, einem andern Manne anzugehören. Demgemäss ist nun auch die Gemeinde dem Gesetze gestorben, und nachdem dieses erste Ehebündniss gelöst ist, Christi des zweiten Mannes Eigenthum geworden. Der Zweck dieser neuen Verbindung ist der, Gott Frucht zu bringen. Denn das Gesetz war nur ein Aufreger der Sündenlüste, erst durch die Befreiung vom Gesetze ist der Dienst im neuen geistlichen Wesen ermöglicht und verwirklicht worden. Dies der Inhalt von v. 1—6. Fragen wir nun, an welchen Gedanken der vorhergehenden Entwickelung dieser Inhalt anknüpfe, so tritt uns sogleich der Ausspruch 6, 14. entgegen: *ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν.* Denn offenbar entspricht v. 1—4. unseres Kapitels dem *οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν* = *οὐ γάρ ἐστε νόμου, ἀλλὰ Χριστοῦ,* und v. 5. 6. der daraus zu ziehenden Folgerung *ἁμαρτία ὑμῶν οὐ κυριεύσει.* Jene in 6, 14. enthaltene Sentenz konnte nämlich leicht, namentlich beim judenchristlichen Theile der Gemeinde, Anstoss erregen, da es den Judenchristen immer schwer ward, die Gesetzesherrschaft als eine durch Christum völlig aufgehobene zu betrachten. Deshalb thut der Apostel in unserem Abschnitte noch ausführlicher dar, dass dies in Wahrheit das faktische Verhältniss, dass eine Vereinigung von Gesetz und Christo, eine Beibehaltung des ersteren neben dem letzteren durchaus unberechtigt, und dass durch diese Lösung der Gesetzesherrschaft erst die Herrschaft der Sünde gebrochen und die Herrschaft der Gerechtigkeit hergestellt sei. Jede andere Anknüpfung an das Vorhergehende ist, wenn auch äusserlich näher liegend, doch als der Sache nach ferner liegend und gekünstelt zu bezeichnen.

V. 1. *Ἢ ἀγνοεῖτε*] vgl. 6, 3. 1 Cor. 6, 16. Es liegt in der Natur der Sache, dass *ἤ* gewöhnlich an die unmittelbar voraufgegangene Rede anknüpft. Doch ist dafür keine logische Nothwendigkeit vorhanden. Die Anknüpfung kann auch weiter zurückgehen, vorausgesetzt, dass dies hinlänglich motivirt und dem Leser erkennbar ist. Das ist aber hier wirklich der Fall. Der 6, 14. ausgesprochene Satz konnte, wie 6, 15. zeigt, einer gefährlichen Missdeutung unterliegen. Diese musste vor allen Dingen zurückgewiesen werden; nachdem dies durch 6, 16—23. geschehen, kehrt der Apostel, wie er es sich vorbehalten hatte, zu 6, 14. zurück, um die Sentenz dieses Verses näher zu entwickeln und gegen Bedenken, die zu erwarten standen, zu befestigen. Wollte man dennoch die noch rückständige Ausführung von 6, 14., welche v. 1—6. unseres Kapitels enthalten ist, formell an das un-

mittelbar Vorhergehende anknüpfen, so wäre zu sagen, der Satz, dass der Christ, vom Sündendienste befreit und Gott dienstbar geworden, seine Frucht habe zur Heiligkeit und als das Endresultat ewiges Leben 6, 22. 23., könnte nicht Wahrheit sein, wenn der Christ nicht vom Gesetze los wäre und statt dessen dem erstandenen Christus angehörte u. s. w. 7, 1—6. *ἀδελφοί*] Da Paulus im Begriffe steht auf ein Bedenken einzugehen, das nur von Judenchristen erhoben zu werden pflegte, so können wir uns nicht wundern, wenn er hier mit der Anrede *ἀδελφοί* sich speciell an diese wendet. In ganz analoger Weise werden 11, 25., vgl. das *ὑμεῖς* v. 28. 30., wie sich gleichfalls aus dem Zusammenhange ergiebt, nur die Heidenchristen durch *ἀδελφοί* angeredet. Der Inhalt unserer Stelle steht offenbar in entschiedener und direkter Beziehung auf die Judenchristen, und kann nur eine abgeleitete und untergeordnete Anwendung auf die Heidenchristen erleiden. Es ist aber, weil dies unverkennbar ist, deshalb noch kein Grund zu der Behauptung vorhanden, dass die Römergemeinde ganz überwiegend aus Judenchristen bestanden habe, vgl. dagegen Einl. S. 3 f., und dass demnach die ganze Gemeinde a parte potiori bezeichnet werde, denn, wie bemerkt, es kann auch ein Theil derselben mit Uebergehung des andern ausschliesslich angeredet werden. *γινώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ*] nicht: „denn ich rede zu denen unter euch, die das Gesetz kennen", d. h. zu den Judenchristen; dies wäre *τοῖς γινώσκ. κτλ.*; sondern: „denn ich rede zu euch, als zu solchen, die das Gesetz kennen; ich rede zu Gesetzeskundigen." *γάρ* gehört also nicht zu *ἀδελφοί*, sondern zu *ἢ ἀγνοεῖτε*, und begründet nicht die Beziehung der Anrede auf die Judenchristen, sondern die Voraussetzung der eigenen Einsicht der Angeredeten. Allerdings aber passt die prägnante und specifische Bezeichnung *γινώσκοντες νόμον* nur für Judenchristen vgl. 2, 17—20., und konnte von vorne herein die Leser nicht in Zweifel lassen, wer durch *ἀδελφοί* angeredet sei. *ὁ νόμος*] auch hier das mosaische Gesetz, wie schon die Beziehung auf 6, 14., das *γινώσκουσι νόμον* unseres Verses, und die Anwendung v. 4. unseres Kapitels erweist. Also weder das Sittengesetz im Allgemeinen, noch auch nur ein Theil des mosaischen Gesetzes, nämlich das Ehegesetz. *κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου*] vgl. 6, 14.: *ἁμαρτία οὐ κυριεύσει.* Das *κυριεύειν* der Sünde findet Statt, so lange das *κυριεύειν* des Nomos Statt findet; das *κυριεύειν* des Nomos aber findet Statt *ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ*] sc. *ὁ ἄνθρωπος*, auf so lange Zeit als er lebt. Die meisten Ausleger fassen den Satz *ὁ νόμος — ζῇ* als eine allgemeine Sentenz. „Das Gesetz erstreckt seine Herrschaft über den Menschen auf seine ganze Lebenszeit." Doch abgesehen von der Trivialität dieser Sentenz war sie doch auch an sich schon einleuchtend genug, so dass es für sie in der That keiner besonderen Provocation auf die *γνῶσις νόμου* der Leser bedurfte. Dazu kömmt, dass sie im Grunde falsch, jedenfalls antipaulinisch ist. Paulus konnte wohl sagen, dass das Gesetz dem Menschen für seine ganze Lebenszeit gegeben sei, nicht aber, dass es während seiner ganzen Lebenszeit über ihn herrsche (*κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου*). Denn für den Gläubigen, wie hier gerade dargethan

werden soll, hat ja die Herrschaft des Nomos aufgehört. Er ist nicht mehr *ὑπὸ νόμον* und der *νόμος* ist nicht mehr sein *κύριος*. Es wird demnach das *ζῆν* hier nicht von dem physischen, sondern von dem geistigen Leben zu verstehen sein, und wir haben einen den Worten *ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* 6, 7. analogen Ausspruch. So lange der Mensch lebt, d. i. sein altes, natürliches Leben fortführt, ist er ein Knecht des Gesetzes; erst wenn er geistlich gestorben ist, ist er von der Herrschaft des Gesetzes frei, *ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τοῦ νόμου*. Dem entspricht dann das *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ* v. 4. und das *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες* v. 6., wodurch der Apostel die in unserem Verse allgemein hingestellte Forderung des geistlichen Sterbens näher als Forderung, dem Gesetze abzusterben, präcisirt. So gewinnt auch erst die Berufung auf die Gesetzeskunde seiner judenchristlichen Leser ihren tieferen Sinn. Es ist dies eine Kenntniss, die sie aus der Erfahrung in ihrem früheren Zustande der Gesetzesknechtschaft im Gegensatze zu ihrem gegenwärtigen Zustande der Freiheit in Christo geschöpft haben mussten. Mehrere Ausleger suppliren als Subjekt zu *ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ* nicht *ὁ ἄνθρωπος*, sondern *ὁ νόμος*. Dadurch entsteht allerdings der Vortheil, dass das Gleichniss v. 2. 3. noch genauer correspondirt; doch will der Apostel, wie v. 4. zeigt, hier nicht vom Tode des Gesetzes, sondern vom Tode des Menschen in Beziehung auf das Gesetz reden, und indem er dieses Thema sogleich an die Spitze stellt, ist unsere Auffassung des *ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ* völlig contextgemäss. — V. 2. u. 3. Die meisten neueren Ausleger finden in diesen Versen ein die allgemeine Sentenz v. 1. belegendes Beispiel. Doch einmal war diese Sentenz, wie schon bemerkt, auch ohne erläuterndes Exempel an sich evident genug. Dann aber müssen jene Ausleger selbst zugeben, dass das Beispiel inconvenient, ja hinkend sei. Sollte es v. 1. entsprechen, so hätte umgekehrt gesagt werden müssen: *ἡ γὰρ ὕπανδρος γυνὴ, ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ, τῷ ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ* (sc. *ἡ γυνή*), *κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός*. Endlich ist dann v. 3. eine zufällige und müssige Ausführung des Beispiels, auf welche dennoch in der Anwendung v. 4. das Hauptgewicht gelegt und die Hauptbeziehung genommen ist. Es ist demnach v. 2. u. 3. nicht als Beispiel, welches in unnöthiger und ungeschickter Weise den Satz, dass der Tod das Verhältniss zum Gesetze löse, an einem concreten Falle erweisen würde, sondern nach der früher allgemein recipirten, in neuerer Zeit nur noch von Reiche, Klee, Olshausen und Tholuck festgehaltenen Ansicht als Gleichniss oder Allegorie zu fassen. Einige Interpreten verstanden nun nach dem Vorgange von Augustin unter der *γυνή* die menschliche Seele, unter dem einen *ἀνήρ* die sündhafte Lust, die *παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν*, von denen v. 5. die Rede, den *παλαιὸς ἄνθρωπος*, unter dem *νόμος τοῦ ἀνδρός* das Gesetz, welches den Bund der Seele mit der Sünde befestigt, unter dem andern *ἀνήρ* endlich Christum. Indess einmal hat es doch etwas Fremdartiges und Gezwungenes den *παλαιὸς ἄνθρωπος* dem *ἐγώ*, als den *ἀνήρ* im Verhältniss zur *γυνή*, gegen-

überzustellen; dann aber hätte Paulus nach dieser Auffassung v. 4. schreiben müssen: *καὶ ὑμεῖς θανατωθέντες* (sc. *τῇ ἁμαρτίᾳ*) *διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χρ. ἠλευθερώθητε ἀπὸ τοῦ νόμου*, während er jetzt offenbar vom Tode im Verhältnisse zum Gesetze und nicht vom Tode im Verhältnisse zur Sünde handelt. Er will nämlich nicht darthun, dass wir dadurch vom Gesetze befreit sind, dass wir der Sünde gestorben sind, sondern vielmehr umgekehrt, vgl. v. 5. u. 6., dass wir dadurch, dass wir dem Gesetze gestorben sind, von der Sünde befreit sind. Es ist demnach mit den meisten Interpreten, welche der allegorischen Deutung unserer Verse folgen, nach dem Vorgange des Origenes und Chrysostomus unter der *γυνή* die Gemeinde, unter dem einen *ἀνήρ* das Gesetz, unter dem andern Christus zu verstehen. Das Verhältniss der Gemeinde zu Christo unter dem Bilde der Ehe darzustellen, ist dem Apostel auch sonst geläufig, vgl. 2 Cor. 11, 2. Eph. 5, 32. und Hengstenberg Comment. über die Psalmen. Bd. II. S. 405. Hier haben wir eine treffende und schöne Erweiterung des Bildes, indem der Ehebund zur Darstellung des Verhältnisses des Gesetzesbundes zum Gnadenbunde dient. Die theilweise Umkehrung des Gleichnisses, welche in der Anwendung v. 4. eintritt, hat aber deshalb keine Schwierigkeit, weil in der Wirklichkeit der Tod des Gesetzes identisch ist mit dem Tode des Individuums in Beziehung auf das Gesetz. *γάρ*] entweder begründend: denn, denn also ist es im Gesetze vorgebildet; oder erklärend: nempe, nämlich, weil das aus dem Ehegesetze entlehnte allegorische Beispiel das in Rede stehende Verhältniss des Menschen zum Gesetze erläutert, vgl. Jak. 2, 2. *ὕπανδρος*] marito subjecta d. i. verheirathet. Auch in der klassischen Gräcität kommt der Ausdruck vor, und wird von den LXX für das Hebräische אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ 4 Mose 5, 29 u. s. gebraucht. *τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται*] ist an ihren lebenden Mann gebunden, nur ihm anzugehören verpflichtet. Vgl. *δέδεσαι γυναικί* 1 Cor. 7, 27. und *γυνὴ δέδεται ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς* v. 39. *νόμῳ*] durch das Gesetz, das mosaische nämlich. Er beruft sich auf das Gesetz ihnen als den *γινώσκουσι νόμον* gegenüber. Zwar enthielt das Gesetz kein ausdrückliches Gebot, aber doch eine mittelbare Vorschrift der Art. Denn da nur der Mann das Weib durch einen Scheidebrief von sich entlassen konnte 5 Mos. 24, 1., so folgte, dass das Weib ihrerseits an den Mann auf seine Lebensdauer gebunden war. Dass das Weib auch durch den Scheidebrief von der Verpflichtung gegen den Mann gelöst ward (Kidduschin f. 2, 1.: mulier possidet se ipsam per libellum repudii et per mortem mariti, vgl. 5 Mos. 24, 2 f.) lässt Paulus nicht sowohl deshalb unberücksichtigt, weil er nur die Regel und nicht die Ausnahmefälle ins Auge fasst, als vielmehr, weil es ihm hier nur darauf ankam hervorzuheben, dass das Weib ihrerseits kein Recht habe, so lange der Mann lebt, sich von ihm zu scheiden und zu befreien, an welchem Verhältnisse durch das Recht des Mannes, sich seinerseits vom Weibe frei zu machen, nichts geändert wurde. *κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός*] Der in

der klassischen Gräcität ungebräuchliche Ausdruck καταργεῖσθαι ἀπό τινος findet sich noch v. 6. und Gal. 5, 4. Dem Sinne nach entspricht er dem ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου v. 3., vgl. ἐλευθερωθέντες ἀπό 6, 18. 22., wiewohl er stärker ist, und am besten mit φθείρεσθαι ἀπό 2 Cor. 11, 3. verglichen wird. Man hätte erwartet: κατήργηται ὁ νόμος τοῦ ἀνδρὸς (vgl. 3, 31.) καὶ αὐτὴ ἐλευθέρα ἐστίν. Doch wird in energischer Ausdrucksweise der Begriff der Vernichtung auf die Person selbst übertragen, und durch constructio praegnans καταργεῖσθαι ἀπό für καταργεῖσθαι καὶ χωρίζεσθαι ἀπὸ τοῦ νόμου vernichtet und von dem Gesetze losgerissen werden gesagt, d. i. gänzlich vom Gesetze befreit und bis auf den Grund von ihm gelöst werden. ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός lex ad maritum pertinens, de eo lata, das Gesetz, das auf den Mann sich bezieht, in Beziehung auf ihn gegeben ist. Vgl. LXX Lev. 7, 1.: οὗτος ὁ νόμος τοῦ κριοῦ κτλ. v. 11.: οὗτος ὁ νόμος θυσίας σωτηρίου. 14, 2.: τοῦ λεπροῦ. 15, 3.: τῆς ἀκαθαρσίας u. s. Es ist also nicht wesentlich verschieden von ὁ νόμος περὶ τοῦ ἀνδρός, vgl. LXX Lev. 11, 46.: οὗτος ὁ νόμος περὶ τῶν κτηνῶν καὶ τῶν πετεινῶν κτλ., und der Genitiv drückt, nach Winer III. K. 3. §. 30. 2. b. S. 215., die innere Beziehung entfernterer Art aus. Mannsgesetz d. h. Gesetz, welches das Verhältniss zum Ehemanne festsetzt, nämlich, wie hier aus dem Zusammenhange hervorgeht, in der Form, dass es an ihn bindet. Bengel bemerkt zu τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός, non incommode statuas appositionem: a lege, viro. Obgleich nun diese grammatische Construktion unhaltbar ist, so lässt sich doch sagen, dass Paulus nicht ohne Absicht den Ausdruck ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός (vgl. v. 3. ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου) statt des einfachen ἀπὸ τοῦ ἀνδρός gewählt habe, um darauf anzuspielen, dass das Freisein des Weibes von dem Manne in der geistigen Sphäre, die durch dieses Verhältniss vorgebildet wird, ein Freisein vom Gesetze ist. ἄρα οὖν] s. z. 5, 18. χρηματίσει] Das Verbum χρηματίζω, von χρῆμα abgeleitet, ursprünglich s. v. a. Geschäfte treiben, dann: Staatsangelegenheiten betreiben, bes. Berathschlagungen halten, Antwort und Bescheide auf Anfragen ertheilen, berathen, verordnen, entscheiden. Daher im N. T. von göttlichen Antworten und Entscheidungen, χρηματίζειν = oracula edere, divinitus admonere, edocere, Hebr. 12, 25., das Passivum χρηματίζεσθαι oraculo moneri, oraculum accipere, divinitus admoneri, Matth. 2, 12. 22. Luk. 2, 26. AG. 10, 22. Hebr. 8, 5. 11, 7. (daher Chrysost.: χρηματισμὸς προφητεία ἐστίν. Vgl. Röm. 11, 4. χρηματισμός = oraculum). Aus der Bedeutung: Staatsangelegenheiten betreiben, ein öffentliches Amt verwalten, hat sich dann bei späteren Profanscribenten Polybius und Diodor (χρηματίζει βασιλεύς er nimmt den Königstitel an, lässt sich König nennen), Plutarch (νέα Ἶσις ἐχρημάτισε sie liess sich eine neue Isis nennen), Strabo (ἐχρημάτιζε Καρχηδόνιος) u. A. die Bedeutung entwickelt, χρηματίζω ich führe, nehme an einen Amtstitel, Charakter, Namen, dann einfach: ich heisse. So hier, μοιχαλὶς χρηματίσει sie wird eine Ehebrecherin heissen. Vgl. AG. 11, 26.:

ἐγένετο — χρηματίσαι πρῶτον ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς. Das Futurum *χρηματίσει* steht, weil das, was immer Statt findet, auch als in Zukunft Statt findend gedacht werden kann. *ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ*] wenn sie einem anderen Manne (als Weib) zu eigen geworden sein wird. Vgl. das Hebr. הָיָה לְאִישׁ Ruth. 1, 12. Richt. 14, 20. Ezech. 16, 8. 23, 4. *τοῦ μή*] s. v. a. *ὥστε μή*, vom Erfolge, nicht von der Absicht, vgl. AG. 3, 12. 7. 19. Winer III. K. 4. §. 45. 4. S. 379. — V. 4. *ὥστε*) Folgerungspartikel, *quare, itaque*, demnach, daher. Ueber den folgenden Indicativ vgl. Winer III. K. 4. §. 42. 5. Anmerk. 1, S. 348. Es folgt aber, dass auch sie dem Gesetze getödtet sind durch den Leib Christi, weil durch den Leib Christi das Gesetz getödtet ist, und sie demnach, wie das Weib durch den Tod des Mannes, von der Herrschaft des Gesetzes frei sind. Der Apostel sagt in Rückbeziehung auf v. 1. *ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ*, statt, wie man nach v. 2. u. 3. erwartet hätte, *ὁ νόμος ἐθανατώθη, κατηργήθη*, nicht sowohl um den schwächeren Judenchristen durch jenen härteren Ausdruck keinen Anstoss zu geben, denn 10, 4. sagt er *τέλος νόμου Χριστός*, Eph. 2, 15. *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας*, vgl. Col. 2, 14., als vielmehr, weil er entsprechend 6, 14. nicht von der Aufhebung des Gesetzes, sondern von der Befreiung des Gläubigen vom Gesetze reden wollte. Beides ist freilich unauflöslich verbunden, ja identisch, und deshalb konnte der Uebergang aus der einen Vorstellung in die andere ohne Schwierigkeit gemacht werden. Hätte er aber wie v. 2. u. 3. die rein objective Darstellung gewählt, so konnte der Schein entstehen, als ob die Aufhebung des Gesetzes den Christen, wie das Weib im vorhergehenden Gleichnisse, in seiner Natürlichkeit belasse, und ihm nur die Freiheit biete, ohne innere subjective Veränderung das Gesetzesjoch mit der Herrschaft Christi zu vertauschen. Da übrigens das *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* als *θανατωθέν* zu denken ist, und eben in diesem *σῶμα θανατωθέν* zugleich das Gesetz getödtet ist, vgl. die eben angeführten Stellen des Epheser- und Colosserbriefes, so kann kaum von einer Umkehrung des Gleichnisses die Rede sein, indem der Satz: Ihr seid dem Gesetze getödtet durch den Leib Christi, im Grunde identisch ist mit dem Satze: Da durch den Leib Christi das Gesetz getödtet ist, so seid ihr von demselben befreit. Es findet also nicht sowohl eine Umkehrung, als vielmehr eine Contraction des Gedankens und Ausdruckes Statt. *καὶ ὑμεῖς*] auch ihr, nämlich *ὥσπερ ἡ γυνή* v. 2. 3. *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ*] nicht *ἀπεθάνετε τῷ νόμῳ*, weil nur das *σῶμα θανατωθὲν τοῦ Χριστοῦ* und ihr durch göttliche Gnadenthat Hineinversetztsein in dieses *σῶμα θανατωθέν* der Grund ihrer Befreiung vom Gesetze ist. Ueber den Dativ *τῷ νόμῳ*, dem Gesetze, für das Gesetz getödtet, gestorben, Gegensatz des *γίγνεσθαι* (*ζῆν*) *ἑτέρῳ* vgl. Winer III. K. 3. §. 31. 3. Anmerk. S. 244. *διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*] sc. *θανατωθέντος*, was sich aus *ἐθανατώθητε* von selbst ergänzt, oder auch weil *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ*

Χριστοῦ als contrahirt aus *ἐλευθερώθητε ἀπὸ τοῦ νόμου διὰ τοῦ σώματος θανατωθέντος τοῦ Χρ.* betrachtet werden kann. Dadurch dass der Leib Christi getödtet wurde, durch das Getödtetwerden des Leibes Christi seid ihr dem Gesetze abgetödtet, insofern eben durch jenes Getödtetwerden des Leibes Christi das Gesetz getödtet ist. Der Tod Christi kömmt demnach auch hier als stellvertretender Opfertod in Betracht. Zu *σώματος* vgl. Eph. 2, 15.: *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* und 2, 16.: *ἐν ἑνὶ σώματι.*. Der Ausdruck *σώματος* statt *θανάτου* steht mit plastischer Anschaulichkeit. Die gehorsame Willenshingabe Christi in den Tod ist nicht ausgeschlossen zu denken, vgl. Hebr. 10, 10. Hätten wir übrigens v. 1. nur einen Allgemeinsatz und v. 2. f. das ihn erläuternde Beispiel, so enthielte v. 4. nicht eine Folgerung, sondern eine Anwendung. Dann aber würde er durch *οὕτως*, nicht durch *ὥςτε* eingeleitet worden sein. Wenigstens wenn erklärt wird (vgl. de Wette Römerbr. 4. Aufl. S. 91.): „Daher seid auch ihr getödtet worden dem Gesetze (so dass es über euch als Todte nicht mehr herrscht)“, so ist zu sagen, dass daraus, dass nur der Tod vom Gesetze befreit, gar nicht folgt, dass auch sie gestorben sind, sondern es folgt nur, dass das Gesetz nicht mehr über sie herrscht, vorausgesetzt dass, oder, weil faktisch feststeht, dass auch sie gestorben sind. Also entweder: *οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀπεθάνετε τῷ νόμῳ καὶ διὰ τοῦτο οὐκέτι ὁ νόμος κυριεύει ὑμῶν,* oder *ὥςτε ὁ νόμος οὐκέτι κυριεύει οὐδὲ ὑμῶν, διότι καὶ ὑμεῖς ἀπεθάνετε. εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ*] um einem Andern zu eigen zu werden, Anwendung des *γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ* v. 3. *εἰς τό* final, nicht consecutiv; denn die Aufhebung des Gesetzes ist zu dem Zwecke geschehen, dass sie Christo angehören sollten. *τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι*] Apposition zu *ἑτέρῳ,* steht in Rückbeziehung und Gegensatz zu dem *σῶμα θανατωθέν.* Nicht dem todten, sondern dem auferweckten Christus gehören sie an. Durch den getödteten Christus sind sie dem Gesetze gestorben, der andere Mann, dem sie nun angehören, wird also nicht der getödtete, sondern der auferweckte, der lebendige Christus sein, vgl. 6, 5. Auch dürfte zugleich eine das *ἵνα καρποφορ. τ. θεῷ* vorbereitende Beziehung auf die wirksame Kraft des Auferstandenen, nicht im Tode Verharrenden zu statuiren sein, vgl. 5, 10. 6, 9. *ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ*] giebt den Zweck des *γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ* und den Endzweck des *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ* an. Der Personenwechsel findet sich auch sonst, vgl. 8, 15. Gal. 3, 14. Der Uebergang in die communicative Redeweise der ersten Person Pluralis drückt die Allgemeinheit der Anforderung, Verheissung u. s. f. aus, und ist also verstärkend. Zu *καρποφορήσωμεν* bemerkt Bengel: Fructus respondet proli: nam similitudo est a matrimonio. So auch die Mehrzahl der älteren und neueren Ausleger, welche den *καρπός* von der Ehefrucht der guten Werke verstehen. Da indess diese auch sonst in der Schrift so häufig vorkommende Metapher des *καρπὸν ποιεῖν* Matth. 3, 8. 10. *καρπὸν διδόναι* Mark. 4, 7. *καρπὸν φέρειν* Joh. 12, 24. 15, 2. *καρπὸν ἔχειν* Röm. 1, 13. *καρποφορεῖν* Matth. 13, 23. Mark. 4, 20. 28. Luk. 8, 15. Col. 1, 6. 10. immer vom Acker, Baume, Getraide, Wein-

stock entlehnt ist, auch in unserem Briefe das kurz vorhergehende καρπὸν ἔχειν 6, 22., sowie das gleich folgende καρποφορεῖν τῷ θανάτῳ 7, 5. sich auf die Ackerfrucht bezieht, vgl. überdies Gal. 5, 22. Eph. 5, 9. Phil. 1, 11., so ist kein hinlänglicher Grund vorhanden, hier eine Abweichung von diesem im N. T. ganz constanten Gebrauche des Wortes anzunehmen. Denn die so geläufige Metapher des καρποφορεῖν bedurfte in der That gar keiner besonderen Veranlassung, um in Anwendung gebracht zu werden. Demnach muss selbst sehr zweifelhaft bleiben, ob mit Festhaltung des Tropus vom Acker auch nur eine Anspielung auf den καρπὸς κοιλίας (vgl. Luk. 1, 42) zu statuiren sei. Dagegen aber, dass der καρπὸς κοιλίας hier direkt gemeint sei, spricht ausser dem schon Angeführten auch schon die etwas unzarte Derbheit des Bildes, die noch dazu mit der blossen Andeutung des ehelichen Verhältnisses, welche in dem Ausdrucke εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ liegt, sehr stark contrastiren würde. καρποφορεῖν τινι Jemandem Frucht bringen, d. i. Früchte bringen, die Jemand erntet, die ihm also angenehm sind. Da der Zweck unserer Vereinigung mit Christo darin besteht, dass wir Gott Frucht bringen sollen, so folgt, dass das Gesetz durch Christum nur beziehungsweise aufgehoben ist. Ac tenendum quidem est, sagt Calvin, Paulum eam duntaxat partem, quae propria est Mosis ministerio hic attingere. Nam quatenus decem praeceptis tradidit Deus, quid rectum sit, vitamque nostram instituit, nulla nobis somnianda est Legis abrogatio: quia vigere perpetuo debet Dei voluntas. Itaque diligenter meminerimus, non esse hanc a justitia, quae in Lege docetur, solutionem: sed a rigida exactione et ea, quae inde sequitur, maledictione. Non ergo bene vivendi regula, quam Lex praescribit, abrogata est: sed qualitas illa, quae libertati per Christum partae opponitur, nempe dum summam perfectionem requirit, et quia non praestamus, constringit nos sub aeternae mortis reatu. — V. 5. u. 6. Begründung des ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ. Dieses καρποφορεῖν τῷ θεῷ soll jetzt Statt finden; denn (γάρ) unter dem Gesetze fand nur ein καρποφορεῖν τῷ θανάτῳ Statt v. 5., jetzt aber, nachdem wir vom Gesetze befreit sind, ein δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος v. 6., welches eben seiner Natur nach ein καρποφορεῖν τῷ θεῷ ist. So rechtfertigt sich unsere anfängliche Behauptung, dass wie v. 1—4. unseres Kapitels die Entwickelung der zweiten Hälfte von 6, 14. des οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν, so v. 5. u. 6. eine genauere Darlegung der ersten Hälfte, des ἁμαρτία ὑμῶν οὐ κυριεύσει, oder, wenn man will, der ganzen Sentenz ἁμαρτία ὑμ. οὐ κυρ., ὅτι οὐκ ἐστὲ ὑ. νόμ., ἀλλ' ὑ. χάριν enthalte. Statt des ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί] hätte man nun dem Gedankenzusammenhange nach vielmehr ὅτε γὰρ ἦμεν ὑπὸ τὸν νόμον erwartet, zu dem dann das νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου v. 6. im Gegensatze steht. Deshalb erklärte auch Theodoret ἐν τῇ σαρκί durch ἐν τῇ κατὰ νόμον πολιτείᾳ, und begründete diese Erklärung durch die Worte: σάρκα γὰρ τὰς τῇ σαρκὶ δεδομένας νομοθεσίας ὠνόμασε. Allerdings nun kann εἶναι ἐν τῇ σαρκί nicht ohne weiteres mit εἶναι ὑπὸ τὸν νόμον identisch sein. Doch wird die Beziehung des Ausdruckes auf

das gesetzliche Wesen, soll anders die Redeconformation nicht als eine entschieden ungeschickte und unpassende bezeichnet werden, durch den Zusammenhang gebieterisch gefordert. σάρξ nun ist das alte Wesen der menschlichen Natur im Gegensatze zum neuen Wesen des πνεῦμα. Dasselbe giebt sich aber kund nicht nur in der Herrschaft der sündhaften Lüste und Begierden, sondern eben so sehr in dem Vertrauen auf Abstammung, Beschneidung, äusserliche Prärogative und Gesetzeswerke. Vgl. zu κατὰ σάρκα 4, 1. Die Judenchristen also waren ἐν τῇ σαρκί als sie noch auf jene sarkischen Dinge sich stützten, und das εἶναι ἐν τῇ σαρκί heisst demnach nicht s. v. a. unter dem Gesetze sein, wohl aber s. v. a. im gesetzlichen Stande und Wesen sich befinden. τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν] die Leidenschaften der Sünden d. i. die Leidenschaften, die zu Sünden führen, deren Erfolg die Sünden sind. Vgl. zu εἰς δικαίωσιν ζωῆς 5, 18. τὰ παθήματα sonst in physischer Bedeutung die Leiden, nur noch Gal. 5, 24. im ethischen, auch bei Profanscribenten vorkommenden Sinne die Leidenschaften, an der letzteren Stelle den ἐπιθυμίαις coordinirt. Die παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν können nun aber nicht etwa umgekehrt „die durch die Sünden gewirkten Leidenschaften" sein, weil wohl ἡ ἁμαρτία, nicht aber αἱ ἁμαρτίαι das innerlich wirksame sündhafte Princip bezeichnet. Parallel ist Jak. 1, 15.: ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν. τὰ διὰ τοῦ νόμου] entweder ohne Weiteres nähere Bestimmung von τὰ παθήματα, wie etwa auch 1 Thess. 1, 8.: ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεόν, oder es ist ὄντα, nicht blos φαινόμενα oder γνωριζόμενα, wie, noch dazu ungrammatisch, Chrysostomus will, zu ergänzen. Denn das Gesetz wirkt nicht nur ἐπίγνωσιν ἁμαρτίας, sondern es ist auch δύναμις ἁμαρτίας 1 Cor. 15, 56. Hoc est Legis opus, sagt Calvin, corda nostra magis accendere, ut in tales cupiditates ebulliant. Wie das geschehe, wird v. 7. ff. ausführlicher entwickelt. Die durchs Gesetz vermittelten (διά), sind die durchs Gesetz aufgeregten und in Wirksamkeit gesetzten παθήματα. ἐνηργεῖτο] waren wirksam, Medium, nicht Passivum, welches im N. T. niemals vorkommt. Von Personen gebraucht Paulus stets das Aktivum ἐνεργεῖν 1 Cor. 12, 6. Gal. 2, 8. 3, 5. Eph. 1, 11. 20. 2, 2. Phil. 2, 13., von Sachen das Medium ἐνεργεῖσθαι 2 Cor. 1, 6. 4, 12. Gal. 5, 6. Eph. 3, 20. Col. 1, 29. 1 Thess. 2, 13. 2 Thess. 2, 7. vgl. Jak. 5, 16. dagegen Matth. 14, 2. Mark. 6, 14. Bei Profanscribenten kommt das Medium nicht vor. Aus 1 Cor. 12, 11. lässt sich demnach nach diesem constanten paulinischen Gebrauche ein Argument für die Persönlichkeit des heil. Geistes entnehmen. ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν] Die μέλη als Theile des σῶμα, vgl. zu 6, 12., sind hier in demselben Sinne wie 6, 13. 19. gesetzt, weshalb Melanchthon mit Recht bemerkt: Quod autem dicit affectus peccatorum per legem excitatos, efficaces fuisse in membris nostris intelligit de dubitatione, indignatione adversus Deum, desperatione. Nur dass die sinnlichen Lüste eben so wenig auszuschliessen sind. εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ] Die Früchte sind eben die sündhaften Thaten, welche den Tod bringen, vgl. 6, 21. 23. und Jak. 1, 15.: ἡ δὲ

ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον. εἰς τό ist, entsprechend dem *ὥςτε* v. 6., *ἐκβατικῶς* nicht *τελικῶς* zu fassen. Ueber *θάνατος* vgl. zu 6, 16. 21. 23. Was übrigens hier speciell von den Judenchristen gesagt ist, kann auch, wenn schon nur in untergeordneter und analoger Weise, auf die Heidenchristen angewendet werden, und zwar auf alle Heidenchristen, nicht etwa nur auf diejenigen unter ihnen, welche früher zu den *proselytis portae* gehörten. Denn auch das Gewissensgesetz, welches die Heiden nach 2, 14. als Surrogat des mosaischen Nomos besassen, regte die Lüste des Fleisches auf. Es war gleichsam eine Ausstrahlung des göttlichen, geoffenbarten Gesetzes, in welcher das letztere seine Wirksamkeit auch im natürlichen Menschenleben bethätigte. Darum kann hier das Gewissensgesetz als unter dem Nomos subsumirt und wie in seinen Culminationspunkt zusammengefasst gedacht werden. Auch insofern aber konnte das in unserem Abschnitte Gesagte auf die Heidenchristen Anwendung erleiden, als sie, wären sie nicht Christi geworden, hätten unter den Nomos treten müssen, da es eine dritte Offenbarungsform weder giebt, noch geben kann. — *νυνί*] steht als adverbium temporis dem *ὅτε* v. 5. gegenüber. Eben so *νυνί* 6, 22. im Gegensatz zu dem *ὅτε* v. 20. *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου*] Theophylact: *ἀπελύθημεν, ἠλευθερώθημεν.* Vgl. das *κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός* v. 2. *ἀποθανόντες*] Dies die handschriftlich am meisten beglaubigte, von fast allen neueren Editoren und Interpreten gebilligte Lesart. Die lectio recepta *ἀποθανόντος* ist eigentlich nur eine durch Bezas Missverständniss der Erklärung des Chrysostomus in den Text gekommene Conjektur. Die Verbindung des *κατειχόμεθα* mit dem Vorhergehenden würde dadurch allerdings erleichtert, dass aber der *νόμος* als *ἀποθανών* dargestellt wird, würde der v. 4. genommenen Wendung widersprechen. Die nur occidentalische Lesart *τοῦ θανάτου* ist gleichfalls nur als erleichternde Correktur zu betrachten. Der *νόμος* ward mit Rücksicht auf v. 5., wo als sein Erfolg der *θάνατος* angegeben war, als *νόμος τοῦ θανάτου* bezeichnet, indem man auch das *ἀποθανόντες* nicht von dem geistlichen Sterben in Beziehung auf das Gesetz, sondern fälschlich von dem durch das Gesetz bewirkten Tode, der Unseligkeit, verstand. Das *νυνὶ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες*, so dass *ἀποθανόντες* den Modus des *κατηργήθημεν* angiebt, ist dem Sinne nach identisch mit dem *ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ* v. 4, weshalb auch die Verbindung von *ἐν ᾧ* mit *τοῦ νόμου* leichter erscheint, als die mit einem nach *ἀποθανόντες* etwa zu ergänzenden *ἐκείνῳ* oder *τούτῳ* (Neutr.) Vgl. Winer III. K. 2. §. 23. 2. S. 184. Anm. Zu *ἀποθανόντες* vgl. Gal. 2, 19.: *ἐγὼ γὰρ δια νόμου νόμῳ ἀπέθανον.* Col. 2, 20.: *εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου. κατειχόμεθα*] wie der Gefangene im Gefängnisse, vgl. Gal. 3, 23.: *ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι.* 4, 3. auch Röm. 11, 32. *ὥςτε*] so dass, Folge der Befreiung vom Gesetze. *δουλεύειν ἡμᾶς*] wie sich von selbst versteht *τῷ θεῷ* vgl. 6, 22. Eben so versteht sich von selbst, dass das *δουλεύειν ἐν παλαιότητι γράμματος* ein *δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ* ist, vgl. 6, 17. 20., weshalb auch weder *τῷ*

θεῷ, noch τῇ ἁμαρτίᾳ ausdrücklich hinzugefügt zu werden brauchte. ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος] vgl. 2, 29. 2 Cor. 3, 6. Aus der letzten Stelle geht hervor, dass πνεῦμα hier das πνεῦμα θεοῦ selbst ist, nicht etwa nur der vom Geiste Gottes erneute Menschengeist, was πνεῦμα sonst wohl bedeuten kann. γράμμα ist das Gesetz, insofern es, so lange es nicht durch den Geist Gottes dem Menschen ins Herz geschrieben ist, ihm nur als äusserlicher, todter und tödtender Buchstabe gegenüber steht. Die καινότης könnte nun auf das πνεῦμα bezogen werden, so dass καινότης πνεύματος ein energischerer Ausdruck für καινὸν πνεῦμα wäre, vgl. 6, 4.: καινότης ζωῆς. Indess kann das πνεῦμα doch nur καινόν genannt werden, insofern es einen neuen Lebenszustand begründet, auch wird sonst nur der ἄνθρωπος oder die κτίσις, nicht das πνεῦμα mit diesem Prädicate belegt. Deshalb ist es vorzuziehen, die καινότης von diesem neuen Zustande des Menschen selbst zu fassen, welchen das πνεῦμα bedingt und wirkt, und dem entsprechend die παλαιότης von dem früheren Lebenszustande, der unter dem Einflusse des γράμμα sich gebildet hatte, von der inneren und äusseren Verfassung des παλαιὸς ἄνθρωπος zu verstehen. Luther also richtig: „also dass wir dienen im neuen Wesen des Geistes, und nicht im alten Wesen des Buchstaben.“ Dass dieses alte Wesen ein sündliches, jenes neue Wesen ein heiliges ist, ergiebt sich sowohl aus dem Charakter der dasselbe wirkenden Prinzipe, wie aus dem Zusammenhange der Entwickelung von selbst. ἐν bezeichnet die Sphäre, das Element, in welchem das δουλεύειν Statt findet, und ist natürlich auch auf παλαιότητι zu beziehen.

Bei der Entwickelung der Lehre von der rechtfertigenden und heiligenden Gnade Gottes in Christo, welche den Apostel bisher beschäftigte, hatte er fortwährend, wenn auch meist nur in kurzen Sentenzen, Rücksicht auf den mosaischen Nomos genommen, und wiederholt die Unfähigkeit desselben, Gerechtigkeit, Heiligung und Leben zu bewirken, behauptet, ja vielmehr umgekehrt das Gesetz als ein die Sünde, den göttlichen Zorn und den Tod vermittelndes Prinzip bezeichnet. Seine Gnadenlehre stand im durchgehenden Gegensatze zur Gesetzeslehre. So lesen wir 3, 20., dass der νόμος nicht rechtfertige, weil er ἐπίγνωσιν ἁμαρτίας bringe, dass demnach die vor Gott geltende Gerechtigkeit χωρὶς νόμου offenbaret sei v. 21. Eben so 4, 15. dass der νόμος Zorn wirke, weil er παράβασιν zur Folge habe; 5, 20. dass er gegeben sei, um das παράπτωμα zu steigern; 6, 14. dass mit seiner Herrschaft auch die Herrschaft der Sünde gebrochen sei. Mit einer solchen scheinbar herabsetzenden Aeusserung über das Gesetz hatte er nun auch die eben erläuterte Perikope unseres siebenten Kapitels geschlossen. Was der Apostel daselbst v. 5. u. 6. gesagt, veranlasst ihn nunmehr zu der folgenden, in der That nothwendig gewordenen Apologie des Gesetzes, in der er den Nomos von der Schuld seiner verderblichen Wirkungen losspricht und dieselben lediglich der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur in Rechnung bringt. Dies die Tendenz der jetzt folgenden Entwickelung v. 7—25. Der Apostel gebraucht die erste Person, er lässt also seine eigene Erfahrung reden,

doch ist in derselben (mag man das rhetorische σχῆμα nun κοίνωσις, κοινοποιΐα, ἰδίωσις oder μετασχηματισμός 1 Cor. 4, 6. nennen) die allgemeine Menschheitserfahrung dargestellt. Denn sollten blos seine individuellen Seelenzustände geschildert werden, ohne dass wir zu einer verallgemeinernden Beziehung derselben berechtigt wären, so würde solcher Schilderung alle Beweiskraft abgehen, da es ja dann völlig ungewiss bliebe, ob das Gesetz stetig solche Wirkungen ausübe, wie er sie einmal und zufällig erfahren hatte. Dass aber umgekehrt Paulus hier mit Ausschluss seiner eigenen Erfahrung nur die allgemeine Menschheitserfahrung oder die des jüdischen Volkes unter dem Gesetze schildere, ist, abgesehen von allen anderen Inconvenienzen, schon deshalb undenkbar, weil der Apostel, wie sein Leben, seine Schriften und die Sache selbst bezeugt, die hier geschilderten Zustände ja wirklich durchgemacht hatte, und sie mit einer Lebendigkeit schildert, wie nur die Erinnerung an vergangene oder die Anschauung noch gegenwärtiger Erlebnisse sie bewirken kann*). Imprimis in rebus spiritualibus, sagt Melanchthon, prodest Sanctorum experientiam nosse, ut ex eorum exemplis agnoscamus vim verbi et opera Dei. — Se ergo in exemplum sistere voluit Apostulus, bemerkt Calvin, partim ἐνεργείας ergo, siquidem illustrior fiat exemplis oratio, partim πιθανολογίας gratia. Nihil enim loqui se ostendit, nisi quod sensu atque experientia suapte compertum habeat. Tunc enim utilissime docetur, cum in se quisque descendens doctrinae vivum experimentum ex se ipso capere potest. Richtig schon Theodor. Mopsv. z. v. 8.: τὸ ἐν ἐμοὶ ὅτε λέγει, τὸ κοινὸν λέγει τῶν ἀνθρώπων, und Theophyl. z. v. 9.: ἐν τῷ οἰκείῳ δὲ προςώπῳ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν λέγει. Fragen wir nun aber, von welcher Periode seines Lebens der Apostel in unserem Abschnitte handelt, so ist wohl unzweifelhaft und eigentlich auch von allen Auslegern zugestanden, dass v. 7—13. sich nur auf den gesetzlichen Zustand des Unwiedergeborenen beziehen könne. Wir betrachten demnach zuvörderst den Inhalt dieser Verse und nehmen die Frage, welches Stadium des inneren Lebens v. 14—25. beschrieben sei, erst nachher auf.

V. 7. *Τί οὖν ἐροῦμεν*] vgl. 3, 5. 6, 1. auch 4, 1. ὁ νόμος ἁμαρτία;] Ist das Gesetz Sünde? Die meisten Ausleger statuiren eine metonymia effectus pro causa, = ist das Gesetz Ursache

---

*) Jener Auffassung des Grotius (Apostolus autem hic sub prima persona describit Hebraeum genus quale fuit ἐπὶ τὸ πολὺ primum ante legem, deinde post legem.), welche Calov eine glossa Pelagiana, Sociniana et Arminiana nennt, sind in neuerer Zeit Reiche, (welcher sogar v. 15 ff. in dem doppelten ἐγώ „den empirischen, sündlichen Juden, wie er in Erfahrung und Geschichte erscheint, und als solcher das Böse thut, von dem idealen, sündenfreien Juden, wie er hätte sein können und sollen, der als solcher jenes Böse missbilligt“, unterschieden findet,) und Fritzsche beigetreten. Die gründliche Widerlegung derselben s. bei Tholuck Comment. Neue Ausarbeitung. S. 349 ff.

der Sünde? mit Vergleichung von Gal. 2, 17.: *ἁμαρτίας διάκονος*, und Berufung auf Micha 1, 5.: מִי־פֶשַׁע יַעֲקֹב הֲלוֹא שֹׁמְרוֹן „Wer ist der Urheber der Uebertretung Jakobs? Ist es nicht Samaria?“ Doch abgesehen davon, dass dort der Ausdruck poetisch ist und wir in diesem Sinne an unserer Stelle doch wenigstens *ὁ νόμος ἁμαρτία μοι γίνεται;* erwartet hätten, so konnte Paulus auch nicht wohl ohne Weiteres und im Allgemeinen negiren, dass das Gesetz Ursache der Sünde sei, da es nach seiner eigenen Darstellung wenn auch nicht bewirkende, doch veranlassende Ursache derselben ist. Deshalb haben einige neuere Ausleger nach dem Vorgange von Tittmann de synonymis in N. T. Lib. 1. p. 46. (manifestum est, in verbis: *ὁ νόμος ἁμαρτία; ἁμαρτίαν* non esse incitamentum ad peccatum, sed quod per se pravum et vitiosum est) mit Recht *ἁμαρτία* im Sinne von *ἁμαρτωλός*, *κακός* (Abstr. pro concr.) genommen. Ist das Gesetz Sünde? d. i. etwas, dessen Wesen sündhaft, unsittlich an sich ist? Denn es liegt die Voraussetzung nahe, dass, bei der Gleichartigkeit der Ursache und der Wirkung, dasjenige, was die Sünde veranlasst, auch selber sündhaft sei. Das Abstraktum *ἁμαρτία* statt *ἁμαρτωλός* (2 Cor. 5, 21. 1 Joh. 4, 10.) ist dann wegen des gleich folgenden *ἁμαρτίαν* gewählt. Für diese Erklärung spricht auch der Gegensatz *ὁ νόμος ἅγιος* = *οὐχ ἁμαρτωλός* v. 12. Allerdings aber scheint nur insofern gedacht werden zu können, dass das Gesetz selbst Sünde sei, als es etwa Schuld sein könnte an der Sünde, die es veranlasst, indem es den an sich sündlosen Menschen absichtlich und heimtückisch zu Falle bringt; denn die Voraussetzung, dass das Gesetz etwa deshalb Sünde sei, weil es das Unrechte statt des Rechten gebiete, oder die Sünde lohne, statt sie zu strafen, würde zu sehr der allgemein anerkannten Idee des Gesetzes widersprechen. Darum dürfte die vermittelnde Auffassung Calvins: Quum autem rogat, an peccatum sit: intelligit, an peccatum sic generet, ut illi imputari ejus culpa debeat, und Bengels: num lex est peccatum, sive causa peccati peccaminosa, die richtigste sein. Das Gesetz wäre selbst Sünde, wenn es direkte Ursache der Sünde wäre. Dies arge Missverständniss weiset nun der Apostel, wie gewöhnlich, durch sein *μὴ γένοιτο*] vgl. zu 3, 4. zurück. *ἀλλά*] nicht = aber freilich, sondern = imo, vielmehr, oder = sondern. Es führt das Gegentheil dessen ein, was in *μὴ γένοιτο* geleugnet worden war. Dasjenige nämlich, was die Bestimmung hat, die Sünde aufzudecken und kundzuthun, kann nicht selbst heimtückische und schuldbare Ursache der Sünde sein. *ἁμαρτία μὲν οὐκ ἔστι, φησὶ, γνωριστικὸς δὲ ἁμαρτίας*, Theophyl. *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων*] ich kannte die Sünde nicht. Die *ἁμαρτία* ist hier natürlich, wie schon das gleich folgende erklärende *τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν* erweist, vgl. v. 8. 9. 11. 13. 14., die Sünde als innerliches Princip, nicht die Sünde als That, denn die Thatsünde war ja schon vor dem Gesetze bekannt. Ich kannte die Sünde nicht, ist aber nicht direkt zu erklären: Ich wusste nicht, dass die Sünde Sünde sei, denn der Apostel sagt nicht *οὐκ ᾔδειν τὴν ἁμαρτίαν εἶναι ἁμαρτίαν;* son-

dern der Mensch kennt überhaupt die Sünde nicht, eben weil er nicht weiss, dass die Sünde Sünde ist, d. h. vor der Offenbarung durch das Gesetz ist ihm der Charakter und das Wesen der Sünde unbekannt, weil er den ihm einwohnenden Sündenhang nur für erlaubte, gottgeschaffene Neigung hält. In der Apodosis ist, wie öfter, vgl. Joh. 8, 39. 9, 33. 19, 11. AG. 26, 32. das ἄν (οὐκ ἔγνων statt des gewöhnlichen οὐκ ἂν ἔγνων) mit Nachdruck weggelassen. Ich kannte die Sünde nicht = ich hätte sie sicherlich nicht kennen gelernt, entsprechend dem Lateinischen non cognoram. Vgl. Kühner Ausf. Gramm. d. griech. Spr. Th. II. S. 556. §. 821. 1. Doch ist der Nachdruck, welcher in dieser Wendung liegt, in der späteren Gräcität, in welcher die Auslassung des ἄν immer häufiger wird, nicht überall beabsichtigt. Vgl. Winer III. K. 4. §. 43. 2. S. 353. εἰ μὴ διὰ νόμου] sc. ἔγνων αὐτήν. Der Nomos ist auch hier das mosaische Gesetz, wie, wenn es noch eines Beweises bedürfte, das ausdrückliche Citat aus dem Dekaloge οὐκ ἐπιθυμήσεις darthut. Um die Rechtfertigung des mosaischen Gesetzes handelt es sich ja in diesem ganzen Abschnitte, mit ihm ist aber allerdings auch von selbst das Gewissensgesetz in allen seinen analogen Wirkungen gerechtfertigt. τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν] denn ich wüsste ja nichts von der Lust. τε γάρ denn — ja ist stärker als das einfache γάρ. Herrmann bemerkt zu einem ähnlichen τε γάρ in Sophokles Trachin. v. 1015.: τε illud non copulat, sed lenius affirmat quam τοί, unde natum est, ut Germanice per ja vel wohl exprimi possit. Die ἐπιθυμία bedeutet hier natürlich nicht den gottgeschaffenen, naturgemässen Trieb, die vernünftige ὄρεξις an sich, sondern ihre Verkehrung in der gottwidrigen, bösen Lust. Von dem Vorhandensein der letzteren weiss der Mensch so lange nichts, bis das Gesetz ihm das Verbot derselben als auch ihn verpflichtend innerlich entgegengestellt. Bis dahin weiss er wohl, dass Lust in ihm vorhanden ist, aber nicht, dass diese Lust böse ist. Zwar sagt auch hier der Apostel nicht direkt οὐκ ᾔδειν τὴν ἐπιθυμίαν εἶναι κακήν, sondern einfach τὴν ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν, doch läuft unter Voraussetzung, dass mit dem Ausdrucke ἐπιθυμία eben die ἐπιθυμία κακή gemeint sei, der Sinn auf dasselbe hinaus. Denn eben indem der Mensch bis zum Eintreten des Verbotes nicht weiss, dass die Lust, die in ihm vorhanden ist, böse ist, kennt er den specifischen Charakter und das eigentliche Wesen der ἐπιθυμία überhaupt nicht, weiss er nichts von der bösen Lust. Die apostolische Behauptung wird durch die Erfahrung bestätigt. Das Staatsgesetz richtet nur die That, das philosophische Moralgesetz nur die Einstimmung des Willens. Nur der geoffenbarte Nomos, eben weil er πνευματικός ist vgl. v. 14., richtet auch die böse Lust und Neigung selber. Die vorliegende paulinische Sentenz widerlegt aber eben so sehr die katholische Lehre, dass die böse Lust der Wiedergeborenen, als die freilich gleichberechtigte rationalistische Meinung, dass auch die böse Lust der Unwiedergeborenen an sich nicht Sünde sei. Ist die böse Lust verboten, so ist sie auch Sünde, und ist sie im Unwiedergeborenen Sünde, auch wenn er es nicht weiss, so wird sie um so mehr im Wieder-

geborenen Sünde sein, da er es weiss. Es kann nun die ἐπιθυμία mit der vorhergehenden ἁμαρτία identisch genommen werden, doch wird sie wohl genauer (vgl. v. 8.: ἡ ἁμαρτία — κατειργάσατο — ἐπιθυμίαν) als die unmittelbarste Wirkung und erste Erscheinungsform der nur als zu Grunde liegendes Princip gedachten ἁμαρτία gefasst. Ἁμαρτία, peccatum, sagt Bengel, est quasi materia peccans, ex qua omnis morbus et paroxismus concupiscentiae. Und: Penitior et reconditior est ἡ ἁμαρτία, peccatum: ἡ ἐπιθυμία, concupiscentia, magis in sensum incurrit, eademque peccatum prodit, ut fumus ignem *). In dem Vorhandensein der ἐπιθυμία lerne ich das Vorhandensein der ἁμαρτία kennen, daher kannte ich die Sünde nicht, denn (γάρ) ich kannte die Lust nicht ohne das Gesetz. Die γνῶσις ἁμαρτίας, von der hier die Rede ist, ist nun aber nicht absolut identisch mit der ἐπίγνωσις ἁμαρτίας 3, 20.; sie ist vielmehr nur die erste Vorstufe der letzteren. Denn es reicht zur vollendeten Sündenerkenntniss nicht hin, zu wissen, dass die Lust böse sei, sondern man muss auch wissen, dass sie der natürlichen, menschlichen Kraft unüberwindlich sei. Diese letztere Erkenntniss vgl. v. 13. ist das Resultat eines an die erstere Erkenntniss anknüpfenden, inneren Processes, wie er v. 8—12. geschildert wird. εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν] nämlich 2 Mos. 20, 17. οὐκ ἐπιθυμήσεις] Das Futurum, der alttestamentlichen Gesetzessprache entsprechend gewählt, sieht das Gebot schon als in Zukunft erfüllt an, und ist demnach nachdrücklicher befehlend als der Imperativ. Vgl. Winer III. K. 4. §. 44. 3. S. 364. Paulus führt hier nicht die in der betreffenden Stelle des Exodus specialisirten Objekte der Lust an, weil es ihm auf die Begierde überhaupt, auf die böse Lust im Allgemeinen ankömmt. Auch war ja nicht die Meinung jener Specialisirung, die Begierde zu den nicht specialisirten Objekten als erlaubt darzustellen. Wir sehen aber, wie der Apostel das οὐκ ἐπιθυμήσεις als den innersten Kern und das Centrum des gesammten Gesetzes betrachtet, ähnlich wie der Herr das ihm entsprechende positive ἀγαπήσεις Matth. 22, 37. vgl. Röm. 13, 10. Und wirklich wird die That im Grunde ja nur durch die gute oder böse Lust zur wahrhaft guten oder bösen That. Die Ethik der Bibel steht im contradiktorischen Gegensatze zur Kantischen Moral. Unter der ἐπιθυμία ist aber hier nicht etwa nur die sinnliche Begierde, sondern eben so sehr, ja vornehmlich die ἔχθρα εἰς θεόν und die φιλαυτία begriffen. — V. 8. Der Hang zur Sünde wird aber so wenig durch das Verbot der bösen Lust erstickt, dass er vielmehr, weil er trotzig und dem Gesetze unüberwindlich ist, daran Anlass nimmt, nun erst recht in allerhand böse Lust und Begierde auszubrechen. Eine unerschütterlich gewisse, psychologische Thatsache, die der Mensch leichter wegräsonniren und wegdisputiren, als wegschaffen kann. ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς] Man sagt sonst nur ἀφορμὴν λαμβάνειν

*) Umgekehrt fasst Jakobus 1, 15. die ἁμαρτία als die sündhafte That, deren Ursache die ἐπιθυμία ist.

ἐκ, παρά, ἀπό nicht διά τινος. Deshalb lassen mehrere neuere Ausleger ἀφορμ. δὲ λαβ. ἡ ἁμ. absolut gesetzt sein, und verbinden διὰ τῆς ἐντολῆς mit dem folgenden κατειργάσατο. Doch wäre dann die angemessenere Wortstellung gewesen: κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν δια τῆς ἐντολῆς, während auf dem voraufgestellten διὰ τῆς ἐντολῆς ein nicht zu rechtfertigender Nachdruck ruht. Dasselbe Verhältniss findet v. 11. Statt; während das v. 13. voraufgestellte διὰ τοῦ ἀγαθοῦ wirklich einen besonderen Accent hat. Es wird demnach dennoch die auch nach dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden näher liegende Verknüpfung von διὰ τῆς ἐντολῆς mit ἀφορμὴν λαβοῦσα, wenn sie sich nur grammatisch rechtfertigen lässt, den Vorzug verdienen. Die Wahl der Präposition διά dürfte dann aber so zu erklären sein, dass dadurch der Vorwurf noch mehr vom Gesetze entfernt und der Sünde zugeschoben werden sollte. Der Nomos gab nicht sowohl Veranlassung zur Sünde, als vielmehr die Sünde durch sein Auftreten, unter seiner unschuldigen Vermittelung (διά), Anlass nahm, sich selbst zu äussern, ihr eigenes Wesen zu manifestiren. Deshalb ziehen wir auch vor, ἀφορμὴν λαμβάνειν durch Anlass nehmen, nicht durch Anlass empfangen, bekommen, zu interpretiren. Denn das Anlass Bekommen würde direkter auf das Anlass Geben von Seiten des Nomos hinweisen. Die ἐντολή das Gebot oder hier vielmehr das Verbot (nämlich das οὐκ ἐπιθυμήσεις) verhält sich zum νόμος, wie die pars zum totum. Vgl. Eph. 2, 15.: ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν. Praeceptum, bemerkt Bengel, pars est legis, addita expressiore connotatione virtutis coactivae, quae coercet, injungit, urget, prohibet, minatur. κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν] brachte jegliche Begierde in mir zu Wege. κατεργάζεσθαι kräftig wirken, stärker als ἐργάζεσθαι, wie 4, 15. 5, 3. Vgl. zu 2, 9. Das Wirken der Begierde besteht aber in der Steigerung der schon vorhandenen und durch den Nomos energisch werdenden Begierde. πᾶσα ἐπιθυμία jegliche Begierde, Begierde jeglicher Art. 1, 18. 29. Eph. 4, 31. Denn das allgemeine οὐκ ἐπιθυμήσεις trifft eben jede einzelne, concrete ἐπιθυμία und regt sie an, desto stärker hervorzubrechen. ὅταν τινὸς ἐπιθυμῶμεν, εἶτα κωλυόμεθα, αἴρεται μᾶλλον τῆς ἐπιθυμίας ἡ φλόξ. Chrysostomus. Zur Sentenz unseres Verses vgl. Sprüchw. 9, 17. 20, 17., so wie das bekannte Ovidische Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata und das Horatianische Audax omnia perpeti Gens humana ruit in vetitum nefas. Das Heidenthum erkannte, dass durch das Verbot die Begierde zur gesetzwidrigen That entzündet werde, und dass das Vollbringen dieser That strafbar sei; die Schrift aber bezeichnet schon das Entzündetwerden der bösen Begierde selber als sündhaft. χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά] sc. ἐστίν nicht ἦν, was der Apostel hätte hinzufügen müssen. Die Sentenz ist allgemein. So lange das Gesetz mit seinem Lustverbote nicht in das Gewissen des Menschen eintritt, ist die Sünde todt, d. h. sie schläft gleichsam, indem sie nicht so in Begierden wüthet, wie wenn sie durch das Gesetz aufgeregt wird. Sie fliesst ruhig dahin, bis ihr ein Damm entgegengesetzt wird, den sie brausend überschreitet. Vgl. 1 Cor. 15, 56.: ἡ δύναμις τῆς ἁμαρ-

τίας ὁ νόμος. Auch hier bezeichnet νόμος nicht das Sittengesetz überhaupt, sondern den mosaischen Nomos, denn nur er enthält das Verbot der ἐπιθυμία an und für sich selber. Die Erklärung unseres Verses von der Erkenntniss der Sünde (Detexit in me omnem concupiscentiam: quae dum lateret, quodammodo nulla esse videbatur. Calvin.) ist offenbar gezwungen und unhaltbar. — V. 9. u. 10. ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ] Es fragt sich, welche Periode in seinem Leben der Apostel mit diesen Worten charakterisire? Melanchthon z. St. unterscheidet einen dreifachen Status des Menschen, den status securitatis, den status sub lege und den status regenerationis. In den Worten χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. Ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ, schildere Paulus den ersten, von da bis v. 13. den zweiten, von v. 14. an den dritten Grad des inneren Lebens. Im Stande der Sicherheit lebe der Mensch entweder ohne Rücksicht auf das göttliche Gesetz ungezügelt seinen Lüsten, oder meine in heuchlerischer Scheingerechtigkeit durch äussere Gesetzeswerke gerecht zu sein vor Gott. In dieser letzteren Verfassung habe sich Paulus während seines Pharisäerthumes befunden. Er habe damals ohne Gesetz gelebt, weil das Gesetz ihn noch nicht erschreckte, noch nicht anklagte. Lex enim tunc vere lex est, cum judicat, et terret, non cum est in parietibus scripta. Ita Paulus hic dicit, se sine lege vixisse, hoc est: se fuisse securum, cum arbitraretur, se legi satisfacere, quia habebat hypocrisin externorum operum. So die meisten älteren lutherischen und reformirten Ausleger, Calov, Carpzov, Bengel, Calvin, A. Es müsste dann der in den Worten ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς u. s. w. geschilderte Zustand mit dem Momente beginnen, wo der Herr dem Apostel erschien, und wenn auch noch nicht die Wiedergeburt, doch die derselben voraufgehende Busse durch Enthüllung des wahren Wesens des Gesetzes in ihm wirkte, wie z. B. Luther sagt in der ersten Disputation wider die Antinomer Thes. 34.: Paulus wird erstlich durchs Gesetz zur Erden geschlagen, da er hört die Stimme, die zu ihm sprach: „Saul Saul, was verfolgst du mich?“ Folgends ward er durchs Evangelium lebend gemacht, da der Herr zu ihm sprach: „stehe auf u. s. w.“ Act. 9. Doch glauben wir, dass diese Auffassung in nicht unbedeutende, sowohl exegetische, als psychologische Schwierigkeiten verwickelt. Denn einmal ist es nicht wahrscheinlich, dass Paulus sein Leben im Pharisäerthume als ein ζῆν χωρὶς νόμου bezeichnet haben sollte, da er den ganz gleichen Zustand als ein διώκειν νόμον δικαιοσύνης Röm. 9, 31., als ein εἶναι ὑπὸ νόμον 1 Cor. 9, 20. Gal. 4, 5. 21., als ein ὑπὸ νόμον φρουροῦσθαι συγκεκλεισμένους Gal. 3, 23. charakterisirt; vgl. auch Phil. 3, 6. Dann aber enthält doch v. 7—13. unseres Kapitels offenbar eine nähere Ausführung von v. 5., an welcher letzteren Stelle unzweifelhaft nicht von dem gesetzlichen Zustande nach, sondern vor der Erscheinung und Offenbarung Christi die Rede ist. Was nun ferner den religiösen Entwickelungsgang Pauli betrifft, so gehörte er gewiss nicht zu derjenigen Klasse von Pharisäern, welche ohne einen Eindruck von der Innerlichkeit, der Heiligkeit und Unverletzlichkeit des göttlichen Gesetzes in ihr Gemüth aufgenommen zu

haben, nur mit einer oberflächlichen Scheingerechtigkeit vor Gott und Menschen zu glänzen suchten. Vielmehr müssen wir annehmen, dass auch er, schon vor seiner Bekehrung zum Herrn, die unbedingte Verbindlichkeit des Gebotes der reinen Gottesliebe, so wie des Verbotes der bösen Lust anerkannte, und demselben nachzukommen eifrigst bestrebt war. Dabei ging er aber von der irrthümlichen Voraussetzung aus, dass er das Gesetz Gottes aus eigener Kraft zu erfüllen, die verbotene Neigung auszurotten und zu überwinden, und durch vollkommenen Gehorsam sich Gottes Wohlgefallen zu erwerben im Stande sei. Da musste er nun erfahren, wie die Begierde durch das Verbot nur noch mehr gereizt und entzündet, und so ihm Zorn statt Wohlgefallen, Tod statt Leben zu Wege gebracht ward. Die äussere Geschichte seines Volkes spiegelte sich bei ihm in seinem inneren Leben wieder. Israel unter das Gesetz gethan, ward durch seinen fortwährenden Widerstreit wider das Gesetz ein Volk von Uebertretern, welches demgemäss auch die fortgehenden Gerichte des Herrn erfuhr. Doch machten solche Erfahrungen den Pharisäer Paulus an seiner Voraussetzung nicht irre. Er hoffte dennoch im Vertrauen auf das, was er durch seine sittlichen Anstrengungen schon erreicht zu haben glaubte, endlich noch ans Ziel der Zufriedenstellung und Ueberwindung des göttlichen Gerichtes, so wie der Vollkommenheit des Lebens zu gelangen. Denn wenn das Gesetz Gottes mit der unwiedergeborenen Natur des Menschen zusammentrifft, übt es wohl seine gebietende und schreckende Wirksamkeit auf ihn aus, macht ihn zum *παραβάτης νόμου,* erweiset sich ihm als *δύναμις ἁμαρτίας,* und bringt ihm *ὀργήν, κατάραν* und *θάνατον,* es vermag aber dennoch seinen Stolz nicht zu brechen, ihm nicht die Einbildung zu benehmen, dass er zuletzt noch als Sieger das Feld behalten werde, ihn nicht zur wahren und vollendeten *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* zu führen. Diese demüthigende Wirksamkeit übt das Gesetz erst dann aus, wenn der Geist Gottes dem Menschen das Verhältniss der sarkischen Beschaffenheit seiner Natur zum pneumatischen Wesen des Nomos innerlich klar macht, ihm neben der Erkenntniss der Strafbarkeit auch die Einsicht in die Unüberwindlichkeit der in ihm wohnenden bösen Lust und Neigung vermittelt, und ihm so den geängsteten Geist und das zerschlagene Herz giebt, in welchem die Lust zur Sünde erstirbt, statt aufzuleben. Erst dann lernt er von dem Vertrauen auf Gesetzeserfüllung als einem vermeintlichen Mittel der Rechtfertigung abstehen, und Christum als das Ende des Gesetzes und seines Gerichtes erkennen. So ist ihm der *νόμος* zu einem *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* geworden, und er selbst beginnt nun die Gnade zu ergreifen, statt sie, wie bis dahin, zu verfolgen. Wir haben demnach allerdings mit Melanchthon einen dreifachen Status im Leben des Paulus zu unterscheiden, einen status securitatis, legalis und regenerationis, nur dass wir seine Pharisäerperiode nicht in den ersten, sondern in den zweiten status verlegen. Das *ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ* fällt also vor diese Pharisäerperiode, oder wenn noch theilweise mit in dieselbe hinein, doch nur bis zu dem Momente derselben, wo ihm die Tiefe der Gesetzesforderung durch die Erkenntniss der Verbindlichkeit des *οὐκ ἐπι-*

ϑυμήσεις in seinem Gemüthe aufging, und er nun einsah, dass das Gesetz nicht nur die äussere That, sondern auch die innere Neigung fordere. Dass der Apostel auch schon als Verfolger der Gemeinde Christi dennoch den Stachel des Gesetzesgerichtes in seinem Herzen empfand, den er nur durch desto angestrengteres Gesetzesstreben abzustumpfen bemüht war, darauf scheint auch das Wort des Herrn: *σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν* AG. 26, 14. hinzudeuten. In dem *ζῆν χωρὶς νόμου* ist also nicht etwa nur von der ersten Stufe der bewusstlosen Kindheit oder der sogenannten kindlichen Unschuld die Rede, wiewohl dieselbe nicht aus- sondern eingeschlossen zu denken ist. Die Ausdrücke *ἁμαρτία νεκρά· ἐγὼ δὲ ἔζων — ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον* bilden offenbar absichtliche Gegensätze. Es liegt demnach nahe, auch dem *ἔζων* eine prägnante Bedeutung zu geben. Nam mors peccati, sagt Calvin, vita est hominis: rursum vita peccati mors hominis. *ἔζων* wäre dann also = *ζωὴν εἶχον*, darf aber deshalb nicht mit Augustin geradezu durch vivere mihi videbar erklärt werden, obschon allerdings jenes relativ ungetrübte, durch die Empfindung des Gesetzesfluches nicht beunruhigte Leben an sich nur ein Scheinleben, nicht die wahre *ζωή* war. Dass die Behauptung des Möris: *ἔζην, ἀττικῶς· ἔζων, ἑλληνικῶς*, ungegründet, vielmehr *ἔζων* die bessere Form sei, wie die in der 3 plur. stets gebräuchliche gleichlautende Form *ἔζων* beweist, darüber vgl. Buttmann ausführl. griech. Sprachl. B. II. §. 114. S. 144. unter *ζάω*. Vielmehr hat erst der in der Zusammenziehung herrschende Mischlaut *η*, wonach 2 und 3 sing. *ἔζης, ἔζη* gebildet ward, den Sprachgebrauch zeitig in die Formation auf *μι* verlockt, so dass man auch *ἔζην* sagte und im Imper. *ζῆθι*. *ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς*] Data Israelitis lege, erklärt Grotius, indem er das vorhergehende *ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ* auf das Leben der Israeliten in Aegypten bezieht. Doch hätte Paulus, wenn diese Auffassung überhaupt zulässig wäre, doch wenigstens *ἐλθόντος δὲ τοῦ νόμου* schreiben müssen. Die *ἐντολή* ist das Verbot *οὐκ ἐπιθυμήσεις*, und das Kommen derselben auf ihr Eintreten in das Bewusstsein des Menschen zu beziehen. *ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν*] revixit, bemerkt Bengel, sicut vixerat cum per Adamum intrasset in mundum. Allerdings bedeutet *ἀναζῆν* nachweisbar stets nur s. v. a. reviviscere, wieder aufleben, vgl. Luk. 15, 24. 32. Röm. 14, 9. Apok. 20, 5., die beiden letzteren Stellen nach der lect. rec. Für die Bedeutung vivere incipere, aufleben hat man kein Beispiel beigebracht; die Berufung auf die etymologisch mögliche Bedeutung (*ἀνά* auf, wie *ἀναπηδάω, ἀνάλλομαι, ἀναβοάω*) reicht aber gegen den constanten Sprachgebrauch nicht aus. Auch die Analogie von *ἀναβλέπω* Joh. 9, 11. (vgl. Lücke z. St.) ist illusorisch. Denn einmal hat *ἀναβλέπειν* wirklich nachweisbar beide Bedeutungen, sowohl „aufblicken, vgl. Matth. 14, 19. Mark. 7, 34. Luk. 19, 5., als auch „wieder aufblicken, sein Gesicht wieder erhalten,“ vgl. AG. 9, 12. 17. 18. Dann aber findet letztere Bedeutung überall da statt, wo vom Sehendwerden eines Blinden die Rede ist, auch Joh. 9, 11. 15. 18. Denn wiewohl dort der Blinde ausdrücklich als Blindgeborener vgl. v. 1. bezeichnet worden ist, so

wird doch das Sehen als der normale Zustand des Menschen gedacht, der auch ihm restituirt wird, wiewohl er ihn schon von Geburt an verloren hatte. Es stimmt aber das ἀναζῆν in der Bedeutung reviviscere nicht nur mit dem allein gesicherten Sprachgebrauche, sondern auch mit der dogmatischen Lehre des Apostels vollkommen überein. Paulus denkt dann, was mit seiner 5, 12 ff. gegebenen Entwickelung und mit seiner sonstigen Gesammtanschauung vom Verhältnisse der Menschheitssünde zur Adamssünde und zum Gesetz sehr wohl harmonirt und eine neue Bestätigung unserer Auffassung seiner Lehre von der Sünde bietet, „die eine und selbige ἁμαρτία, insofern sie παράβασις νόμου ist, als ζῶσα, sonst aber als νεκρά. Sie lebte im Ungehorsam Adams, ist todt in der gesetzlos dahinlebenden Menschheit, und lebt wieder auf in der erneuten Gesetzesübertretung. Wir bedürfen deshalb auch nicht der an sich ingeniösen Conjektur Hemsterhuis ἀνέζεσεν efferbuit, welche überdies durch die Handschriften und durch die antithetische Redeconformation (νεκρά, ἔζων, ἀνέζησεν, ἀπέθανον) ausgeschlossen wird. Die attische Sprache bildet den Aorist und das Perfekt von ζῆν gewöhnlich von der Form βιόω, vgl. Buttmann a. a. O. S. 90 u. S. 144. ἐγὼ δὲ ἀπέθανον] bildet der Form nach den Gegensatz zu ἀνέζησεν, der Sache nach zu ἔζων. ἀπέθανον = ich verfiel dem Tode. Ueber den Begriff des θάνατος vgl. zu 6, 16. Wie Erbsünde und Thatsünde, so wirkt auch Gesetzesübertretung den Tod, ihn im gesteigerten Masse verdienend. Auch hier ist übrigens das Moment der geistlichen und ewigen Unseligkeit vorschlagend. καὶ εὑρέθη μοι] und es ward erfunden, erwies sich mir. Vgl. Winer Anhang. §. 67. 5. S. 700. οὐκ εἶπε γέγονε θάνατος, οὐδὲ ἔτεκε θάνατον, ἀλλ' εὑρέθη, τὸ καινὸν καὶ παράδοξον τῆς ἀτοπίας οὕτως ἑρμηνεύων, καὶ τὸ πᾶν εἰς τῶν ἐκείνων (der Menschen) περιτρέπων κεφαλήν. Chrys. ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν] das Gebot, das zum Leben dienen sollte, nämlich der göttlichen Absicht nach. Das Gesetz weiset uns seiner Natur nach den Weg, auf dem wir zur Seligkeit gelangen können (3 Mos. 18, 5. 5 Mos. 5, 33. Luk. 10, 28. Röm. 10, 5. Gal. 3, 12), dass es uns dennoch nur Unseligkeit und Tod vermittelt, liegt nicht an seiner, sondern an unserer Natur, ist also nicht seine, sondern unsere Schuld. So steigert wohl auch eine an sich heilsame Arznei die unheilbare Krankheit, statt sie zu heben. αὕτη εἰς θάνατον] sc. οὖσα, vgl. 1 Petr. 1, 7. Es fragt sich, ob αὐτή oder αὕτη zu lesen sei? An sich dient sowohl αὐτός als οὗτος, auch ἐκεῖνος zur Wiederaufnahme und Verstärkung. Vgl. Winer III. K. 2. §. 23. 4. S. 185. Hier scheint αὕτη vorzuziehen wegen des parallelen τοῦτο v. 15. 16. 19. 20. Diese Wiederaufnahme des unmittelbar vorhergegangenen ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν hat übrigens tragische Emphase. — V. 11. Der Grund davon, dass die ἐντολή statt der ζωή den θάνατος wirkt, liegt nicht in der ἐντολή selbst, sondern in der ἁμαρτία, welche deshalb auch nachdrücklich an die Spitze gestellt ist. Der Sinn dieses Verses wird durch v. 8. erläutert. Die Sünde nahm Anlass am Gebote (ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς) und betrog mich (ἐξηπάτησέ με),

indem sie eben am Gebote, das zur Tödtung meiner Lüste gegeben war, Veranlassung nahm, allerhand Lüste in mir zu erregen. Der Betrug der Sünde besteht also hier nicht sowohl darin, dass sie den Gegenstand der Lust als ein Gut darstellt, welches, sobald es erlangt ist, sich als Uebel ausweist, als vielmehr darin, dass sie das Gesetz, an welchem ich einen Wegweiser zur Gerechtigkeit zu haben meinte, mir zum Beförderungsmittel der Ungerechtigkeit ausschlagen liess. Richtig ist bemerkt worden, dass in dem Verfahren der *ἁμαρτία*, wie es in unserem Verse geschildert wird, eine Anspielung auf die Schlange im Paradiese der Natur der Sache nach wahrscheinlich sei. Vgl. auch zur Form der Sentenz Genes. 3, 13. LXX.: *ὁ ὄφις ἠπάτησέ με*, u. 2 Cor. 11, 3. Merito dicit Paulus: Ubi peccatum a Lege detegitur, nos a via abduci. Ergo verbum *ἐξαπατᾷν* non de re ipsa, sed de notitia exponi debet: quia scilicet ex lege palam fit, quantum a recto cursu discesserimus. Calvin. Zu dieser ganz willkührlichen Auffassung ist man allerdings gezwungen, wenn man hier schon die heilsame Busse geschildert findet, welche die Basis des rechtfertigenden Glaubens bildet. Denn durch dieselbe wird ja nicht die Lust an der Sünde aufgeregt, sondern ertödtet, weil die rechte Busse in der mit der Erkenntniss der Sünde verknüpften Unlust an der Sünde besteht. Es ist hier vielmehr immer noch der Kampf des ernsteren Pharisäerthumes geschildert, in welchem bei aller äusseren Gesetzes- und Werkgerechtigkeit (vgl. Phil. 3, 6. das *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος*) doch das Gebot die innere Lust aufregt und dem Gesetzesübertreter den Tod bereitet. So lange aber der Mensch in diesem Zustande die böse Lust nur noch als zufällige That seines Herzens betrachtet, die er durch verstärkte Anstrengung noch ausrotten zu können meint, und den Zorn Gottes, welcher in dem die böse Lust begleitenden Gefühle der Unseligkeit sich manifestirt, durch das Leiden der Busse, wie durch Thaten der Gerechtigkeit überwinden zu können wähnt, ist er noch entfernt von dem geistlichen Verständnisse des Gesetzes, von der *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, welche zu bewirken das lezte Ziel des *νόμος* ist. Erst wenn dieses Ziel erreicht ist, erkennt er die böse Lust nicht nur als ein zufälliges Erzeugniss seines freien Willens, sondern als eine nothwendige Aeusserung seines durch die Sünde gebundenen Zustandes an, damit aber auch die Unmöglichkeit das göttliche Gericht durch *ἔργα νόμου* zufrieden zu stellen. Diese letztere Erkenntniss ward dem Apostel erst durch die Erscheinung des Herrn vermittelt. Der Pharisäismus des Paulus barg also fortwährend diesen Widerspruch in sich, dass während der *νόμος* ihm *ἐπιθυμία* und *θάνατος* zu Wege brachte, er dennoch fortwährend durch denselben die *δικαιοσύνη* und *ζωή* zu erlangen hoffte. *ἐξαπατᾷν* stärker als *ἀπατᾷν*, vgl. das *ἐκπεπλήρωκε* AG. 13, 32. *ἀπέκτεινεν*] bereitete mir den Tod, entspricht dem *ἀπέθανον* v. 10. — V. 12. *ὥστε*] also, daher, zieht das Resultat aus dem v. 7—11. Entwickelten. Der Apostel wollte darthun, dass die v. 5. bezeichneten, verderblichen Wirkungen nicht Schuld des Gesetzes, sondern der Sünde seien. Diesen Zweck hat er nun erreicht, und er spricht demnach das gewonnene Ergebniss aus. Der *νόμος* ist nicht

ἁμαρτία, sondern ἅγιος. ὁ μὲν νόμος] Die Partikel μέν lässt einen durch δέ eingeleiteten Gegensatz erwarten, wie ἡ δὲ ἁμαρτία πονηρά oder ἁμαρτωλός. Dieser Gegensatz fehlt, weil die Lebhaftigkeit des Apostels ihn erst einen Einwand vorweg nehmen lässt (τὸ οὖν ἀγαθὸν κτλ.), dessen Widerlegung v. 13. der Sache nach den hier vermissten Gegensatz enthält, vgl. Winer Anhang §. 64. 2. e. S. 624. καὶ ἡ ἐντολή] nämlich οὐκ ἐπιθυμήσεις. Während der νόμος nur ein lobendes Prädikat erhalten hatte, erhält die ἐντολή deren drei, weil die ἁμαρτία gerade an ihr Veranlassung genommen hatte, in jegliche ἐπιθυμία auszubrechen. ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή] Theodoret erklärt: ἁγίαν προςηγόρευσε, ὡς τὸ δέον διδάξασαν· δικαίαν δὲ, ὡς ὀρθῶς τοῖς παραβάταις τὴν ψῆφον ἐξενεγκοῦσαν· ἀγαθὴν δὲ, ὡς ζωὴν τοῖς φυλάττουσιν εὐτρεπίζουσαν. Aehnlich, wiewohl den Begriff des ἅγιον und δίκαιον richtiger bestimmend, Calov.: Sancta dicitur lex ratione causae efficientis et materialis: quia a Deo sanctissimo est, et circa objecta praecepta sancta occupatur: justa est formaliter, quia justitiae divinae ἀπεικόνισμα, nostrae regula est; bona est ratione finis: quia bona temporalia et aeterna promittit. Si sancta et justa, non ergo deceptionis causa: si bona, non ergo causa mortis et condemnationis. Es wäre dann also ἀγαθός nicht: ethisch gut, sondern nützlich, heilbringend, vgl. das synonyme καλὸς ὁ νόμος 1 Tim. 1, 8. Doch spricht der Parallelismus mit ἅγιος καὶ δίκαιος, mit καλός v. 16., so wie v. 13. mehr für die erstere Bedeutung. Denn v. 13. repräsentirt τὸ ἀγαθόν offenbar den gemeinsamen, wesentlichen Grundbegriff der drei Prädikate ἅγιος, δίκαιος, ἀγαθός, und es erscheint die Sünde viel sündhafter dadurch, dass sie das sittlich Gute, als dadurch, dass sie das Heilbringende verkehrt und zum Verderben missbraucht. Besser wird demnach erklärt: ἅγιος heilig, als Offenbarung des heiligen Wesens und Willens Gottes, δίκαιος gerecht, rechtbeschaffen, so wie es sein soll, d. i. der Idee der Gerechtigkeit entsprechend und ihre Norm abgebend, ἀγαθός gut, trefflich, makellos. — V. 13. Der Apostel macht sich den Einwurf, den man aus seinen letzten Worten ableiten konnte, selbst. τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ γέγονε θάνατος; „Ist also das Gute mir Tod geworden?“ d. i. „hat denn nun das Gute mir den Tod bereitet?“ V. 7. war die Frage aufgeworfen worden: ὁ νόμος ἁμαρτία; hier wird gefragt: ὁ νόμος θάνατος; Beides wird auf gleiche Weise zurückgewiesen, indem die Schuld nicht dem νόμος, sondern der ἁμαρτία zugeschrieben wird. Die bedeutendsten handschriftlichen Autoritäten lesen ἐγένετο, welches, von Lachmann recipirt, wohl ächt sein dürfte. Es entspricht dem ἀπέθανον v. 10. ἀπέκτεινεν v. 11. Aus ihm erklärt sich unschwer die Entstehung der lect. recept. γέγονε, so wie auch, bei einmal vorhandener Verschiedenheit der Lesart, das Weglassen des Verbums überhaupt in einigen Codicibus. θάνατος Tod = Ursache des Todes vgl. zu v. 7. μὴ γένοιτο] Zwar war v. 10. allerdings gesagt: εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ — εἰς θάνατον. Doch war die eigentlich bewirkende Ursache davon eben nur die ἁμαρτία, nicht die Natur der ἐντολή selber. ἀλλὰ ἡ ἁμαρ-

τία] sc. *ἐμοὶ γέγονε θάνατος.* Das Gesetz ist nur die Veranlassung, die Sünde aber die eigentliche Ursache des Todes. Die Construktion: *ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη* (*ἦν*) *θάνατον, ἵνα φανῇ ἁμαρτία,* der auch Luther in seiner Uebersetzung folgt, ist, abgesehen von der selbstgeschaffenen Schwierigkeit der Participialconstruktion (*κατεργαζομένη* statt *κατειργάζετο*), auch an sich die weniger einfache und ungezwungene Struktur. *ἵνα φανῇ ἁμαρτία*] Einige Ausleger fassen *ἁμαρτία* als Subjekt, und verbinden *κατεργαζομένη* mit *φανῇ.* „Damit es offenbar würde, dass die Sünde mir durch das Gute den Tod gewirkt hat." Doch würde *ἁμαρτία* dann den Artikel haben. *ἁμαρτία* ist also Prädikat. „Damit sie als Sünde erschiene." Es ist hier zunächst von dem objektiven Erscheinen, von der thatsächlichen Manifestation des Charakters der Sünde als Sünde die Rede, wie auch der Parallelsatz *ἵνα γένηται κτλ.* zeigt. Dieses Hervorbrechen der Sünde lag allerdings in der göttlichen Absicht, vgl. das *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα* 5, 20. Die Endabsicht dieser Vollendung der objektiven Erscheinung der Sünde ist aber das subjektive Erkanntwerden derselben, ihr Erscheinen im Bewusstsein des Menschen. Eben dadurch, dass der *νόμος* sich als *δύναμις ἁμαρτίας* erweist, führt er zur *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον*] Causalsatz. „Indem sie mir = dadurch, dass sie mir durch das Gute den Tod wirkte." Die Sünde tritt als Sünde, als Empörerin gegen Gott und sein Gesetz eben dadurch hervor, dass sie Gottes gutes und heilbringendes Gesetz zum Verderben missbraucht. *ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς*] Steigernder Parallelsatz. Das erste *ἵνα* wird wieder aufgenommen, um den durch dasselbe eingeführten Satz noch bestimmter auszudrücken, vgl. 3, 26. 2 Cor. 9, 3. 12, 20. Gal. 3, 14. 4, 5. Eph. 6, 19. 20. „Damit die Sünde über die Maassen sündhaft würde durch das Gebot." In *γένηται* ist wie in *φανῇ* das objektive und subjektive (würde und erschiene vgl. 3, 4.), das reelle und das ideelle Moment verbunden zu denken, und zwar das letztere als Folge des ersteren. Indem die Sünde zur *παράβασις νόμου* geworden, ist sie *καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός* geworden, d. i. in ihrem eigensten Wesen als Sünde hervorgetreten und damit zugleich als solche erkannt. Damit ist der auf die Erlösung vorbereitende Prozess, welchen der Nomos vermittelt, vollendet, denn mit der *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας,* die jetzt erreicht ist, ist nothwendig die Sehnsucht nach Erlösung verknüpft, und somit der *νόμος* zu einem *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* geworden. Zu *καθ' ὑπερβολὴν* vgl. 1 Cor. 12, 31. 2 Cor. 1, 8. 4, 17. Gal. 1, 13. *διὰ τῆς ἐντολῆς,* mittelst des Gebotes, das sie so schmählich gemissbraucht hat, steht nachdrücklich am Ende der ganzen Entwickelung. —

Ehe wir nun zur Erklärung der folgenden Verse 14—25. übergehen, kömmt es zunächst darauf an, uns im Allgemeinen darüber zu verständigen, welchen Zustand der Apostel in diesen Versen schildere, ob den des Wiedergeborenen oder des Unwiedergeborenen. Ueber die Geschichte der Auslegung vgl. besonders Tholuck in Kommentar S. 353—361. Im Ganzen lässt sich sagen, die patristische, die pie-

tistische und die rationalistische Exegese bezieht die Stelle auf den status irregenitorum, hingegen die augustinische und die reformatorische Auslegung versteht sie vom status regenitorum. Auf den ersten Anblick nun scheint allerdings nur die erstere Auffassung die ausschliesslich berechtigte zu sein. Denn es hiesse ja die Kraft des Geistes der Wiedergeburt verkleinern, und der fleischlichen Sicherheit einen bedenklichen Vorschub leisten, wollte man behaupten, der Wiedergeborene habe nichts als ein unkräftiges Wollen des Guten, welches von dem entgegengesetzten Thun des Bösen überwältigt und gefangen genommen werde, so dass der ganze Ertrag der Wiedergeburt nur auf eine machtlose Sehnsucht reducirt würde, welcher nach wie vor das gesetzwidrige Thun zur Seite stände. Dem widerspricht ja auch sowohl was der Apostel K. 8. und sonst vgl. K. 6. von dem Wiedergeborenen prädicirt, als was er in seinem eigenen Leben uns darstellt und sich von sich selbst bewusst war, vgl. Phil. 4, 13. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn die Beziehung unserer Stelle auf den gesetzlichen Kampf des Unwiedergeborenen in neuerer Zeit sich einer fast ausnahmslosen Anerkennung zu erfreuen gehabt hat; vgl. jedoch Delitzsch, die biblisch-prophetische Theologie S. 260 f. Anm. Harless, Christliche Ethik. §. 26. a. §. 27. b.*) Es ist nun vor allen Dingen eine

*) Auch Thomasius, Christi Person und Werk, Th. I. S. 230 ff., ist wohl der ganzen Tendenz seiner Entwickelung nach hierher zu rechnen, vgl. besonders S. 232 f., wiewohl dieselbe mir in sich zwiespältig zu sein scheint. Er bezieht sich zugleich auf meine Auslegung der Stelle und auf Hofmann's Schriftbeweis I. S. 460 ff. Bei Hofmann aber finde ich die Beziehung unserer Stelle auf den Unwiedergeborenen nur künstlich verdeckt. Derselbe sagt S. 469.: „Paulus hat vor jener danksagenden Antwort (v. 25.) auf seine verzweifelnde Frage (v. 24.) den Widerspruch dargestellt, in welchem er sich befindet, wenn er sich abgesehen von dem, was er in Christo ist, an und für sich betrachtet. Da ist er zwar als Ich, als innerer Mensch, dem Gesetze Gottes, aber hinsichtlich seiner Natur, als äusserer Mensch, dem Gesetz der Sünde unterthan.“ Und: „Damit ist denn auch entschieden, dass alles von v. 14. an Paulus von seiner Gegenwart redet, aber nur, indem er sich, den an Gottes Gesetz seine Lust habenden, lediglich hinsichtlich seines eigenen sittlichen Verhaltens zu Gott, abgesehen von der aus der Lebensgemeinschaft mit Christo ihm erwachsenden sittlichen Befähigung darstellt.“ Also auch abgesehen von dem, was er in Christo ist, an und für sich betrachtet, (d. h. also den Zustand des Wiedergeborenen mit Abstraktion von den Wirkungen des Geistes der Wiedergeburt betrachtet,) ist der Apostel als Ich, als innerer Mensch dem Gesetze Gottes unterthan, d. h. doch das *συνήδεσθαι, δουλεύειν τῶ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον* eignet schon der natürlichen, unwiedergeborenen Persönlichkeit an sich. Auch Meyer vgl. Commentar z. u. Br. 2te Aufl. S. 212. hat Hofmann eben so verstanden, wie ich, wenn er ihn darüber belobt, dass er richtig zur vor-Augustinischen Auslegung zurückgelenkt sei. Uebrigens scheint uns diese angebliche Schilderung seiner gegenwärtigen Zuständlichkeit von Seiten des Apostels mit Abstraktion von dem, was er in Christo ist, selber nichts als eine leere Abstraktion zu sein. Bin ich in Christo, und schildere das, was ich ausser Christo bin, so schildere ich in concreto nicht was ich wirklich bin, sondern nur, was ich einstmals ausser Christo war.

genauere Analyse dieser Auffassungsweise, so wie der verschiedenen Modificationen, in die sie faktisch eingegangen ist, oder möglicher Weise eingehen kann, erforderlich. Glaubt man zuvörderst dem Unwiedergeborenen ein Lusthaben am Gesetze Gottes zuschreiben zu dürfen, so scheint nicht wohl einzusehen, mit welchem Rechte dann gesagt werden könne, dass diesem Lusthaben niemals die homogene, sondern immer nur die conträre That entspreche. Dies mag in einzelnen Momenten der Fall sein, in welchen die übermächtige Reizung des sinnlichen Triebes den Vernunftwillen überwältigt, auch mag es bei schwachen oder leidenschaftlichen Charakteren als perpetuirlicher Zustand sich finden: es giebt aber auch Menschen von starkem Willen, Helden der Selbstverläugnung, ruhige und gemässigte Charaktere, welche durch die That erweisen, dass sie fähig sind, ihr Leben nach dem Gesetze der Vernunft zu gestalten, und die sinnliche Begierde in steter Unterordnung unter das sittliche Wollen zu erhalten. Hat doch schon das Heidenthum wahre Wunder der Askese aufzuweisen. Ist bei solchen Asketen oder überhaupt bei den s. g. *καλοῖς κἀγαθοῖς,* den viris bonis, nur das *θέλειν* gut, das *πράσσειν* ist es gewiss. Hier tritt uns aber eben das zweite Bedenken entgegen. Sollte der Apostel dem natürlichen Willen des Menschen das *μισεῖν* des Bösen, das *συνήδεσθαι* und *δουλεύειν τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* zuschreiben, und zwar eine Zustimmung zum Nomos, den er ausdrücklich als pneumatisch bezeichnet hat; sollte er das *ἐγώ* des Menschen, das innerste Centrum seiner Persönlichkeit, als mit dem Gesetze Gottes zusammengeschlossen denken? Wie stimmt dies zu seinen und der übrigen Schrift sonstigen Schilderungen des tiefen Verderbens des menschlichen Herzens? Hat er doch eben erst gesagt, das Gesetz wirke *πᾶσαν ἐπιθυμίαν,* er würde dies nach der in Rede stehenden Auffassung viel eher von der *ἐπιθυμία* des Guten, als des Bösen haben behaupten können; charakterisirt er doch 8, 7. das *φρόνημα τῆς σαρκός* als eine *ἔχθρα εἰς θεόν,* findet aber bei der Herrschaft dieses sarkischen Sinnes dennoch ein Hass gegen das Böse statt, so ist auch sein innerstes Princip vielmehr als Liebe, denn als Feindschaft gegen Gott zu bezeichnen; schreibt er doch Phil. 2, 13. nicht nur das *ἐνεργεῖν,* sondern auch das *θέλειν* des Guten der Gnadenkraft Gottes zu, bildet aber dieses Wollen des Guten schon die Substanz des von Natur vorhandenen, ethischen Zustandes des Menschen, so ist es eben als eine von der Schöpferkraft Gottes herstammende Naturgabe, nicht als eine aus der Erlösung stammende Gnadengabe zu betrachten. Es kann demnach dem Unwiedergeborenen, der dem Gesetze nachzukommen bestrebt ist, eben so wenig nur ein *ποιεῖν* des Bösen, als ein *θέλειν* des Guten zugeschrieben werden. Wäre das innerste Ich des Menschen, der *ἔσω ἄνθρωπος,* der *νοῦς* schon vor der Wiedergeburt nur auf das Gute gerichtet, so dass nur die *σάρξ* ihn an der Darstellung desselben in der äusseren That verhinderte, so müsste man dann allerdings dem Apostel die Anthropologie des Rationalismus unterschieben, nach welcher der an sich gute Wille des Menschen nur von der Macht der Sinnlichkeit gefesselt und bei der Vollbringung der Sündenthat überwältigt wird (vgl. Dähne Entwicke-

lung des paulinischen Lehrbegriffs. Halle 1835. S. 64 ff. Usteri Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs. 5te Ausgabe. Zürich 1834. S. 43 ff.), während doch gewiss und auch von den bedeutendsten, neueren Forschern anerkannt ist, dass der ethische Begriff der σάρξ ein viel tieferer und umfangreicherer, als der der Sinnlichkeit ist. Er umfasst die gesammte Sphäre der Verderbniss der menschlichen Natur, ihre Gottentfremdung und Selbstsucht nicht weniger, als ihre böse sinnliche Lust, weshalb der Apostel Gal. 5, 19. unter den ἔργα τῆς σαρκός nicht nur die πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, die μέθαι und κῶμοι, sondern auch die εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, die ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, φόνοι aufzählt, Röm. 4, 1. Phil. 3, 4. das Vertrauen auf Werke als sarkische Gesinnung bezeichnet, und Col. 2, 18. sogar einen theosophischen Asketen einen εἰκῇ φυσιούμενον ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ nennt. — Es liesse sich nun allerdings der eben bezeichnete Begriff der σάρξ auch für unsere Stelle festhalten, und dieselbe könnte dennoch als Charakteristik des Zustandes des Unwiedergeborenen gefasst werden. Die σάρξ wäre dann nicht nur der unordentliche, sinnliche Trieb, sondern der alte Mensch nach seiner selbstisch-sinnlichen Richtung, in welchem dann nur der Geist und Wille als in sich selbst von Natur zwiespältig zu denken wäre, so dass der Uebermacht des niederen Ich die ohnmächtige Sehnsucht des höheren Ich entgegenstände. Auch liesse sich das erste gegen die vorige Auffassung erhobene Bedenken dadurch beseitigen, dass gesagt würde, auch da, wo die äussere That dem Gesetze entspreche, dominire doch im Leben des natürlichen Menschen die prava concupiscentia, die blos legale That sei demnach auch nicht als eine wahrhaft gute zu bezeichnen, und das Vollbringen des Bösen, von dem der Apostel hier redet, bestehe nicht nur in der äusseren gesetzwidrigen Handlung, sondern eben so sehr in der tief innerlichen That der das bessere Selbst siegreich überwältigenden und knechtenden bösen Neigung. Es fragt sich nur, worin denn dieses höhere, bessere Selbst besteht. Es könnte offenbar nur gefunden werden in der Regung des dem Menschen unvertilgbar eingestifteten Gewissens. Doch abgesehen davon, dass dasselbe mehr als eine dem eigentlichen Wollen des Menschen gegenüber stehende, unentfliehbare Macht, denn als eine von dem freien Ichleben gesetzte geistige Funktion auftritt, also viel mehr in der Form des Gewissensgesetzes, als in der Form des Gewissenstriebes, (wie z. B. Beck den νόμος τοῦ νοός im fleischlichen Menschen bezeichnet, vgl. die Geburt des christlichen Lebens S. 17. Umriss der biblischen Seelenlehre S. 49 ff.) sich geltend macht, so ist doch auch der Inhalt des natürlichen Gewissensgesetzes mit dem des νόμος πνευματικός v. 14, des νόμος τοῦ θεοῦ v. 22, auf welches die Sehnsucht, die Freude und der Dienst des hier geschilderten höheren Ichs gerichtet sein soll, keineswegs identisch. Denn das Gewissensgesetz enthält wesentlich nur die Anerkennung der Berechtigung des Allgemeinen im Gegensatze zur unbeschränkten, individuellen Neigung; es weiss aber nichts von dem eigentlichen Principe und der Quintessenz des göttlichen Nomos, näm-

lich von der Forderung der Liebe zu Gott der persönlichen Urliebe selber und zu dem gottgeschaffenen und gottgeheiligten Ebenbilde Gottes, welches die Person des Nächsten darstellt. Dies verkennen, heisst die natürliche Entwickelung der ethischen Menschheitsidee, wie sie im Heidenthume und nur in ihm unberührt von den Einflüssen der Offenbarungswahrheit vorliegt, verkennen. Besässe der psychische, der sarkische Mensch noch einen Rest dieser Erkenntniss und dieser Liebe zum pneumatischen Gesetze, so hätte er selbst von Natur noch ein pneumatisches Princip neben dem sarkischen in seinem Innern, so könnte die Schrift nicht alles Pneumatische in ihm durchgehends in so scharfer Sonderung als übernatürliche Gnadenwirkung des *πνεῦμα θεοῦ* betrachten und bezeichnen, so wäre es falsch, dass das von der *σάρξ* Geborene nur *σάρξ* sei Joh. 3, 6., dass der psychische Mensch nichts vernehme von geistlichen Dingen 1 Cor. 2, 14., dass er ein *πνεῦμα μὴ ἔχων* sei Jud. v. 19. Und dieses Bedenken wird auch dadurch noch nicht an und für sich selbst beseitigt, wenn man, wie etwa Augustin in der ersten Periode seiner dogmatischen Entwickelung, Bengel, Olshausen, Tholuck, die s. g. gratia praeveniens als einen zu dem hier geschilderten Zustande des Unwiedergeborenen mitwirkenden Faktor setzt. Wenigstens bleibt es bestehen, wenn dies im synergistischen Sinne geschieht, wonach das göttliche Pneuma nur als den natürlichen pneumatischen Geisteskeim, welcher bis dahin unter der sarkischen Umhüllung geschlummert, erweckend, erregend, stärkend und unterstützend gedacht wird. Soll der Einwand gründlich gehoben, und die in Rede stehende Auffassung sowohl mit der unverfälschten, biblischen Anthropologie, welche nirgends eine Spur davon enthält, dass in dem sarkischen Menschen an sich noch ein Rest pneumatischen Lebens verborgen liege, als auch mit der tiefer gehenden und vollendeten Einsicht in das Wesen der menschlichen Sünde und ihres Verhältnisses zur erneuernden Gnade in volle Harmonie gesetzt werden, so müsste man dann wenigstens jenes auf das pneumatische Gesetz Gottes bezügliche *θέλειν*, *συνήδεσθαι* und *δουλεύειν* des *ἔσω ἄνθρωπος* als reines und ausschliessliches Produkt des schöpferischen göttlichen Pneumas selber fassen, welches in dem hier geschilderten Entwickelungsstadium des inneren Lebens seine Wirksamkeit nur eben erst begonnen und noch nicht zur realen Wiedergeburt hindurchgeführt, erst den Keim des neuen Wesens gepflanzt, ihn aber noch nicht zur entfalteten Blüthe gezeitigt hätte. Nur so wäre die Beziehung unserer Stelle auf den Unwiedergeborenen eine vom Standpunkte des allgemein biblischen und des speciell paulinischen Lehrbegriffes aus dogmatisch und psychologisch unbedenkliche zu nennen. Wir befänden uns damit freilich schon auf dem Uebergange zur entgegengesetzten Auslegung, ohne doch aber noch, die Grenze überschreitend, in ihr eigentliches Gebiet eingetreten zu sein. Für die also modificirte Auffassung unserer Stelle vom status irregenitorum könnte noch speciell die leichte Anknüpfung sprechen, welche wir so zu dem unmittelbar Vorhergehenden gewinnen. Denn waren wir mit v. 13 zu dem Stadium gelangt, wo der vom Pneuma erschlossene Nomos Sündenerkenntniss und Erlösungs-

bedürftigkeit geweckt hat, so wird eben das Wesen des so entstandenen, geistigen Zustandes v. 14—25 weiter entwickelt, und daran schliesst sich dann eben so leicht und natürlich der weitere Fortschritt, wie er K. 8. in der Darstellung des Standes der Wiedergeburt gegeben ist. Darum sagt auch Augustin, selbst noch in seiner späteren Periode, seine frühere Auffassung unserer Stelle retractirend, nur: Longe enim postea etiam spiritalis hominis (et hoc probabilius) esse posse illa verba cognovi. Vgl. Retractt. l. I. c. 23. l. II. c. 1. Daraus würde also folgen, dass er auch noch am Ende seines Lebens die Beziehung unserer Stelle auf den „homo sub lege positus, nondum sub gratia", wenn auch für unwahrscheinlich, doch nicht für absolut unmöglich gehalten habe. Wenn wir nun auch unsrerseits diese Beziehung, für den Fall, dass sie in der von uns zuletzt näher bestimmten Weise geschieht, als der Glaubensanalogie nicht zuwider laufend und demnach für dogmatisch unbedenklich erachten, so sind es doch gewichtige, exegetische Bedenken, die uns auch so noch entgegen zu stehen scheinen. Es tritt hier nämlich doch zunächst v. 17—20. das eigentliche Ich des Menschen als von der Sünde völlig geschieden und ihr entgegengesetzt, dahingegen mit dem pneumatischen Gottesgesetze harmonisch geeint und zusammengeschlossen auf. Als das eigentliche Ich kann doch aber nun offenbar nur der im Menschen herrschende, nicht der dienende Theil seines Wesens bezeichnet werden. Herrscht die Sünde, so ist das *ἐγώ*, das primäre und energische Wollen des Menschen, selber *σαρκικόν*, herrscht der Geist und die Gnade, so ist es *πνευματικόν*. Nur in der durch Christum wahrhaft befreiten Persönlichkeit kann bei der fortwährend stattfindenden Duplicität des Ichs, das eigentliche Ich, das höhere und herrschende Wollen, als von der Sünde gelöst betrachtet werden. Findet hingegen nur noch erst ein Funke der vom Pneuma geweckten Sehnsucht nach diesem Wollen im Menschen sich vor, welcher von der Asche der Selbstsucht und bösen Lust so überdeckt ist, dass die Zustimmung, die That und Herrschaft der Sünde als der perpetuirliche Zustand gilt, so steht auch das eigentliche Ich noch auf Seiten der *ἐνοικοῦσα ἁμαρτία* und nicht des göttlichen *νόμος*, so ist es noch Bundesgenosse und noch nicht Feind der Sünde. Vgl. Augustin Contra duas epistolas Pelagianorum L. I. c. 22. und c. 18.: Nam si concupiscit et consentit et agit, quomodo non ipse illud operatur, etiamsi se operari doleat, et vinci graviter ingemiscat? Dazu kömmt, dass der Apostel den hier dargestellten geistlichen Entwickelungszustand nicht als einen vergangenen, sondern, wie das von v. 14. an eintretende Präsens beweist, als einen gegenwärtigen schildert. Man hat nun zwar zur Erklärung dieser auffallenden Erscheinung, die gewiss nicht blos aus lebendiger Vergegenwärtigung der Vergangenheit entstanden gedacht werden kann, darauf hingewiesen, dass der hier beschriebene Zustand des Unwiedergeborenen auch noch im Leben des Wiedergeborenen nur als abnormer, nicht als normaler Zustand vorkomme und demnach selbst dem Apostel nicht etwa nur aus der Erinnerung, sondern zugleich aus noch fortgehender Erfahrung bekannt gewesen sei. Indess einmal wollen doch solche Zustände der

absoluten geistlichen Unkräftigkeit zu der pneumatischen Fülle und Kräftigkeit des apostolischen Lebens, wie es als Continuum unserer Betrachtung vorliegt, durchaus nicht recht stimmen; wären sie aber vorgekommen, so doch gewiss nur sehr sporadisch, und die Lebendigkeit, Anschaulichkeit und Eindringlichkeit der Schilderung seiner noch gegenwärtigen *ταλαιπωρία* bliebe dabei doch immer noch sehr auffallend und unerklärt. Ferner wird ja hier auch gar nicht ein sporadischer, sondern ein perpetuirlicher und herrschender Zustand und zwar durch das Präsens als gegenwärtiger beschrieben. Wir gestehen überdies, dass es uns zweifelhaft erscheint, ob sich der Bezeichnung „abnormer Zustand des Wiedergeborenen", wenn sie einer schärferen Analyse unterworfen wird, überhaupt irgend ein haltbarer Sinn abgewinnen lässt. Der normale Zustand wird doch der sein, in welchem die böse Lust und Neigung in ihrer geistigsinnlichen Beschaffenheit zwar noch nicht völlig ausgerottet ist, sondern den Menschen noch fortwährend reizt und versucht, aber von der geheiligten Neigung niedergehalten wird, so dass sie nicht die Einstimmung des pneumatisch gewordenen Willens erlangt und nicht zur äusseren That wird oder wo dennoch das sarkische Princip in Wort und That hindurchbricht und zur Erscheinung kommt, da werden dies nur Momente der Unwissenheit, der Schwachheit und der Uebereilung sein, denen das innerste Wollen des Menschen seine Zustimmung versagt, mit denen er nicht im Bunde steht, und ihnen nicht eine reu- und kampflose Herrschaft überlässt. Die Faktoren, welche stetig das Leben des Wiedergeborenen bilden, sind also allerdings *πνεῦμα* und *σάρξ*, doch ersteres herrschend, letzteres dienend, wiewohl versuchend und reizend und den die Bahn des Guten und Gottwohlgefälligen wandelnden und dasselbe vollbringenden, gottgeheiligten Willen hemmend und öfter auch, gleichsam hinter seinem Rücken und wider sein eigentliches Wollen, überwältigend. In den Grenzen dieses perpetuirlichen Zustandes giebt es dann allerdings Grade und Schwankungen, kräftigere oder weniger kräftige Herrschaft des Pneuma, stärkere oder schwächere Anfechtung der *σάρξ*, öfteres oder weniger oftes Uebereiltwerden von den peccatis ignorantiae, infirmitatis und praecipitantiae, doch hat dabei das Pneuma niemals aufgehört das continuirlich herrschende Princip zu sein, weshalb auch jene verschiedenen Schwankungen, Grade und Mischungen an sich kein klares und bestimmtes Eintheilungsprincip abgeben, und uns nicht berechtigen von normalen und abnormen Zuständen des Wiedergeborenen zu reden. Hat hingegen das Pneuma die Herrschaft verloren und ist in den Stand der Dienstbarkeit zurück gerathen, wie er nach der in Rede stehenden Auffassung an unserer Stelle geschildert sein soll, so hat auch eine rückläufige Bewegung statt gefunden, die, wenn sie nicht wieder umgebogen wird, zuletzt zum Stande des ursprünglichen geistlichen Todes zurückführt, und es kann dieser Status auch nicht mehr abnormer Zustand des Wiedergeborenen genannt werden, weil bei dem im Rückfalle Begriffenen die Wiedergeburt im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes überhaupt gar nicht mehr vorhanden ist. — Wir werden deshalb von selbst noch einen Schritt weiter vorwärts und damit zugleich zu derjenigen Auffas-

sung hinüber getrieben, welche als die der bisher behandelten entgegengesetzte bezeichnet werden muss. Es erhellt aber aus dem bisher Entwickelten schon, in welchem Sinne wir unsere Stelle mit Augustin in seiner späteren Periode, Luther, Melanchthon, Calvin, Beza, den Hauptrepräsentanten dieser Auffassung, auf den Zustand des Wiedergeborenen beziehen. Es muss nämlich dabei zuvörderst festgehalten werden, dass dieser Zustand nur in der Zusammenfassung von K. 7, v. 14—25 und K. 8, v. 1—11 erschöpfend dargelegt erscheint. Denn es sind in diesen beiden unmittelbar aufeinander folgenden Stellen die beiden stets mit einander verbunden auftretenden Seiten eines und derselben geistlichen Status geschildert, so dass der Wiedergeborene, je nachdem sein Blick auf die eine oder die andere Seite seines Wesens gerichtet ist, in jedem Momente Beides von sich zu prädiciren im Stande sein muss, sowohl das 7, 23. als das 8, 2. Gesagte, weshalb auch stetig der doppelte Ruf, sowohl des ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, als des εὐχαριστῶ τῷ θεῷ mit gleicher Wahrheit aus seinem Innern emporsteigt. Die Vereinigung so entgegengesetzter Momente ist aber freilich nur denkbar, wenn, wie bemerkt, in dem Leben des Wiedergeborenen die Sünde nicht etwa die Willenszustimmung und die That beherrschend gedacht wird, sondern nur als der noch fortwährend im Innern wohnende, die neue, heilige Neigung stetig hemmende und verunreinigende, und darum immerdar noch als Joch der Knechtschaft empfundene Reiz der bösen Lust. Der Apostel redet hier offenbar vorherrschend von einem tief innerlichen Thun, wie ja schon von v. 7 an Alles auf die ἐπιθυμία und nicht auf die äussere That an sich bezogen war. Die auch im geheiligten und vom Geiste regierten Leben des Wiedergeborenen noch ununterbrochen fortdauernden, sündhaften Regungen des Inneren können sehr wohl als ein Thun des nicht gewollten Bösen bezeichnet werden, wozu noch kömmt, dass dieselben ja auch niemals absolut innerlich bleiben, sondern selbst abgesehen von jenen mannigfach mit unterlaufenden Unwissenheits-Schwachheits- und Uebereilungssünden, in denen sie sich manifestiren, auch zu den besten Thaten des Wiedergeborenen ihren retardirenden oder befleckenden Beitrag liefern, und so selbst den strahlendsten Glanz derselben gleichsam mit einem Flore des Irdischen umhüllen. Vgl. Augustin c. duas epp. Pelag. l. I. c. 18, wo er zu v. 16. unseres Kapitels bemerkt: Facere ergo se dixit et operari, non affectu consentiendi et implendi, sed ipso motu concupiscendi; und ibid. c. 19. zu v. 18.: Hoc est enim perficere bonum, ut nec concupiscat homo. Imperfectum est autem bonum, quando concupiscit, etiam si concupiscentiae non consentit ad malum; und zu demselben Verse Contra Julianum Pelagianum L. III. c. 62.: Facere bonum, est post concupiscentias non ire: perficere (κατεργάζεσθαι) autem bonum, est non concupiscere. Vgl. Retractt. l. I. c. 23.: Propter hanc itaque concupiscentiam motusque ipsos, quibus ita resistitur, ut tamen sint in nobis, potest quisque sanctus jam sub gratia positus dicere ista omnia. Es wäre nun aber auch unbegründet, wenn man behaupten wollte, dass nach unserer Auffassung ein zu plötzlicher und unvermittelter Sprung aus der Schilderung

des einen Zustandes in die des andern statt finde. Denn mit v. 13 war der Apostel schon an die Grenze des gesetzlichen Zustandes gelangt, indem da, wo das Gesetz ἐπίγνωσιν ἁμαρτίας gewirkt hat, auch schon das Erlösungsbedürfniss geweckt ist, welches in der darauf folgenden Rechtfertigung und Wiedergeburt seine Befriedigung findet, so dass dann der Uebergang in das letztere Stadium als ein geebneter und ganz naheliegender erscheint. Ueberdies ist festzuhalten, dass das Band der Verknüpfung für die Darstellung der beiden verschiedenartigen Zustände in der v. 7. 13. ausgesprochenen Absicht enthalten ist, das Gesetz von der Schuld freizusprechen und dieselbe der Sünde zuzuwälzen. Diese Absicht wurde aber am sichersten durch die Darlegung des Lebens des Wiedergeborenen erreicht, da in ihm grade, wie v. 16 es ausspricht, das höhere, mit dem Gesetze zusammengeschlossene Wollen des Menschen die Rechtfertigung des Gesetzes am besten zu führen vermag. Dazu kömmt, dass doch auch der v. 7—13 geschilderte Zustand, wie eben v. 14—25 zeigt, sich noch in das Leben des Wiedergeborenen hinein und durch dasselbe hindurch zieht, wenn auch jetzt freilich nicht mehr als ausschliessliches, sondern nur als partielles und secundäres Moment desselben. Denn soweit er noch σάρξ ist, erfährt er noch fortwährend das Aufgeregtwerden der ἐπιθυμία durch den νόμος, und wird ihm die ἁμαρτία καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός durch die ἐντολή. Und wenn wir diesen Punkt scharf ins Auge fassen, können wir auch sagen, der Apostel explicire des Weiteren v. 7—25. den v. 5. und 8, v. 1—11 den v. 6. unseres Kapitels charakterisirten Zustand, indem er ausführlicher zeigt, wie der Nomos mit der σάρξ des Menschen zusammentreffend stets nur τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν aufrege, ohne doch deshalb einer gerechten Anklage zu unterliegen. Indem er nun aber bei diesem Nachweis auch auf das stets noch vorhandene sarkische Moment im Leben des Wiedergeborenen blickt, bringt er damit zugleich einen bisher noch rückständigen, aber für die vollständige Entwickelung der Lehre von der Wiedergeburt und Heiligung nothwendigen Punkt zur Sprache, der in der Gesammtdarstellung nicht fehlen durfte, was daher einen neuen Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung bietet. Denn fassen wir nur die Schilderung K. 6. K. 7, v. 1—7 und K. 8, v. 1—11 ins Auge, so gewinnt es leicht den Schein, als ob der Wiedergeborene nun ganz πνεῦμα geworden, die σάρξ aber völlig in ihm vertilgt sei, so dass man dann nicht mehr recht einzusehen im Stande ist, wozu noch die K. 8, v. 12 beginnende Aufforderung zur Ertödtung der σάρξ erforderlich sei. Es war also durchaus nothwendig, dass dem pneumatischen Leben noch fortwährend anhaftende sarkische Element ausdrücklich zu charakterisiren. Eine sehr schlagende Parallele zu unserer Stelle in nuce bietet übrigens bekanntlich Gal. 5, 17., wo doch gewiss und unbezweifelt vom status regenitorum die Rede ist, und wir glauben dasselbe auch in Beziehung auf den Ausspruch des Herrn Matth. 26, 41 annehmen zu müssen. Was nun endlich die praktische Bedeutung der in Rede stehenden differenten Auffassungen unserer Stelle betrifft, so darf gesagt werden, dass die Erklärung vom

Stande der Wiedergeburt in der Weise, wie wir sie bestimmt haben, nicht sowohl die laxere, als vielmehr die strengere genannt werden müsse. Ersteres wäre nur dann der Fall, wenn die Meinung wäre, der Wiedergeborene habe nichts als unkräftiges und erfolgloses Wollen des Guten bei stetigem Vollbringen des Bösen. Da aber nach der anderen Erklärungsweise der angeblich hier geschilderte Zustand des Unwiedergeborenen sich noch, wenn auch als abnormer, in das Leben des Wiedergeborenen hineinziehen soll, so muss umgekehrt gesagt werden, dass grade durch diese Auffassung der fleischlichen Sicherheit leicht ein bedenklicher Vorschub geleistet werde, indem der Wiedergeborene sich dann stets dabei beruhigen kann, dass er sich eben jetzt in solch einem abnormen Zustande befinde, der dennoch ihn in statu regenitorum belasse. Von der anderen Seite kann aber jene von uns bestrittene Auffassung allerdings auch eben so sehr zur pietistischen Selbstquälerei verleiten, wenn man nämlich meint, in dem Wiedergeborenen müsse die Wurzel der Sünde so sehr vertilgt sein, dass er in den Ausruf v. 24. nicht noch stetig einzustimmen habe. So also droht die Klippe der Leichtfertigkeit oder der Verzweiflung gleich einer Scylla und Charybdis.

V. 14. begründet (*γάρ*) die Nothwendigkeit der bisher berichteten Erfahrung. Es konnte nicht anders sein, als dass *ἡ ἁμαρτία, ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς, κατειργάσατο πᾶσαν ἐπιθυμίαν καὶ θάνατον*, denn *ὁ νόμος πνευματικός, ἐγὼ δὲ σαρκικός*. Der Apostel schildert hier die Beschaffenheit der menschlichen Natur an sich in ihrem Verhältnisse zum göttlichen Gesetze. Sein Ausspruch gilt also von der *σάρξ* überhaupt, sei es nun die *σάρξ* des Unwiedergeborenen oder des Wiedergeborenen. Der Unterschied ist eben nur der, dass von dem ersteren nichts a n d e r e s gilt, von dem letzteren aber das hier Gesagte nur i n s o f e r n gilt, als er eben noch *σάρξ* ist.*) So weit er dies nicht mehr ist, gilt von ihm auch das K. 8, v. 9. Gesagte: *ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ' ἐν πνεύματι.* In gleicher Weise kann er von sich eben sowohl sagen: *ἐγὼ πεπραμένος εἰμὶ ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν,* als nach K. 6, v. 18.: *ἐγὼ δὲ ἐλευθερωθεὶς ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, ἐδουλώθην τῇ δικαιοσύνῃ.* Denn die ein für alle Mal eingetretene Befreiung ist doch zugleich, als sich entwickelndes Princip, ein fortgehendes Losgekauftwerden aus der noch nicht absolut aufgehobenen Knechtschaft. Die Ausdrücke, welche der Apostel hier und im Folgenden wählt, sind im Grunde nicht stärker als die ganz ähnlichen Klänge, welche so zahlreich in den Gebeten und Liedern der christlichen Gemeinde aller Zeiten sich finden. Es wäre

---

*) Damit will ich natürlich gar nicht leugnen, wie M e y e r mich missversteht, dass das S u b j e k t v. 14—25. dasselbe ist, wie v. 7—13. Es werden nur verschiedene Z u s t ä n d e desselben Subjektes geschildert, und v. 14. im Uebergange von einem Zustande zum andern zunächst die an sich seiende und niemals absolut aufhörende N a t u r beschaffenheit des Subjektes charakterisirt. So auch M e l a n c h t h o n: Primum autem narrat Paulus qualis sit natura carnalis s e c u n d u m s e s e.

in der That nicht ein Beweis besonderer Förderung, sondern Zeichen eines Mangels an Selbsterkenntniss, wollte irgend ein Gläubiger unter Provocation auf seine Wiedergeburt sich weigern, in irgend einem Momente seines Lebens etwa den Inhalt des Liedes „O Durchbrecher aller Bande“, selbst das „Zeig doch nur die ersten Stufen der gebrochenen Freiheitsbahn“ nicht ausgenommen, auf sich anzuwenden, und als auf seinen Zustand passend zu bezeichnen. Es ist übrigens wohl zu beachten, dass der Apostel hier mit *οἴδαμεν γάρ* beginnt; denn dieses Wissen steht nur dem Gläubigen zu. Es ist zwar wahr, dass an sich auch für den Unwiedergeborenen gilt, dass das Gesetz geistlich sei, er aber fleischlich, unter die Sünde verkauft; aber dass dem so sei, weiss er nicht, vielmehr leugnet er es. Diese Erkenntniss besitzt nur der Wiedergeborene, denn sie ist selbst Resultat der erleuchtenden Gnade. Sehr richtig bemerkt D e l i t z s c h a. a. O.: „Gerade der geistlich gesinnte Mensch fühlt es dem geistlichen Gesetze Gottes gegenüber am schmerzlichsten und tiefsten, dass er noch fleischliches Wesen an sich hat und der Gewalt der Sünde sich nicht völlig entwinden kann; ebendarin dass er sich in täglicher Busse als *σαρκικός* anklagt, zeigt es sich, dass er der Grundrichtung seiner Persönlichkeit nach *πνευματικός* ist.“ *οἴδαμεν γάρ*] *ὡμολογημένον τοῦτο καὶ δῆλόν ἐστιν, ὅτι πνευματικός ἐστι,* erklärt C h r y s o s t o m u s. Vgl. 2, 2. 3, 19. 8, 28. Es ist dies aber nur für das christliche Bewusstsein ein *ὡμολογημένον καὶ δῆλον.* Aus jenen Parallelstellen scheint die sonst ziemlich gleich beglaubigte Lesart *οἴδαμεν δέ* hier in den Text gekommen zu sein. Das *δέ* müsste übrigens als *δέ μεταβατικόν* genommen werden, vgl. zu 4, 15. Die S e m l e r'sche Conjektur *οἶδα μὲν γάρ* ist u n n ö t h i g, weil *ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι* nicht von *οἴδαμεν ὅτι* abhängt, sondern einen selbstständigen Satz bildet, und u n h a l t b a r, weil Paulus dann *ὁ μὲν νόμος* nicht *οἶδα μέν* geschrieben hätte. *ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν*] Der Begriff des *πνευματικός* bestimmt sich aus dem Gegensatze des *σαρκικός.* Es findet aber hier offenbar nicht etwa der physische Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα* statt, wie Col. 2, 5., sondern der beim Paulus so häufig vorkommende ethische Gegensatz, vgl. Gal. 3, 3. 5, 16 ff. 6, 8. *ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν* kann also nicht heissen: das Gesetz bezieht sich auf das *πνεῦμα* des Menschen, d. h. es fordert nicht nur das äussere Werk, sondern auch die rechte Gesinnung (mentem et interiorem hominem respicit. B e z a). Vielmehr ist hier entschieden die Beziehung auf das *θεῖον πνεῦμα* zu statuiren, deshalb aber nicht mit T h e o d o r e t zu erklären: *θείῳ γάρ, φησιν, ἐγράφη πνεύματι· ταύτης μετέχων τῆς χάριτος ὁ μακάριος Μωσῆς τὸν νόμον συνέγραψεν,* denn es kam hier nicht sowohl darauf an, den U r s p r u n g, als vielmehr die B e s c h a f f e n h e i t des Nomos im Gegensatze zur Beschaffenheit des Menschen zu charakterisiren. Wie dieser *σαρκικός,* so ist jener *πνευματικός,* d. i. die Natur des *πνεῦμα* an sich tragend. Dies ist eigentlich die durchgehende Bedeutung des *πνευματικόν,* nur dass jene Beziehung auf den Ursprung zuweilen, wie 1, 11., noch mit durchblickt. Auch an unserer Stelle könnten beide Momente verknüpft werden. Der Nomos

hat seinen Ursprung vom πνεῦμα und deshalb die Beschaffenheit des πνεῦμα. Doch ist durch die Antithese des σαρκικός wenigstens keine direkte Hinweisung auf das erste Moment gegeben. Der Nomos ist nun aber pneumatischer Natur und Wesenheit, insofern er das Ideal eines pneumatischen Menschen aufstellt und nur von einem solchen erfüllt wird, weil er, wie Calvin sagt, coelestem quandam et angelicam justitiam requirit, in qua naevus nullus appareat, ad cujus munditiam nihil desideretur, oder weil er, wie Bengel erklärt, requirit, ut sensus omnis humanus respondeat sensui Dei: Deus autem est Spiritus. ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι] Griesbach, Scholz und Lachmann haben nach den besten Handschriften und mehreren Kirchenvätern, die von den meisten neueren Auslegern gebilligte Lesart σάρκινος (eben so 1 Cor. 3, 1. Hebr. 7, 16.) recipirt. Das Urtheil ist schwierig; denn während die äusseren Autoritäten für σάρκινος entscheiden, sprechen die inneren Gründe für σαρκικός. Ersteres nämlich bedeutet nur fleischern oder fleischig, (wie denn die Adjektiva proparoxytona auf ινος fast durchgängig den Stoff bezeichnen z. B. ξύλινος hölzern, πήλινος lehmern, ἀκάνθινος, βύσσινος, κρίθινος, γήϊνος u. s. w. vgl. Buttmann Ausf. Griech. Sprachl. B. II. S. 340. Winer II. §. 16. 3. c. γ. S. 109. Fritzsche ad Marcum p. 797. sq. und im Commentare zum Römerbr. z. u. St.) letzteres ist fleischlich. Dass auch Paulus diesen Unterschied einhält, beweiset 2 Cor. 3, 3., wo der ganz sprachgemässe Gegensatz des ἐν πλαξὶ λιθίναις und ἐν πλαξὶ καρδίας σαρκίναις sich findet, während sonst überall σαρκικός steht, wo der ausdrückliche oder der gedachte Gegensatz πνευματικός ist, vgl. Röm. 15, 27. 1 Cor. 3, 3. 4. 9, 11. 2 Cor. 1, 12. 10, 4. Es ist demnach schwer anzunehmen, dass Paulus an einigen Stellen von diesem feststehenden Unterschiede abgegangen sei. Sollte dennoch σάρκινος an unserer Stelle ächt sein, so wäre entweder zu sagen, dass die Vulgärsprache die Formen verwechselte und σάρκινος auch in der Bedeutung von σαρκικός brauchte, zumal da nicht alle Adjektiva auf ινος den Stoff bezeichnen vgl. ἀνθρώπινος, Winer a. a. O. S. 110. Anm. Tholuck z. u. St., oder, wofür besonders das πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν spricht, dass σάρκινος, in Gegensatz zu πνευματικός gestellt, stärker sei als σαρκικός. Ich bin fleischern = aus Fleisch wie aus einem Stoffe gebildet d. i. ganz und gar Fleisch, vgl. Joh. 3, 6.: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς, σάρξ ἐστι. Daraus liesse sich aber weder folgern, dass die Sünde in der Sinnlichkeit bestehe, denn der sarkische Stoff bezeichnet auch hier das gesammte Naturverderben,*) noch auch, dass die Sünde Substanz der mensch-

*) Auch Meyer versteht unter der σάρξ die dem göttlichen πνεῦμα renitirende materiell psychische Menschennatur. Ich verstehe nicht, wie ein Ausleger, welcher in den Schriften des Apostels die Lehre von der imputatio peccati Adamitici, der satisfactio vicaria und der justitia imputata Christi findet, ihm durchgehends die Anthropologie des Rationalismus unterlegen kann.

lichen Natur sei, denn der rhetorische Ausdruck ist eben nicht mit logischer Stringenz zu deuten. Vgl. Formul. Concord. Sol. Decl. I. 51. über den Ausdruck Luthers: peccatum et peccare esse corrupti hominis naturam. πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν] Erläuternder Zusatz zu dem σαρκικός oder σάρκινός εἰμι. Die Sünde wird als Herr, der Mensch als Knecht dargestellt, der thun muss, was der Herr befiehlt. Coactionem semper excipio: bemerkt Calvin, sponte enim peccamus, quia peccatum non esset, nisi voluntarium. Sed addicti sumus ita peccato, ut nihil sponte possimus, nisi peccare: quia malitia, quae in nobis dominatur, huc nos rapit. Quare haec similitudo non coactam (ut loquuntur) astrictionem sonat, sed voluntarium obsequium, cui nos ingenita servitus addicit. Vgl. hierzu den Ausspruch Augustins de grat. et lib. arbitr. c. 15.: Semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a justitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala: aut a peccato libera est, quando servit justitiae, et tunc est bona. πιπράσκεσθαι ὑπό τι wie δουλοῦσθαι ὑπό τι Gal. 4, 3. Sonst sagt man πιπράσκεσθαί τινι נִמְכַּר לְ Lev. 25. 39. הִתְמַכֵּר לְ Deuter. 28, 68. und Baruch 4, 6.: ἐπράθητε τοῖς ἔθνεσιν. Zur Bedeutung des Ausdruckes πιπράσκεσθαι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν vgl. auch besonders die Redensarten הִתְמַכֵּר לַעֲשׂוֹת הָרַע 1 Kön. 21, 20. 25. 2 Kön. 17, 17., πιπράσκεσθαι τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν 1 Makk. 1, 15. — V. 15. Begründende Erläuterung des vorhergehenden ἐγὼ πεπραμέμος εἰμὶ ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. Die Knechtschaft der Sünde zeigt sich eben im Vollbringen des Gebotes der Sünde im unwillkührlichen, blinden Gehorsam, ohne Bewusstsein und Prüfung. Denn dies ist das Verhalten des Knechtes zum Herrn. ὃ γὰρ κατεργάζομαι, οὐ γινώσκω·] Nach dem Vorgange Augustins haben mehrere Ausleger οὐ γινώσκω non approbo, ich billige nicht, erklärt. Bengel: non agnosco ut bonum. Doch hat weder das Hebr. יָדַע, noch γινώσκειν diese Bedeutung. Auch in den dafür angeführten Stellen Ps. 1, 6. vgl. Hengstenb. z. St. Hos. 8, 4. Amos 3, 2. Sir. 18, 28. Matth. 7, 23. Joh. 10, 14. Röm. 10, 19. 1 Cor. 8, 3. Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. heisst יָדַע, γινώσκω eigentlich nichts anderes als: cognosco, novi, ich kenne, erkenne, weiss, nicht: agnosco, ich erkenne an, ich billige. Richtig erklärte demnach schon Chrysostomus: σκοτοῦμαι, φησί, συναρπάζομαι, ἐπήρειαν ὑπομένω, οὐκ οἶδα πῶς ὑποσκελίζομαι. Vulg. quod enim operor, non intelligo. Luther: denn ich weiss nicht, was ich thue. Vgl. Luk. 23, 34.: οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι. Der Wiedergeborene sündigt nicht mit Bewusstsein und Willen, sondern es ist der blinde Naturtrieb der noch nicht gänzlich ausgerotteten bösen Lust und Neigung, der ihn übereilt. Sein besseres Ich weiss nichts von dieser That seiner sündhaften Natur. Daraus folgt aber allerdings von selbst, dass dieses höhere Selbst solche That auch nicht anerkenne und billige. οὐ γὰρ ὃ θέλω, τοῦτο πράσσω· ἀλλ' ὃ μισῶ, τοῦτο ποιῶ.] Dass der Wiedergeborene als solcher nur das gottwohl-

gefällige Gute will und liebt, beweiset (γάρ) eben, dass das Böse, welches er vollbringt, nicht aus bewusstem (οὐ γινώσκω) Vorsatz gethan wird. θέλειν hann hier nicht etwa die von den Scholastikern s. g. velleitas, das schwache, unkräftige Wollen bezeichnen. Dem energischen Widerwillen (μισεῖν) kann nur das energische Wollen entsprechen. Auch hat θέλειν jene abgeschwächte Bedeutung nicht in den dafür angeführten Stellen 1 Cor. 7, 7. 32. 14, 5. 2 Cor. 12, 20. Denn θέλειν drückt auch dort die völlige Willensentschiedenheit aus, deren Realisirung nur äussere Hindernisse, nicht eine dieselbe paralysirende Willensunentschiedenheit, entgegenstehen. Es muss demnach hier vom regenitus die Rede sein, dessen neues höheres Ich allein das Subject eines solchen θέλειν und μισεῖν sein kann. Der Wille, von dem der Apostel hier redet, ist eben der Wille des neuen Menschen. Zwar hat auch der alte Mensch seinen Willen, doch nennt Paulus das, was in dem Wiedergeborenen der tiefste Wunsch und die innerste Begierde seines Herzens ist, seinen Willen κατ' ἐξοχήν, hingegen das, was damit streitet, nennt er das seinem Willen Entgegengesetzte. Die aus den Klassikern entnommenen Parallelstellen, unter denen die bekanntesten Epictet Enchirid. l. II, c. 26.: ὁ ἁμαρτάνων — ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ μὴ θέλει, ποιεῖ· und Ovid Metam. 7, 19.: Aliudque cupido, mens aliud suadet, video meliora proboque, deteriora sequor, bieten nur ein der natürlich-sittlichen, nicht der christlichen Sphäre angehöriges Analogon zum Ausspruche des Apostels. Dort ist nur von dem Widerspruche zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, hier zwischen πνεῦμα und σάρξ die Rede. Gut Calov: Nihil huc Medea facit, aut quicquid hic geminum e gentilibus collegit Grotius; non enim de appetitus sensitivi adversus intellectualem pugna, vel de rationis et voluntatis contentione, quam non renati experiuntur, cum ea, quae non probant mente, eligunt tamen et sequuntur voluntatis affectibus abrepti: sed pugna spiritus et carnis, quae non locum habet, nisi in renatis, hic disseritur: quod exemplo Apostoli satis constat, siquidem de semetipso loquatur. Der Apostel spricht hier aber von der Sünde, die den Gläubigen fortwährend umstellt und übereilt, nicht grade immer in äusseren Thaten und Worten, sondern vor allen Dingen in Gedanken und Neigungen. Wenn er sagt: Ich thue nicht, was ich will, sondern was ich hasse, das thue ich, so heisst dies nicht, dass der Gläubige niemals etwas Gutes vollbringt, sondern dass dem Guten, was er thut, sich die Sünde immerdar trübend, hemmend, ihn zum Fallen oder doch zum Wanken bringend beimischt. Er thut niemals, was er will, weil er niemals die vollkommen reine That in vollkommen heiliger Liebe vollbringt. Blickt er nun aber von der Höhe jener ihm aus Gnaden verliehenen, geistlichen Freiheit in die Tiefe dieses ihn immerdar reizenden und lockenden, öfter auch zum Schwanken und beinahe zum jähen Sturze bringenden, sündlichen Naturgrundes hinein, so begleitet ihn fortwährend neben dem Bewusstsein der Selbstmacht und Freiheit, doch noch das Gefühl der Fremdherrschaft und Knechtschaft. Und eben diese Seite seiner Erfahrung und Stimmung ist es, die der Apostel in unserem Abschnitte

schildert. Negat se facere, quod lex exigit, quia non facit omnibus numeris, sed quodammodo fatiscit in suo conatu. Calvin. Das τοῦτο vor πράσσω ist als kritisch verdächtig zu bezeichnen. — V. 16. zieht durch das metabatische δέ einen Schluss aus dem Vorhergehenden, durch welchen der Gedanke, von welchem die ganze Entwickelung ausgegangen ist, die Schuldlosigkeit und Trefflichkeit des Gesetzes v. 14. vgl. v. 12. v. 7. bestätigt wird. Dieser Gedanke wird hier zum letzten Male ausdrücklich ausgesprochen, indem die Schilderung des Zustandes des Menschen unter dem Gesetze v. 7—13. und unter der Gnade, letzterer nach seinen beiden Seiten der noch bleibenden Gebundenheit v. 14—25. und der schon vorhandenen Freiheit 8, v. 1—11., welche Schilderung der Rechtfertigung des Gesetzes zur Basis dient, von jetzt an ohne weiteren ausdrücklichen Hinblick auf diesen apologetischen Zweck vollzogen wird. Die Argumentation des Apostels ist aber vollkommen begründet. Indem der Wille des Menschen sein eigenes ungesetzliches Thun verdammt, so wirft er sich damit selbst zum Sachwalter des Gesetzes auf. Die Form des Ausdruckes ist durch das Vorhergehende ὃ μισῶ (= ὃ οὐ θέλω), τοῦτο ποιῶ bestimmt, sonst würde die umgekehrte Form: εἰ δὲ οὐ θέλω τοῦτο, ὃ ποιῶ noch angemessener gewesen sein. σύμφημι τῷ νόμῳ, ὅτι καλός] so stimme ich dem Gesetze bei, dass es gut sei, d. h. ich bestätige die Behauptung, welche das Gesetz über seine eigene Beschaffenheit aufstellt, vgl. 5 Mos. 4, 8. Ps. 19, 8—11. σύμφημι mit dem Dativ behält also seine ursprüngliche Bedeutung: ich sage mit, ich stimme überein, consentio, und hat nicht etwa mit blos verstärkendem σύν die Bedeutung: ich gestehe zu, ich räume ein, confiteor. Das Gesetz ist gut, weil es das Gute, das ich selber will, gebietet, das Böse, das ich selber nicht will, verbietet. — V. 17. Stimme ich dem Gesetze zu, dass es gut ist, weil meines innersten Herzens Lust, mein eigentliches Wollen mit dem Gesetze zusammengeschlossen ist, so bin ich es nicht mehr, der das Böse thut, sondern die Sünde, die in mir wohnet. Es ist also eine meinem eigentlichen Menschen fremde Macht, die mich noch immer gefangen hält, und das ἐγὼ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν v. 14. bestätigt. Dass der Apostel sein eigentliches Ich hier in Gegensatz zur Sünde stellt, zeigt, die Sache vom Standpunkte der biblisch-paulinischen Hamartologie aus angesehen, die Unmöglichkeit, unsere Stelle anders als vom Wiedergeborenen zu interpretiren. So sehr er hier darauf aus ist, die fortwährende Sündhaftigkeit der Gläubigen zu schildern, so kann er doch auch die Herrlichkeit des Christenstandes nicht stärker bezeichnen, als wenn er sagt: Ich thue die Sünde nicht. Das οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό enthält also gewissermassen eine Correktur oder doch eine beschränkende Erklärung des ἐγὼ σαρκικός εἰμι. Beides gilt allerdings vom Ich des Menschen, aber das erste mehr als das letztere, insofern das innerste und eigentlichste Wollen des Wiedergeborenen die Erfüllung des göttlichen Gesetzes ist. In dem Erlösten ist die Sünde aus dem Centrum der Persönlichkeit in die Peripherie des Naturgrundes hinaus gewichen. νυνὶ δέ] nicht Zeitpartikel = nunc post legem datam, oder = ex quo Christianus factus sum,

sondern s. v. a.: nun aber, wenn es so ist, oder: so aber, da dies der Fall ist, nämlich da ich dem Gesetze beistimme, dass es gut sei. Eben so ist οὐκέτι] logisch, nicht temporell zu fassen, von dem, was nach dem Gesagten nicht mehr gedacht werden kann. Nun aber gilt nicht mehr, kann nicht mehr behauptet werden, dass ich das Böse thue. Vgl. v. 20. 11, 6. Gal. 3, 18. ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία] Wie von der Sünde, so wird auch vom Geiste Gottes gesagt, ὅτι οἰκεῖ ἐν ἡμῖν 8, 9. 1 Cor. 3, 16. vgl. 6, 19. Der Wiedergeborene ist nicht nur eine Behausung der Sünde, sondern auch ein Tempel des heiligen Geistes. — Der Inhalt des 17. Verses wird, wie der ihn fast wörtlich wiederholende 20ste Vers zeigt, v. 18—20. aus dem Bewusstsein, welches die christliche Erfahrung vermittelt (οἶδα γάρ), erläutert und bestätigt. V. 18. Auch hier zeigt die zu ἐν ἐμοί hinzugefügte Beschränkung τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, dass Paulus nur vom Wiedergeborenen reden könne. In mir d. i. in meinem Fleische wohnet nicht Gutes (= „nichts Gutes" Luther), sagt aus, dass in seinem eigentlichen ἐγώ wohl etwas Gutes wohne. Und zwar kann dieses im höchsten Sinne so genannte und dem pneumatischen Nomos correspondirende Gute auch selbst nur pneumatischer Natur sein, so dass unter dem eigentlichen Ich, dem der ἐγὼ σαρκικός entgegen gesetzt ist, nur der ἐγὼ πνευματικός, der καινός, πνευματικὸς ἄνθρωπος gemeint sein kann. Wie überall, wo es in ethischer Bedeutung auftritt, steht also auch hier σάρξ für σαρκικὸς d. i. παλαιὸς ἄνθρωπος und postulirt seinen constanten Gegensatz des νέος ἄνθρωπος. τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι] Bengel bemerkt zu θέλειν, Accusativus, bonum, non additur: et hujus orationis tenuitas tenuitatem τοῦ velle exprimit. Mit demselben Rechte aber könnte man auch im entgegengesetzten Sinne behaupten, dass Paulus hier das θέλειν auch ohne ausdrücklichen Zusatz des Objectes immer nur vom Wollen des Guten gebraucht, zeige, dass er von dem durch den Geist erneuerten Menschen handele, in welchem, da er a parte potiori betrachtet wird, kein eigentliches Wollen des Bösen mehr vorhanden sei. παράκειται a latere jacet, liegt mir zur Hand, = πάρεστι est in promtu, mihi adest, ist in mir vorhanden. Vgl. das analoge πρόκειται 2 Cor. 8, 12. in conspectu jacet, und Hom. Odyss. 22, 65.: νῦν ὑμῖν παράκειται ἐναντίον ἠὲ μάχεσθαι, ἢ φεύγειν. Indem der Apostel sich gleichsam in dem Raume seines inneren Ichs umschaut, findet er das θέλειν des Guten gleich vor sich liegen, von dem κατεργάζεσθαι (vgl. zu 2, 9.) τὸ καλόν hingegen, nach dem er sich gleichsam suchend umschaut, muss er sagen οὐχ εὑρίσκω] ich finde es nicht, d. h. ich weiss nicht wo es ist, es ist nicht da. οὐχ εὑρίσκω ist also = οὐκ παράκειται, nicht = ich vermag es nicht. Doch ist die Meinung nicht, dass der Gläubige stets nur ein völlig unwirksames Verlangen habe (vgl. dagegen Phil. 2, 13.), sondern dass er auch in seiner besten That, indem die Sünde sich ihr beimischt, nicht die That vollbringt, die seinem vom Geiste Gottes geheiligten Willen entspricht. Er will Gott lieben und findet Sündenliebe in sich; so dass er, auf diese noch zurückgebliebene Macht der Sünde in sich blickend, im besten Falle wollen, nicht

aber vollbringen des Guten von sich auszusagen wagt. Anders freilich gestaltet sich seine Aussage, wenn er umgekehrt seinen Blick auf die Macht der erlösenden Gnade richtet. Sehr zu beachten ist hierbei Luthers Randglosse: „Thun heisst nicht, das Werk vollbringen, sondern die Lüste fühlen, dass sie sich regen. Vollbringen ist aber ohne Lust leben, ganz rein, das geschieht nicht in diesem Leben.“ Statt οὐχ εὑρίσκω, welches durch die occidentalischen Codices gesichert ist, lesen die alexandrinischen blos οὔ (nämlich παράκειται), welche Lesart von Griesbach gebilligt, von Lachmann recipirt worden ist. Doch abgesehen von dem Anstosse, welchen das doppelte οὐ zu Ende unseres und gleich wieder am Anfange des folgenden Verses giebt, erscheint diese Ausdrucksweise auch gar zu abrupt, hart und kahl. Wäre sie ursprünglich, so würden die Glossatoren wohl schwerlich das so sehr passende εὑρίσκω ergänzt, viel eher ein παράκειται wiederholt haben. Es scheint demnach eine ἀβλεψία der Abschreiber statt gefunden zu haben, indem ihr Auge von οὐχ v. 18. auf οὐ v. 19. abirrte, wodurch οὐχ εὑρίσκω ausfiel, und die offenbare Lücke dann durch ein einfaches οὔ, oder, wie ein Codex liest, durch οὐ γινώσκω nach v. 15., oder, wie der Aeth. hat, durch οὐκ ἔχω ergänzt ward. — V. 19. beweist das τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν, οὐχ εὑρίσκω v. 18. durch Wiederholung des schon v. 15. enthaltenen Ausspruches. Nur dass in unserem Verse ἀγαθόν zu ὃ θέλω und κακόν zu ὃ οὐ θέλω ausdrücklich als Apposition hinzugefügt ist. Der Parallelismus von v. 19. und v. 15. spricht für die Auslassung des τοῦτο vor πράσσω v. 15.

v. 15.: οὐ γὰρ ὃ θέλω, πράσσω· ἀλλ' ὃ μισῶ, τοῦτο ποιῶ.
v. 19.: οὐ γὰρ ὃ θέλω, ποιῶ (ἀγαθόν)· ἀλλ' ὃ οὐ θέλω (κακόν), τοῦτο πράσσω. — V. 20. folgert aus v. 19. den zu beweisenden, v. 17. aufgestellten Satz. Das ἐγώ nach θέλω ist nach vielen und bedeutenden handschriftlichen und patristischen, auch versionellen Autoritäten, in denen es ganz fehlt oder nach τοῦτο oder vor οὐ versetzt ist, als höchst verdächtig zu bezeichnen, und wohl mit Recht von Lachmann und Tischendorf weggelassen worden. Auch widerspricht der Setzung dieses Pronomens die Analogie von v. 15. 16. 19., so wie der Mangel des Gegensatzes, den es bei seiner emphatischen Bedeutung doch nothwendig postulirt. Es scheint also von Abschreibern ungeschickter Weise aus dem gleich folgenden Satzgliede unseres Verses (οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζ.) ergänzt zu sein, um anzudeuten, dass das eigentliche Ich das Böse nicht nur nicht vollbringt, sondern auch nicht will. Die paulinische Antithese ist ja aber nicht: Ich will das Böse nicht, thue ich es dennoch, so thue ich es nicht; sondern: Ich will das Böse nicht, thue ich es dennoch, so thue ich es nicht. — V. 21. Zweierlei war bisher bewiesen, einmal, dass das Gesetz gut sei v. 16., und dann, dass nicht ich, sondern die in mir wohnende Sünde das Böse thue, d. i. dass die Sünde, als unfreiwillige, eine mir fremde, mich unwillkührlich knechtende Macht sei v. 20. Dies waren aber eben die beiden Momente, die in v. 14. enthalten waren, und nun genügend explicirt sind. Beide Momente

wurden durch den Erfahrungssatz bewiesen, dass ich zwar das Gute will, aber das Böse vollbringe, dass ich thue, was ich nicht will, v. 15. 19. Dieser letztere Satz lässt sich demnach, insofern auf ihm die v. 14. enthaltenen beiden Sätze beruhen, und auf ihn zurückzuführen sind als das Endergebniss der ganzen bisherigen Entwickelung von v. 14—20. betrachten. Er wird daher als solches in unserem Verse hingestellt und dann noch seinerseits v. 22. und 23. bewiesen. Schwierigkeiten bietet die Construction der Worte unseres Verses. Die Ausleger theilen sich in zwei Klassen. Die einen beziehen *τὸν νόμον* auf das mosaische Gesetz. Unter den verschiedenen Erklärungen, die sie gegeben haben, verdient nur Berücksichtigung die besonders von Knapp Scripta varii argumenti ed. sec. Tom. II. p. 383—393. Fritzsche und Tholuck z. St. vertheidigte Auslegung: „Ich finde also, dass, während das Gesetz ich ausüben will, das Gute, mir das Böse zur Hand ist.“ *) *τὸν νόμον* ist dann also von *ποιεῖν* abhängig und *τὸ καλὸν* Apposition zu *τὸν νόμον.* Wir wollen den gegen diese grammatisch doch immerhin mögliche Construktion öfter erhobenen Vorwurf der unerträglichen Härte nicht zu scharf urgiren, weil entgegnet werden könnte, derselbe beruhe nur auf dem exegetischen Gefühle, welches doch immer nur einen schwankenden und wechselnden Massstab der Beurtheilung abgebe, und weil von den Vertheidigern der in Rede stehenden Auffassung den Gegnern derselben in Beziehung auf ihre eigene Interpretation derselbe Vorwurf zurückgegeben wird. Doch scheinen uns noch andere Bedenken entgegen zu stehen. Denn wenn es doch gewiss ist, dass Paulus den Inhalt unseres Verses nicht nur dem Gedanken, sondern auch der Form nach aus dem Vorhergehenden ableitet, so muss es zuvörderst auffallen, dass er hier mit einem Male von einem *θέλειν, ποιεῖν τὸν νόμον* spricht, während er bisher nur von einem *θέλειν, ποιεῖν τὸ καλόν* v. 18. *τὸ ἀγαθόν* v. 19. geredet hat. Finden wir nun noch dazu in dem gleich folgenden Satzgliede die uns schon geläufige Antithese des *ποιεῖν, πράσσειν, κατεργάζεσθαι* oder auch *παράκεισθαι* des *κακόν,* so sind wir von vorne herein darauf hingewiesen, auch in unserem Verse *τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλὸν* mit einander zu verbinden. Dazu kömmt, dass wenn der Apostel

---

*) Contort und contextwidrig Meyer nach dem Vorgange der griechischen Exegeten: „Ich finde also das Gesetz für mich, sofern ich gewillt bin das Gute zu thun, weil mir das Böse vorliegt, d. h. ich finde dass das Gesetz (das mosaische nämlich), sofern ich den Willen habe das Gute zu thun, für mich bestimmt ist, weil mir (meiner Persönlichkeit an sich, abgesehen von jenem bessern Willen) das Böse daliegt. Dieser Umstand macht jenes Verhältniss evident; denn wenn meiner Person an sich das Böse vorliegt, so kann nur hinsichtlich jenes besseren Willens das Gesetz für mich bestimmt sein, um diesem sittlichen Willen, dem bösen Triebe gegenüber, zur Norm zu dienen.“ Nicht minder gezwungen Hofmann Schriftbew. I. S. 462.: „Dass mir immer nahe liegt, das Böse zu thun, lässt mich erkennen, dass das Gesetz mir, der ich es thun will, das Gute ist.“ Vgl. dagegen Meyer.

einmal den veränderten Ausdruck τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν gewählt hatte, zu dem epexegetischen Zusatze τὸ καλόν gar kein Grund mehr vorhanden war. Die Abwehr des Gedankens, dass der νόμος ein κακόν sei, vgl. v. 16., wäre hier ganz ungehörig, und bloss um den folgenden Gegensatz des τὸ κακὸν παράκειται vorzubereiten, wäre der Zusatz τὸ καλόν um so unnöthiger gewesen, da, wenn doch einmal die bisherige Redeconformation verlassen war, viel einfacher und zweckmässiger geschrieben worden wäre: εὑρίσκω ἄρα, τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν, ὅτι ἐμοὶ ἡ ἁμαρτία παράκειται. Sollte aber blos angedeutet werden, dass was jetzt θέλειν, ποιεῖν τὸν νόμον genannt wird, dasselbe sei, was vorhin θέλειν, ποιεῖν τὸ καλόν genannt worden ist, so wäre dies eine eben so unnütze Bemerkung, als leere Wortspielerei gewesen. Viel eher hätte der Apostel umgekehrt sagen können: εὑρίσκω ἄρα, τὸ καλὸν τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν, τὸν νόμον, um auszudrücken, dass das καλόν, von dessen Thunwollen er bisher geredet, nichts anderes als der νόμος θεοῦ sei, nicht etwa eine beliebig von Menschen gewählte, sondern die gottgesetzte Norm, nach der die Vollkommenheit des Handelns einzig und allein beurtheilt werden kann. Nicht also, dass der Nomos das vorher genannte καλόν sei, wohl aber, dass das vorher genannte καλόν der Nomos sei, hätte in angemessenem und bedeutungsvollem Sinne bemerkt werden können. Daher werden wir uns, da der Text als ganz gesichert zu betrachten ist, und die versuchten Conjekturen als willkührlich bezeichnet werden müssen, der zweiten Klasse von Erklärern, die auch die zahlreichste ist, zuwenden müssen. Sie kommen darin überein, dass sie ὁ νόμος an unserer Stelle nicht vom Mosaischen Gesetze interpretiren, sondern im Sinne von norma, regula, praescriptum, d. i. Gesetz überhaupt, Norm, natürliche Nothwendigkeit, fassen, analog dem Gebrauche von νόμος v. 23., wo Bengel dictamen übersetzt. Die Construktion kann dann eine doppelte sein, entweder der Dativ τῷ θέλοντι ist unmittelbar von εὑρίσκω abhängig: „Ich finde also mir, der ich das Gute thun will, das Gesetz, dass mir das Böse anhängt"; oder es ist mit Annahme einer leichten Trajection des ὅτι (vgl. Winer. Anhang. §. 65. 4. Anm. S. 641.) zu erklären: „Ich finde also das Gesetz, dass mir, der ich das Gute thun will, das Böse anhängt." Die Entscheidung ist nicht leicht, doch neigen wir zur zweiten Fassung hin, weil durch dieselbe der Satz: „Ich will das Gute thun, aber das Böse hängt mir an", der offenbar als Resultat des Vorhergehenden ausdrücklich hervorgehoben werden sollte, selbstständiger heraustritt. Die Einwendungen aber, welche gegen die beiden letzteren Auffassungen gleichmässig gerichtet worden sind, scheinen nicht unschwer zu heben. Sie bestehen hauptsächlich in zwei Punkten. Erstens, dass dann statt τὸν νόμον hätte τοῦτον τὸν νόμον gesagt werden müssen. Doch einmal ist die Nothwendigkeit hiervon nicht einzusehen, da die demonstrative Bedeutung gar nicht unbedingt erforderlich ist, und dann kann selbst der Artikel, wie richtig bemerkt worden ist, hier in ähnlicher Weise demonstrativ stehen wie AG. 11, 16.: τοῦ ῥήματος τοῦ κυρίου, ὡς ἔλεγεν, 20, 35.: τῶν λόγων τοῦ κυρ. Ἰησ., ὅτι αὐτὸς

εἶπε. Ferner aber soll νόμος, wo es jene weitere Bedeutung hat, immer nur im Gegensatze zu dem νόμος im eigentlichen Sinne gebraucht sein vgl. 3, 27. 7, 23. 8, 2. 9, 31. Doch ist auch hier dieser Gegensatz nicht auszuschliessen, indem er zur weiteren Entwickelung v. 23. jetzt schon eingeleitet wird. Eben die bisherige Betrachtung des Verhältnisses des Wiedergeborenen zum Gesetze zeigt dem Apostel das Gesetz auf, dass ihm, der das Gute thun will, das Böse anhängt. Bedeutungsvoll wird aber diese Erfahrung ein Gesetz genannt, eben weil sie keine zufällige und vorübergehende, sondern eine nothwendige und bleibende Erscheinung ausdrückt. — V. 22. u. 23. erläutert das v. 21. ausgesprochene Resultat, dass mir, der ich das Gute thun will (v. 22.), das Böse anhängt (v. 23). συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ] denn ich habe Freude am Gesetze Gottes. συνήδομαί τινι kann heissen: 1) Mit Jemanden zusammen sich über etwas freuen. Doch die Erklärung: „Ich habe mit Anderen Freude am Gesetze Gottes, ich theile das freudige Wohlgefallen, welches man am göttlichen Gesetze hat", ist deshalb unstatthaft, weil der Gedanke an Andere hier gänzlich fern liegt. Sehr gezwungen und fernliegend ist aber die Auskunft: „ich freue mich mit dem Gesetze Gottes, so dass dessen Freude (das Gesetz personificirt) auch die meinige ist, nämlich über das sittlich Gute, welches vom Gesetz und von mir gewollt wird." 2) intus, apud animum meum laetor, sich inwendig, in seinem Gemüthe an etwas freuen. So hier. Analog ist die Bedeutung des σύν in σύνοιδά μοι und in συλλυπούμενος Mark. 3, 5. Man kann demnach nicht ohne Weiteres sagen, weder dass σύν abundire, noch dass es verstärke. Und doch liesse beides sich unter Vermittelung der eben angegebenen Bedeutung behaupten, je nachdem man annimmt, dass das „sich bei sich freuen" im Gebrauche sich zu einem einfachen „sich freuen" abgeschwächt habe, oder dass, was an sich natürlicher ist, das apud animum laetari, die Tiefe und Innerlichkeit der Freude, d. i. starke Freude bezeichnen solle. Die letztere Bedeutung ist auch schon wegen des folgenden, dieses Moment noch schärfer markirenden κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον zu statuiren. Es unterscheidet sich aber συνήδομαι τῷ νόμῳ von σύμφημι τῷ νόμῳ v. 16., indem letzteres vorherrschend die Zustimmung der Erkenntniss, ersteres die Zuneigung des Herzens und Willens bezeichnet. Der νόμος wird als νόμος θεοῦ (genit. auctor.) bestimmt im Gegensatze zu dem gleich folgenden ἕτερος νόμος. Von der hier charakterisirten Freude am Gesetze Gottes handelt Ps. 1, 2. 19, 8—12. 40, 9. (vgl. Hengstenb. z. St.) 112, 1. 119, 14. 16. 47. 70. 77. 92. 143. 174. Auch in jenen Stellen, die für die Erklärung der unsrigen sehr bedeutsam sind, ist die Freude am Gesetze Gottes die Freude des Gerechten, des Wiedergeborenen, auch dort paart sich mit der Freude die Klage über die noch zurückbleibende Sünde im Fleische. κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον] Interior homo, sagt Melanchthon, significat hominem, quatenus renovatus est spiritu sancto. Eben so Calvin: Interior homo non anima simpliciter dicitur, sed spiritualis ejus pars, quae a Deo regenerata est. Vgl. Luthers Randglosse: „Inwendiger Mensch heisst hier der Geist

aus Gnaden geboren, welcher in den Heiligen streitet wider den äusserlichen, das ist, Vernunft, Sinn und alles was Natur am Menschen ist." Doch ist ὁ ἔσω ἄνθρωπος nicht etwa an sich und ohne Weiteres identisch mit ὁ καινός, πνευματικὸς ἄνθρωπος. Vielmehr bezeichnet ὁ ἔσω ἄνθρωπος (welcher Ausdruck unnöthiger Weise aus dem Sprachgebrauche der platonischen Schule hergeleitet wird, vgl. Harless zu Eph. 3, 16. S. 314 f.) zunächst nur den νοῦς v. 23. 25., das πνεῦμα ἀνθρώπου im Gegensatze zum ἔξω ἄνθρωπος, zum σῶμα oder zur σάρξ, d. i. den Menschen, insofern er nicht äusserlich und Anderen sichtbar d. h. Leib, sondern innerlich und verborgen d. h. Geist ist. So 2 Cor. 4, 16. Eph. 3, 16. Allerdings aber ist es, wie eben diese Stellen zeigen, der ἔσω ἄνθρωπος, an welchen das πνεῦμα θεοῦ sich wendet, um in ihm die Wiedergeburt und Erneuerung zu wirken. Es kann demnach auch der καινὸς ἄνθρωπος durch den ἔσω ἄνθρωπος bezeichnet werden, vorausgesetzt, dass letzterer in einem bestimmten Gedankenzusammenhange nothwendig als ἀνακεκαινωμένος zu denken ist. Dem ganz analog ist der Gebrauch von ψυχή 1 Petr. 2, 11. (vgl. Steiger z. St.): ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς. Es kann hier nämlich nicht von der Seele in ihrer natürlichen Beschaffenheit die Rede sein, denn als solche ist sie selbst eine ψυχὴ σαρκική, sondern nur von der Seele, wie sie in den gläubigen Lesern des Briefes beschaffen war, in welchen sie vom heiligen Geiste durchdrungen war, so dass Calov mit Recht erklärt: ipsa animae regenitae natura, quae spiritualis est. Totus homo interior, qui per Sp. S. renovatus est, intelligitur. Hiegegen kann 1 Petr. 3, 4. allerdings zweifelhaft sein, ob die dem ἔσω ἄνθρωπος entsprechende Bezeichnung ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος nur schlechtweg das innere Ich jedes, auch des natürlichen Menschen (im Gegensatze zum Körper) bedeutet, so Steiger, wo dann zu erklären ist: „Nicht der äussere Schmuck, der des Leibes, geziemt christlichen Frauen (ὧν ἔστω, οὐχ ὁ ἔξωθεν κόσμος), sondern ihnen geziemt der innere Mensch in dem unvergänglichen Schmucke des sanften und ruhigen Geistes (ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος)", so dass die Unvergänglichkeit des sanften und ruhigen Geistes als das den κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος durchdringende und heiligende Princip gefasst wird; oder ob ὁ κρ. τῆς κ. ἄνθρ. schon an sich als vom πνεῦμα θεοῦ durchdrungen zu denken sei, wo dann zu erklären ist: „der innere (= der geistliche) Mensch, der in der Unvergänglichkeit des sanften und stillen Geistes besteht" (in pectore latitans homo, qui perpetuitate mansuetae et tranquillae mentis cernatur, Fritzsche Comm. in ep. ad Rom. Tom. II. p. 64.), so dass τὸ ἄφθαρτον τοῦ πρ. κ. ἡσ. πνεύμ. die Beschaffenheit dieses inneren Menschen näher erklärt, (vgl. Röm. 2, 29.: ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας, ἐν πνεύματι). An unserer Stelle nun ist ὁ ἔσω ἄνθρωπος in der That der innere Mensch, nicht nur insofern er vom Geiste Gottes durchdrungen werden kann und soll, sondern insofern er schon vom Geiste Gottes durchdrungen ist. Denn nur als solcher hat er Freude

am Gesetze Gottes.*) Dass der Apostel hier diesen Ausdruck, nicht *καινὸς, πνευματικὸς ἄνθρωπος* gebraucht, erklärt sich aus der ganzen bisherigen Entwickelung. Er will eben zeigen, dass die Sünde eine dem Gläubigen fremde, ihn unwillkührlich knechtende Macht sei. Dies thut er so, dass er nachweist, wie sein eigentliches Ich, der innerste Grund und Kern seines Wollens und Wesens von derselben frei sei. Es war also hier gar keine Veranlassung, diesen innersten Grund und Kern ausdrücklich als pneumatisch zu bezeichnen, vielmehr, da es sich im Sinne des Apostels von selbst versteht, auch nach der ganzen bisherigen Lehrentwickelung des Römerbriefes von Sünde und Gnade, Fleisch und Geist, Knechtschaft des Gesetzes und Freiheit des Evangeliums gar nicht anders gedacht werden kann, als dass nur das durch das Pneuma im Menschen Geschaffene des pneumatischen Gesetzes (v. 14.) Freund sein könne (v. 22.), so konnte es nur umgekehrt darauf ankommen, dieses Wollen des Pneuma im Menschen als sein eigentliches Ich (v. 17.), seinen eigentlichen inneren Menschen (v. 22.) zu bezeichnen. Die *μέλη* v. 23. sind demnach auch nicht die sündliche Verderbniss der menschlichen Natur an sich, so wenig wie der *ἔσω ἄνθρωπος* oder der *νοῦς* v. 23. die neue Beschaffenheit der geheiligten Menschennatur an sich, sondern die erstere wird hier als *μέλη* (*σῶμα* v. 24. *σάρξ* v. 18. 25.), die letztere als *ἔσω ἄνθρωπος* (*ἐγώ, νοῦς*) bezeichnet mit einer der natürlichen d. h. sittlich indifferenten Anthropologie entlehnten und entsprechenden Ausdrucksweise. Der höhere, innere, verborgene Theil (der *ἔσω ἄνθρωπος, νοῦς,* der eigentliche *ἐγώ*) des Menschen an sich ist geistiger, hingegen im Wiedergeborenen ist er geistlicher Wesenheit. Was bei jenem nach Abzug des *πνεῦμα ἀνθρώπου* übrig bleibt, ist *σῶμα, σάρξ, μέλη,* und eben so wird deshalb auch bei diesem dasjenige benannt,

---

*) Meyer behauptet, es werde von mir ganz willkührlich in Abrede genommen, dass auch dem Unwiedergeborenen nach seinem sittlichen Ich das *συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* zukomme; es müsse ihm vielmehr zukommen, da das sündige Wesen in der *σάρξ* sei. Dies stimme freilich nicht mit der Voraussetzung, dass gerade die oberen Kräfte des Menschen e diametro mit Gott und seinem Gesetze streiten (Form. Conc. p. 640.), sei jedoch exegetisch begründet. — Wir fragen dagegen, ob Meyer wirklich meint, dass seine sarkische Hamartologie etwa besser mit der Augustana von 1530. stimme, zu der er sich in der Vorrede S. XII. im Unterschiede von der Concordienformel so accentuirt bekennt? Was aber die Behauptung betrifft, seine anthropologischen Sätze seien exegetisch begründet, so halten wir sie eben für exegetisch unbegründet. Wer mit dem Stand der Untersuchung über den biblischen Begriff der *σάρξ* bekannt ist, wird beide Behauptungen doch mindestens für gleich berechtigt erklären müssen. Sagt doch z. B. Harless Christliche Ethik. §. 26 a. Anm.*: „Bekannt ist, dass der biblische Begriff von *σάρξ* mit dem heidnischen und modernen Begriff der Sinnlichkeit nichts weiter gemein hat, als dass die sogenannten sinnlichen Lüste auch mit darunter begriffen sind. (Vgl. §. 10. Anm.**)" Vgl. auch Harless Comment. zum Ephes. Br. S. 162. und, ganz neuerdings noch Tholuck Erneute Untersuchung über *σάρξ* als Quelle der Sünde. Stud. u. Crit. 1855. III. 1.

was nach Abzug des *πνεῦμα θεῖον*, dasselbe als subjectiv im Menschen wirksam gewordenes Princip gedacht, übrig bleibt. Interior igitur homo, bemerkt Calvin, non anima simpliciter dicitur, sed spiritualis ejus pars, quae a Deo regenerata est: Membrorum vocabulum residuam alteram partem significat. Nam ut anima est pars excellentior hominis, corpus inferior: ita spiritus superior est carne. Hac ergo ratione, quia spiritus locum animae tenet in homine, caro autem, id est corrupta et vitiata anima, corporis, ille interioris hominis, haec membrorum nomen obtinet. Vgl. das zu *σῶμα* 6, 12. Bemerkte. Es hält demnach in unserer Pericope *σάρξ, σῶμα, μέλη* v. 18. 23. 24. 25. eigentlich die Mitte zwischen der rein physischen und der rein ethischen Bedeutung, und bildet gewisser Massen den Uebergang von der ersteren zur letzteren, was die Form der Anschauung betrifft nach der einen, was den Inhalt betrifft nach der andern Seite hin liegend. Nec membra tantum intelliguntur externa, bemerkt Calov, sed interiores quoque facultates, quae veluti membra sunt, quod per easdem operetur homo vetus, et in iisdem consistat. *βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου*] Man kann doppelt construiren. Entweder man lässt das Partic. *ἀντιστρατευόμενον* von *βλέπω* regiert werden (nach Art der verba videndi, die mit dem Participium verbunden werden, vgl. AG. 8, 23. 1 Cor. 8, 10. Hebr. 10, 25. Mark. 5, 31. Luk. 24, 12. Joh. 5, 19.), so dass *ἐν τοῖς μέλεσί μου* enge mit *ἀντιστρατευόμενον* zusammenhängt: „Ich sehe aber, dass ein anderes Gesetz in meinen Gliedern widerstreitet dem Gesetze meines Geistes"; oder man verbindet *ἐν τοῖς μέλεσί μου* mit *ἕτερον νόμον* und löst das Participium durch das Pronomen relativum auf. So Luther: „Ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetze in meinem Gemüthe", und die meisten Ausleger. Diese letztere Construktionsweise scheint den Vorzug zu verdienen wegen der schärferen Antithese von *ἐν τοῖς μέλεσί μου* zu dem *ἔσω ἄνθρωπος*, welche sie ergiebt. *βλέπω* analog dem *εὑρίσκω* v. 18. bezeichnet das Erblicken bei der Umschau im eigenen Inneren. *ἕτερον νόμον* ein Gesetz anderer Art, vgl. v. 4., nicht blos *ἄλλον νόμον*. Vgl. Tittmann de Synon. in N. T. p. 155. sq.: *ἄλλος· ἕτερος*. Illud denotat alium, nulla diversitatis, nisi numeri, ratione. *ἕτερος* non tantum alium sed etiam diversum indicat. *ἄλλος Ἰησοῦς — ἕτερον εὐαγγέλιον* 2 Cor. XI, 4. sq. Ein Gesetz anderer Art, als das Gesetz Gottes nämlich, an welchem ich nach dem inwendigen Menschen Wohlgefallen habe. *ἐν τοῖς μέλεσί μου* vgl. 6, 13. 7, 5. Jak. 4, 1. *ἀντιστρατευόμενον* vgl. die Bemerkung zu *ὅπλα ἀδικίας* 6, 13. u. Jak. 4, 1. 1 Petr. 2, 11., auch das *ἀντίκειται* Gal. 5, 17. Der *νόμος τοῦ νοός* ist nicht identisch mit dem *νόμος τοῦ θεοῦ*, sondern es ist das vom (pneumatisch gewordenen) Menschengeiste ausgehende und ihm immanente Gesetz, welches das *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* fordert und in demselben besteht. *νοῦς* ist der Geist nicht nur nach seiner theoretischen, sondern auch nach seiner praktischen Seite, der Sinn vgl. 1, 28. 12, 2. 1 Cor. 1, 10. 2, 16. Ephes. 4, 17. 23.

(Harless z. St.) Luther an unserer Stelle: Gemüth. (Meyer: praktische Vernunft. Beck bibl. Seelenlehre S. 49.: der geistige Seelensinn.) Sinn und Gemüth des Christen ist aber auf das Geistliche, auf den νόμος θεοῦ gerichtet. Ueber die Form der späteren Gräcität νοός (nach der 3ten Declination) statt νοῦ und νοΐ statt νόῳ, νῷ s. Winer zweiter Absch. §. 8. 2. S. 73. καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου] Das in ἀντιστρατευόμενον liegende, vom Kriegsdienste hergenommene Bild wird durch αἰχμαλωτίζοντα fortgesetzt. Der ankämpfende Feind trägt durch Gefangennehmung des Gegners den Sieg davon. Der Gefangene des Sündengesetzes thut aber als solcher was die Sünde, sein Herr, befiehlt. Nur geschieht dies, wie schon bemerkt, nicht so, als ob nur Sünde in dem Wiedergeborenen vorhanden wäre, sondern so, dass das Gesetz des Geistes seinen Willen insofern nicht durchsetzt, als die Sünde sich ihm beständig noch hemmend und trübend beimischt. Diese Unmöglichkeit jemals vollkommene Heiligkeit zu erlangen, dies beständige Umstelltsein von der εὐπερίστατος ἁμαρτία Hebr. 12, 1., dieses stete Umhülltsein des geistlichen Lebens von dem beschwerenden Sündenleibe der immer regen, bösen Lust und Neigung wird eben von dem Gläubigen als neben der Freiheit, die er in Christo hat, noch ununterbrochen fortgehende Sündenknechtschaft empfunden. αἰχμαλωτίζω (Luk. 21, 24. 2 Cor. 10, 5. 2 Tim. 3, 6.) von αἰχμῇ ἁλίσκομαι „kriegsgefangen machen", τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας vgl. πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν v. 14. Der Knecht kann kriegsgefangener oder erkaufter Knecht sein. Eben so zutreffend aber liesse der Mensch sich auch als im Hause der Sünde geborener Knecht (verna) bezeichnen. Die älteren attischen Schriftsteller sagen αἰχμάλωτον ποιεῖν. Noch jünger als αἰχμαλωτίζειν ist die Form αἰχμαλωτεύειν Ephes. 4, 8., auch 2 Tim. 3, 6. nach der weniger begründeten lect. recept. Da nun auch Ephes. 4, 8. aus LXX Ps. 68, 19. entnommen ist, so lässt sich αἰχμαλωτίζω als die einzige im N. T. vorkommende Form bezeichnen. με ist nicht der ἔσω ἄνθρωπος, der νοῦς, der eigentliche ἐγώ v. 17., denn weder hat es einen Nachdruck, noch auch hört der νοῦς auf, dem νόμος θεοῦ dienstbar zu sein, vgl. v. 25., sondern es ist das ganze an sich als sittlich indifferent gedachte Ich, welches als dem Gesetze Gottes dienstbar νοῦς, ἔσω ἄνθρωπος, eigentliches Ich, als dem Gesetze der Sünde unterworfen σάρξ, σῶμα ist, vgl. v. 25.: αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ — τῇ δὲ σαρκί. Der Dativ τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας ist Dativ. commod. nicht instrum.: „und nimmt mich gefangen für das Gesetz der Sünde" d. i. unter die Gewalt der Sünde. Durch νόμος τῆς ἁμαρτίας wird der ἕτερος νόμος seiner Beschaffenheit nach genauer bestimmt. Dieser ἕτερος νόμος ist eben, was bisher noch nicht ausdrücklich gesagt war, ein νόμος ἁμαρτίας. Darum heisst es auch nicht blos αἰχμαλωτίζοντά με ἑαυτῷ, d. i. der ἕτερος νόμος macht mich zu seinem Gefangenen. Der Zusatz τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου ferner setzt eben den einen νόμος mit dem andern identisch, und wehrt der Auffassung, als ob der νόμος τῆς ἁμαρτίας ein von dem ἕτερος νόμος verschiedener νόμος wäre.

„Das Sündengesetz, das, wie gesagt, in meinen Gliedern ist.“ Hierdurch wird auch die Verbindung von *ἕτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσί μου* aufs Neue bestätigt. Die Unterscheidungen, welche man zwischen *ἕτερος νόμος* und *νόμος τῆς ἁμαρτίας* aufzufinden versucht hat, sind als mehr oder weniger unhaltbar zu betrachten. Es könnte nur mit logischer Stringenz, wenn man statt eines dreifachen einen vierfachen *νόμος* unterscheiden will, der *νόμος τοῦ θεοῦ*, das von Gott ausgehende Gesetz, dem *νόμος τῆς ἁμαρτίας*, dem von der Sünde ausgehenden Gesetze entgegen gestellt sein. Mit ersterem würde dann der *νόμος τοῦ νοός*, die Freude am Guten, mit letzterem der *ἕτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσι*, die Neigung zum Bösen harmoniren. Da nun aber der *νόμος τῆς ἁμαρτίας*, eben so wie der *ἕτερος νόμος*, selbst *ἐν τοῖς μέλεσι* sich befindet, so fällt diese Unterscheidung zwischen objectivem und subjectivem Sündengesetze dahin, und es bleibt nur ein dreifacher *νόμος* übrig, ein *νόμος τοῦ θεοῦ*, ein *νόμος τοῦ νοός μου* und ein *ἕτερος νόμος* oder ein *νόμος τῆς ἁμαρτίας ἐν τοῖς μέλεσί μου*. „Er nennet aber beide,“ sagt Luther in seiner Vorrede auf die Epistel St. Pauli an die Römer, „den Geist und das Fleisch, ein Gesetz, darum, dass gleichwie des göttlichen Gesetzes Art ist, dass es treibet und fordert: also treibet und fordert und wüthet auch das Fleisch wider den Geist, und will seine Lust haben. Dieser Zank währet in uns, so lange wir leben, in Einem mehr, im Andern weniger, darnach der Geist oder Fleisch stärker wird. Und ist doch der ganze Mensch selbst alles beides, Geist und Fleisch, der mit ihm selbst streitet, bis er ganz geistlich werde.“ — V. 24. Die Thatsache des noch fortdauernden Gefangenseins von der Sünde, in die Empfindung aufgenommen, treibt den Apostel zu dem Klage- und Hilferufe dieses Verses. Auch der erlöste Christ, und gerade er, schaut im Hinblick auf seine sarkische Natur immerdar noch klagend und fragend nach Erlösung aus. *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος*] Klageruf. Ich unseliger Mensch! Falsch Bengel: me miserum, qui homo sim! Der Nominativ ist Nominativ des Ausrufes. Vgl. Winer III. K. 3. §. 29. 1. S. 209. und Anm. 2. S. 211. *ταλαίπωρος* Apok. 3, 17. mit *ἐλεεινός* verbunden, nach der gewöhnlichen Ableitung von *τλῆναι τὸν πῶρον* d. i. *τὸ πένθος*, nach Passow s. v. vielleicht poetische Umformung von *ταλαπείριος*, ein starker Ausdruck zur Bezeichnung des Elendes, vgl. Röm. 3, 16.: *σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία* (LXX für שֶׁבֶר). Jak. 5, 1.: *κλαύσατε ὀλολύζοντες ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις*, 4, 9.: *ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε καὶ κλαύσατε*. Auf den Klageruf folgt in der Form der fragenden Umschau der Hilferuf: *τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*] Der Erlöste fragt gleichsam immer wieder nach einem neuen Erlöser aus der Macht der noch zurückgebliebenen Sünde. Non quaerit autem, a quo sit liberandus, quasi dubitans ut increduli, qui non tenent unicum esse liberatorem: sed vox est anhelantis et prope fatiscentis, quia non satis praesentem opem videat. Calvin. Mehrere Ausleger beziehen diesen Hilferuf auf die christliche Sehnsucht nach dem Tode, der mit der Erlösung vom Leibe auch die Erlösung vom

Uebel der Sünde bringe. Doch bedeutet σῶμα, wie bemerkt, hier den materiellen Leib weder ausschliesslich, noch an sich, sondern Leib und Seele, insofern sie noch nicht vom πνεῦμα durchdrungen sind. Auch findet die hier ausgedrückte Sehnsucht, wie v. 25.: εὐχαριστῶ — ἡμῶν in Verbindung mit 8, 1 f. zeigt, ihre Befriedigung schon im gegenwärtigen Leben. Es handelt sich also nicht um den Wunsch nach Befreiung vom σῶμα an sich, sondern vom σῶμα insofern er der Sünde und dem Tode unterworfen ist, d. h. nach Befreiung des σῶμα von der ἁμαρτία und dem θάνατος, vgl. v. 23. Insofern nun aber dieser Wunsch seine endliche und absolute Erfüllung allerdings erst im zukünftigen Leben und in der leiblichen Verklärung findet, kann dies Moment als mitanklingend, gleichsam als unwillkührlich aus dem Hintergrunde des Gefühles mithervorbrechend, gedacht werden. Der Genitiv τοῦ θανάτου kann als einfacher Genit. possess. genommen werden: „der Leib, welcher dem Tode angehört", τὸ χειρωθὲν ὑπὸ τοῦ θανάτου Chrysost., oder auch nach Winer III. K. 3. §. 30. 2. b. S. 215. als Genitiv der Beziehung: „der Leib, welcher dem Tode zuführt." Ueber θάνατος vgl. zu 5, 12. 6, 16. 7, 10. Es fragt sich, ob τούτου mit θανάτου oder mit σώματος zu verbinden sei? Man meint, der Apostel hätte im letzteren Falle der Deutlichkeit halber ἐκ τούτου τοῦ σώματος τοῦ θανάτου schreiben müssen. Doch wird dies Urtheil, unserer Meinung zufolge, nach einem sehr prekären Canon gefällt. Der Schriftsteller denkt oft eine Wortverbindung in ganz bestimmter Weise, ohne darauf zu reflektiren, dass sie für den Leser Undeutlichkeit enthalten kann. Die Nachstellung des τούτου hinter σώματος war überdies durch den erzielten Nachdruck gefordert, und es blieb dann nur die Wortstellung ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου übrig, welche noch dazu dadurch erleichtert wird, dass σῶμα τοῦ θανάτου „Todesleib" zu einem Begriffe verbunden werden kann. Es wird also nur darauf ankommen, zu entscheiden, mit welchem der beiden Substantiva (σώματος oder θανάτου) das Pronomen Demonstrativum dem Gedankenzusammenhange nach passender verbunden wird. Und da glauben wir allerdings mit σώματος, denn vom θάνατος war v. 14—24. nicht die Rede (man müsste denn mit Luther in den Randgloss. erklären: „Tod heisst er hie den Jammer und Mühe in dem Streite mit der Sünde"), und die Zurückweisung auf v. 10 ff. erscheint als zu fernliegend. Die emphatische Demonstration, welche das nachgestellte τούτου enthält, kann sich also nur auf das σῶμα, von welchem bisher als dem Sitze der ἁμαρτία die Rede war, beziehen. — V. 25. Dank für die in Christo vorhandene Erlösung und Rekapitulation des zuletzt Entwickelten. εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν] Diese lectio recepta hat keine ausreichende handschriftliche Beglaubigung. Es finden sich für εὐχαριστῶ τῷ θεῷ die Varianten χάρις τῷ θεῷ, χάρις δὲ τῷ θεῷ, ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, ἡ χάρις κυρίου. Die beiden letzten Lesarten sind nun offenbar Aenderungen, um auf die vorhergehende Frage v. 24.: τίς με ῥύσεται; eine direkte Antwort zu gewinnen: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ oder κυρίου (sc. ῥύσεταί με). Es scheint demnach nur die Wahl zu sein zwischen

χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησ. Χρ. τ. κυρ. ἡμ., welche von Mill und Griesbach gebilligte Lesart Lachmann recipirt hat, und χάρις δὲ τῷ θεῷ κτλ., wie Fritzsche liest. Auch wir geben dieser letzteren Lesart den Vorzug, schon deshalb weil hier die Weglassung des δὲ sich leichter erklärt, als seine Hinzufügung. Dass diese Lesart aus 6, 17. herübergenommen sein sollte, hat nicht viel Wahrscheinlichkeit für sich.*) Eben so gut liesse sich sagen, dass εὐχαριστῶ τῷ θεῷ aus 1, 8. entlehnt sei, wo noch dazu διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ sich gleichfalls findet. Nach dem Klage- und Hilferuf v. 24. wird die Rede des Apostels ruhiger und gesetzter, während sie, wenn χάρις τῷ θεῷ ohne δὲ gelesen wird, einen abrupten und springenden Charakter erhält. „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes?" χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησ. Χρ. τ. κυρ. ἡμ.] „Dank aber sei Gott durch Jesum Christum unsern Herrn!" Es ist also kein Grund zum Verzweifeln. Vgl. 1 Cor. 15, 57.: τῷ δὲ θεῷ χάρις, τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Daran schliesst sich dann auch einfacher und leichter die gleichfolgende ruhige, rekapitulirende Exposition. χάρις δὲ τῷ θεῷ vgl. 2 Cor. 8, 16. 9, 15. διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ vgl. 1, 8. Der Dank wird Gott dargebracht durch Jesum Christum, weil er nämlich bewirkt hat, dass wir Gott Dank darzubringen Grund haben. αἰτίου ὄντος τῆς εὐχαριστίας erklärt Theophylact, αὐτὸς γάρ, φησί, κατώρθωσεν ὃ ὁ νόμος οὐκ ἠδυνήθη· αὐτός με ἐῤῥύσατο ἐκ τῆς ἀσθενείας τοῦ σώματος, ἐνδυναμώσας αὐτό, ὥστε μηκέτι τυραννεῖσθαι ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας. Nachdem nun der Apostel auf die noch zurückbleibende Sünde im Fleische blickend in den dem christlichen Gemüthe stets innewohnenden Klage- und Hilferuf ausgebrochen, zugleich aber der in Christo vorhandenen, von ihm schon erfahrenen und im fortschreitenden Processe stets aufs Neue und immer tiefer anzueignenden Erlösung eingedenk Gott seinen Dank dargebracht, rekapitulirt er nun in Form der Schlussfolgerung den wesentlichen Inhalt des von v. 14. an, namentlich von v. 21. bis κυρίου ἡμῶν v. 25., Entwickelten. Zweierlei stand nun fest, einmal, dass der Wiedergeborene mit dem Gemüthe zwar dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetze der Sünde diene, und dann, dass, da er dennoch Grund zum Danke wegen der durch Christum vermittelten Erlösung hat, trotz jener vorhandenen Duplicität des Ichs dennoch keine Verdammung diejenigen treffe, die in Christo Jesu sind, weil nämlich bei ihnen nicht mehr die zurückbleibende Sünde im Fleische, sondern nur das neue Wesen des Geistes in Betracht kommt. Das erste folgert ἄρα οὖν in unserem Verse, das zweite ἄρα νῦν 8, 1. f. Die Kapitelabtheilung unterbricht also hier den engen Gedankenzusammenhang, und dürfte demnach als eine wenig zweckmässige zu bezeichnen sein. Es konnte wohl mit einem neuen Absatze, da allerdings die Schilderung einer neuen Seite im Zustande des Wiedergeborenen beginnt, nicht füg-

*) Doch wird dies auch von Meyer behauptet, in welchem Falle dann mit ihm die Rec εὐχαριστῶ κτλ. zu halten wäre.

lich aber mit einem neuen Kapitel begonnen werden. Das 7te Kapitel würde also besser mit 8, 11. geschlossen worden sein. *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ· τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας*] Vgl. die treffliche praktische Erklärung dieser Worte von Haldane in seiner Auslegung des Briefes an die Römer. Aus dem Englischen. Hamburg bei Oncken. 2ter Band. S. 130—149. Dass der Apostel diesen Satz noch nach dem Danke für die geschehene Erlösung wiederholt, zeigt, dass er die Beschreibung des Zustandes des Wiedergeborenen enthält, man hätte sonst erwartet, dass er ihn dem Danke voraufgeschickt hätte. Nach dem ausgesprochenen Danke aber war in der That, wenn gleich darauf die Schilderung eines neuen entgegengesetzten Lebenszustandes eintreten sollte, gar keine Veranlassung zur rekapitulirenden Wiederholung der Schilderung des früheren Lebenszustandes mehr vorhanden. Auch würde dann das *χάρις δὲ τῷ θεῷ κτλ.* den Charakter eines parenthetischen Einschiebsels gewinnen, an welches erst 8, 1. anknüpft, während *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγώ κτλ.* sich auf v. 24. zurückbezieht, offenbar eine unnatürliche und gewaltsame Verbindungsweise. Deshalb bezieht auch Olshausen die Worte *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγώ κτλ.* auf die nun eingetretene Wiedergeburt, was dann aber freilich, da sie offenbar den Inhalt von v. 14—24. in nuce enthalten, seine Auffassung des ganzen Abschnittes rückwirkend hätte umgestalten sollen. *ἄρα οὖν* vgl. zu 5, 18. *αὐτὸς ἐγώ* vgl. Fritzsche und Tholuck z. St. *αὐτός* in *αὐτὸς ἐγώ* hat entweder opponirende oder deklarirende Bedeutung. Die erste findet statt Luk. 24, 39.: *ὅτι αὐτὸς ἐγώ εἰμι* ich selbst bin es (nicht ein Gespenst, das meine Gestalt nachgeahmt hat v. 37. 39.). Vgl. Röm. 15, 14. Der Gegensatz wäre dann an unserer Stelle in *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* enthalten. Ich selbst d. i. ich allein, ohne Vermittelung Christi. Zwar brauchte man bei dieser Auffassung das *χάρις δὲ τῷ θεῷ κτλ.* nicht mehr als parenthetische Unterbrechung zu fassen, doch ist sie schon deshalb als fernliegend zu bezeichnen, weil der Gedanke, zu welchem das: „Ich selbst diene mit dem Gemüthe dem Gesetze Gottes u. s. w.", im Gegensatze stehen soll, nämlich: „Jesus Christus ist mein Retter aus diesem Todesleibe", nur mittelbar aus dem vorher ausgesprochenen Danke entnommen werden kann. Die zweite Bedeutung des *αὐτός* entspricht unserem deutschen eben, und bezeichnet eben den, von welchem unmittelbar vorher die Rede war, oder gerade jetzt ist, oder sogleich sein soll. Sie findet sich Röm. 9, 3.: *ηὐχόμην γὰρ αὐτὸς ἐγὼ ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου.* Ich selbst, der ich so eben die Trauer meines Herzens kund gegeben habe. Wiewohl an dieser Stelle auch die erste Bedeutung statt finden könnte. Ich selbst, im Gegensatze gegen die Brüder. 2 Cor. 10, 1.: *αὐτὸς ἐγὼ Παῦλος — ὃς κατὰ πρόςωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν κτλ.* Eben ich Paulus, der ich u. s. w. 12, 13.: *τί γάρ ἐστιν ὃ ἡττήθητε ὑπὲρ τὰς λοιπὰς ἐκκλησίας, εἰ μὴ ὅτι αὐτὸς ἐγὼ οὐ κατενάρκησα ὑμῶν;* Eben ich, der ich mich durch viele Zeichen als Christi Apostel erwiesen habe, vgl. v. 12. So besonders häufig in der Verbindung von *αὐτὸ τοῦτο* Röm. 9, 17.

13, 6. 2 Cor. 2, 3. 5, 5. 7, 11. Gal. 2, 10. Eph. 6, 18. 22. Phil. 1, 6. Col. 4, 8. 2 Petr. 1, 5. So auch an unserer Stelle. Ich eben der, von dem so eben die Rede war, d. i. der ich so eben Gott mein Sündenelend geklagt und meinen Dank für die Erlösung dargebracht habe. Einige Ausleger erklären αὐτὸς ἐγὼ hier durch idem ego. „Ich einer und derselbe Mensch thue ein Doppeltes, indem ich mit dem Gemüthe u. s. w.“ Doch ist αὐτός im N. T. niemals = ὁ αὐτός, vgl. Winer III. K. 1. §. 17. 11. S. 134 f., und die sonstigen Versuche, diesen Sinn herauszubringen, sind als zu künstliche und nicht hinlänglich begründete zu bezeichnen. δουλεύω. Behauptet man, bei dem Wiedergeborenen finde kein δουλεύειν νόμῳ ἁμαρτίας statt, so ist zu erwidern, dass dies auch nicht absolut, sondern nur τῇ σαρκί statt finde, während umgekehrt behauptet werden muss, dass bei dem Unwiedergeborenen kein δουλεύειν νόμῳ θεοῦ auch nicht τῷ νοΐ sich finde. Ueber die auch im regenitus noch zurückbleibende Sünde im Fleische vgl. Eph. 4, 22. Col. 3, 5. Brevis epilogus, bemerkt Calvin, quo docet, nunquam ad justitiae metam pertingere fideles, quamdiu in carne sua habitant: sed in cursu esse, donec corpore exuantur. — Fatetur, se ita esse Deo addictum, ut reptans in terra multis sordibus inquinetur. Notabilis locus ad convincendum illud perniciosissimum Catharorum dogma, quod hodie suscitare rursum conantur tumultuosi quidam spiritus. Der starke Ausdruck δουλεύειν (vgl. 6, 18.) zeigt, dass auch bei dem θέλειν ποιεῖν τὸ ἀγαθόν und dem συνήδεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ an keine blosse velleitas, kein blosses, unkräftiges und flüchtiges Wohlgefallen zu denken ist.

Achtes Kapitel.

Der Apostel kehrt jetzt die andere Seite im Leben des Wiedergeborenen hervor. Er hatte die Noth geschildert, welche die fortwährend ihm noch anhaftende Sünde verursacht; er schildert nun die Macht und Herrlichkeit des neuen Lebensprincipes, der Gnaden- und Geistesgabe, welche die Gläubigen in Christo Jesu haben. K. 7, v. 14—25. und K. 8, v. 1—11. charakterisiren also nicht in verschiedener Zeit auf einander folgende Zustände im Leben des Christen, sondern sie erschöpfen erst in ihrer Combination und Zusammenfassung den einen und selbigen perpetuirlichen Zustand nach den beiden Momenten, aus denen er stetig zusammengesetzt ist. Denn, wie schon in den vorbereitenden Bemerkungen zu 7, 14—25. angedeutet wurde, auf die ἁμαρτία ἐν σαρκί blickend, hat der Gläubige in jedem Augenblicke Veranlassung zu rufen: Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος! τίς με ῥύσεται

ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; aber *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* seiend, und in ihm vom *κατάκριμα* befreit, darf er zugleich auch sprechen: *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἠλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.* Dabei ist nicht in Abrede zu stellen, dass das eine oder das andere Moment im Bewusstsein stärker vorschlägt, je nachdem er sich stärker von der Sünde angefochten, oder vom Geiste der Freiheit und des Lebens beherrscht und getrieben fühlt. Als Einleitung zum 8ten Kapitel im Allgemeinen mögen die Worte Luthers in seiner Vorrede zum Römerbriefe dienen: „Am 8. tröstet er solche Streiter, dass sie solch Fleisch nicht verdamme; und zeiget weiter an, was Fleisches und Geistes Art sei, und wie der Geist kömmt aus Christo, der uns seinen heiligen Geist gegeben hat, der uns geistlich macht, und das Fleisch dämpfet, und uns sichert, dass wir Gottes Kinder sind, wie hart auch die Sünde in uns wüthet, so lange wir dem Geiste folgen, und der Sünde widerstreben, sie zu tödten. Weil aber nichts so gut ist, das Fleisch zu täuben, als Kreuz und Leiden, tröstet er uns im Leiden, durch Beistand des Geistes der Liebe und aller Kreaturen, nämlich, dass beide der Geist in uns seufzet und die Kreatur sich mit uns sehnet, dass wir des Fleisches und der Sünden los werden. Also sehen wir, dass diese drei Kapitel 6. 7. 8. auf das einige Werk des Glaubens treiben, das da heisset, den alten Adam tödten, und das Fleisch zwingen.“ Für die zunächst zur Auslegung vorliegende Pericope v. 1—11. aber sind die einleitenden Worte Calvins zu beachten: Ubi certamen subjecit, quod habent pii cum carne sua perpetuum, redit ad consolationem illis valde necessariam, cujus antea meminerat: quod tametsi a peccato adhuc teneantur obsessi, mortis tamen potestati jam exemti sint et omni maledictioni, modo non in carne vivant, sed in spiritu. Tria enim simul conjungit, imperfectionem, qua semper laborant fideles, Dei indulgentiam in ea condonanda et ignoscenda, regenerationem spiritus: atque hoc quidem postremum, nequis vana opinione se lactet, acsi liberatus esset a maledictione, carni suae interim secure indulgens. Ut ergo frustra sibi blandiatur homo carnalis, si de emendanda vita nihil sollicitus hujus gratiae praetextu impunitatem sibi promittat: ita habent trepidae piorum conscientiae invictum propugnaculum, quod, dum in Christo manent, sciunt, se esse extra omne damnationis periculum.

V. 1. Schlussfolgerung (*ἄρα*) aus dem Vorhergehenden. Es fragt sich, aus welchen Worten die Folgerung gezogen wird. Die unmittelbare Anknüpfung an K. 3. oder 4. oder 5, 12 ff. oder 7, 6. ist zu fernliegend und deshalb willkührlich. Es muss vielmehr eine Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden statuirt werden. Diejenigen nun, welche daselbst die Schilderung des Zustandes des Unwiedergeborenen finden, suchen zum Theil den Anschluss an die letzten Worte von 7, 25. (*ἄρα οὖν — ἁμαρτίας*). Der Gedankenzusammenhang wäre dann folgender: „Als ich noch unter der Herrschaft der Sünde stand, war ich, eben um der Sünde willen, dem Tode verfallen. Jetzt also, wo wir in Christo Jesu sind, sind wir der Verdammniss enthoben. Denn in Christo Jesu ist Freiheit vom Gesetz der Sünde und des

Todes.“ Der Nachdruck ruht darnach auf dem *νῦν*. Dann wäre aber offenbar die Wortstellung: *νῦν ἄρα οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν Χρ. Ἰησ.*, oder auch *οὐδὲν ἄρα κατάκριμα τοῖς νῦν ἐν Χρ. Ἰησ.* die angemessenere und natürlichere gewesen. Ueberhaupt aber würde dieser Gedanke viel passender in antithetischer, als in consecutiver Form ausgedrückt worden sein: *νῦν δὲ οὐδὲν κατάκρ. κτλ.* „Früher war ich ein Knecht der Sünde und des Todes. Jetzt aber u. s. w.;“ vgl. *νυνὶ δέ* 3, 21. Die Anknüpfung wird also an den ersten Theil von 7, 25. (*εὐχαριστῶ — ἡμῶν*) geschehen müssen, dessen Inhalt freilich auf K. 3. u. ff. zurückweist. Soll aber bei dieser Verknüpfung *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ — ἁμαρτίας* sich auf den status irregenitorum beziehen, so könnte *εὐχαριστῶ — ἡμῶν* entweder nur als ein untergeordneter, gleichsam rasch vorüberfliegender, parenthetischer Zwischensatz gefasst, oder es müsste jedenfalls nach diesen Worten eine Pause (vgl. de Wette z. St.) gedacht werden. In beiden Fällen gewänne dann aber die in Rede stehende Anknüpfung den Anstrich des Unerwarteten und Gekünstelten. Anders nach unserer Auffassung; denn nach ihr war der letzte im Zusammenhange von K. 7, v. 24. und 25. enthaltene Gedanke folgender: „Der Gläubige, mit dem Gemüthe dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische dem Gesetze der Sünde dienend, hat obgleich zur Klage, doch zugleich Ursach zum Danke gegen Gott durch Jesum Christum unsern Herrn.“ Daraus folgt nun, dass die, welche in Christo Jesu sind, keine Verdammung trifft. Denn in ihm haben sie Freiheit von der Sünde und vom Tode; so dass also die Sünde und der Tod, welche noch in ihnen vorhanden sind, nicht nur fortwährend in die Gerechtigkeit und das Leben, welche in Christo sind, verschlungen werden, sondern auch bei ihnen, die sie in Christo Jesu sind, gar nicht mehr vor Gottes Gericht gezogen werden. *οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα*] sc. *ἐστίν*. *ἄρα νῦν* = daher nun, daher denn, wie *ἄρα οὖν* 5, 18. 7, 3. 25. 8, 12. u. s. Ueber *νῦν* als logische Uebergangspartikel s. zu 3, 21. und vgl. ausser den dort angeführten Stellen besonders noch Hebr. 11, 16. Jak. 4, 13. 5, 1. 1 Joh. 2, 28. *ἄρα οὖν* stellt Paulus immer an die Spitze des Satzes, was hier nach *ἄρα οὖν* 7, 25. sehr unbequem gewesen wäre. *κατάκριμα*, wie 5, 16. 18., = Verdammungsurtheil, welches eben im *θάνατος* nach dem ganzen Umfange dieses Begriffes mit vorherrschendem Momente der geistigen und ewigen Unseligkeit sich vollstreckt. Es ist für sie kein Verdammungsurtheil mehr = es trifft sie u. s. w. Die Erklärung nullae poenae, nihil damnatione dignum, Luther: „nichts Verdammliches“ kann also wenigstens nicht als genaue Worterklärung gelten. Zur Sentenz vgl. das *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος* Gal. 5, 23. *τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*] sc. *οὖσιν*. Es bedarf nach der gesammten K. 3—6. enthaltenen Entwickelung gegen die willkührliche Sinnverflachung, wonach *οἱ ἐν Χριστῷ* mit den Bezeichnungen *οἱ τοῦ Ζήνωνος, οἱ ἀμφὶ Πλάτωνα, οἱ ἀπὸ τοῦ Πυθαγόρου* — (man sagt eben niemals *οἱ ἐν Ζήνωνι, Πλάτωνι, Πυθαγόρᾳ* vom Verhältnisse der Schüler zum Lehrer) — parallelisirt wird, keines erneuten Beweises, dass der Ausdruck *εἶναι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* im Sinne des Apostels

nur eine reale geistige und zwar allerdings mystische Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo bezeichnen könne. Vgl. Joh. 15, 3 ff. AG. 17, 28. Röm. 16, 11. 1 Cor. 1, 30. 2 Cor. 5, 17. Gal. 3, 27. 28. Winer III. K. 5. §. 52. a. S. 464. Anm. 1 Joh. 2, 5. wird ausdrücklich das τηρεῖν τὸν λόγον αὐτοῦ als Kennzeichen des ἐν αὐτῷ εἶναι bezeichnet, es ist also nicht Beides an sich identisch. Aus dem εἶναι ἐν κυρίῳ folgt das εὑρίσκεσθαι Phil. 3, 9. στήκειν Phil. 4, 1. 1 Thess. 3, 8. περιπατεῖν ἐν κυρίῳ Col. 2, 6. Durch den Glauben sind wir in Christum den Versöhner und Erlöser hineinversetzt, durch das εἶναι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ also haben wir subjektiverseits die δικαίωσις und den ἁγιασμός in unauflöslicher Verbindung, vgl. 1 Cor. 1, 30., und damit die Aufhebung eines jeglichen κατάκριμα. Der folgende Zusatz μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα] fehlt in den bedeutendsten Codices, Versionen und Patres entweder ganz, oder doch nach seiner zweiten Hälfte (ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα). Es ist deshalb von den meisten Editoren und Interpreten mit Recht als unächtes Glossem aus v. 4. bezeichnet worden. Auch giebt eine solche Bedingung (und conditional wäre bei mangelndem Artikel (τοῖς) zu übersetzen) hier einen ungehörigen Sinn, wo es noch nicht darauf ankam die Bedingung anzugeben, unter der das κατάκριμα aufgehoben ist, sondern zuvor die Thatsache der Aufhebung selber zu begründen v. 2. Von dieser Bedingung wird eigentlich erst mit v. 12 f. ausdrücklich als solcher gehandelt. — V. 2. giebt den Grund (γάρ) an, warum für den Gläubigen kein κατάκριμα statt finde. Der νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς bildet den Gegensatz zum νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. Zu dem letzteren Ausdrucke bemerkte nun schon Chrysostomus: Οὐ τὸν Μωσέως νόμον λέγει ἐνταῦθα· οὐδαμοῦ γὰρ αὐτὸν νόμον ἁμαρτίας καλεῖ. Πῶς γὰρ ὃν δίκαιον καὶ ἅγιον πολλάκις ὠνόμασε καὶ ἁμαρτίας ἀναιρετικόν; ἀλλ' ἐκεῖνον ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός. In der That ist einleuchtend, dass hier beim νόμος τῆς ἁμαρτίας die Rückbeziehung auf den νόμος τῆς ἁμαρτίας ἐν τοῖς μέλεσί μου 7, 23. 25. festgehalten werden muss. Wie dort von dem Gefangennehmen (αἰχμαλωτίζειν) für dieses Gesetz die Rede ist, so hier von der Befreiung (ἐλευθεροῦν) von demselben. An den Mosaischen Nomos kann um so weniger gedacht werden, da Paulus denselben in diesem Zusammenhange schwerlich einen νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου genannt haben würde. Denn wenn er auch 7, 5. von den παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, τὰ διὰ τοῦ νόμου redet, den νόμος 1 Cor. 15, 56. als eine δύναμις τῆς ἁμαρτίας bezeichnet, und ihm 2 Cor. 3, 6. vgl. v. 7. das ἀποκτείνειν zuschreibt, so hatte er doch in der unserer Stelle unmittelbar voraufgehenden Entwickelung, diese Ausdrücke gleichsam corrigirend und auf ihr rechtes Maass zurückführend, ausdrücklich bemerkt, der νόμος sei nicht ἁμαρτία und nicht Ursache des θάνατος, vielmehr sei er ἅγιος, δίκαιος, ἀγαθός und καλός, auch werde die ἐπιθυμία nicht durch die ἐντολή, sondern nur auf Veranlassung derselben durch die ἁμαρτία gewirkt, welche gleichfalls Ursache des θάνατος sei, vgl. 7, 7. 8. 12. 13. 16. Unmöglich also konnte er gleich darauf denselben

νόμος als einen *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, als eine Ursache der Sünde und des Todes, bezeichnen. Es ist also hier vielmehr von jenem mächtigen Principe der Sünde in unseren Gliedern die Rede, welches die Gewalt eines Gesetzes ausübt, so dass dieser *νόμος τῆς ἁμαρτίας* von Chrysostomus und Theodoret nicht unpassend durch *δυναστεία τῆς ἁμαρτίας* erklärt wird. Insofern nun aber unser *σῶμα* mit seinen *μέλη* nicht nur der *ἁμαρτία*, sondern auch, eben durch die *ἁμαρτία*, dem *θάνατος* unterworfen ist, 7, 24. vgl. 5, 12., so ist die in unseren Gliedern wohnende und uns knechtende Gewalt ein *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, eine von der Sünde und vom Tode ausgehende (Genit. auctor.) Gewalt. Hiernach bestimmt sich nun die Bedeutung von *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς*. Es muss hierunter gleichfalls ein dem Menschen innerlich einwohnendes Princip verstanden werden, und es kann demnach unter *νόμος* nicht das Evangelium, der neue Bund, die christliche Heilsanstalt (etwa in Analogie von *νόμος πίστεως* 3, 27.) im Gegensatze zum alttestamentlichen Nomos gemeint sein. Darum ist aber der *νόμος τοῦ πνεύματος* noch nicht identisch mit dem *νόμος τοῦ νοός μου* 7, 23., auch nicht wenn letzterer als *νοῦς πνευματικός* gedacht wird. Denn nicht der *νόμος* des *νοῦς πνευματικός* macht den Menschen frei vom *νόμος* der *ἁμαρτία* und des *θάνατος*, sondern indem das *πνεῦμα θεοῦ* ihn von letzterem befreit, entsteht in ihm erst der *νόμος* des *νοῦς πνευματικός*. Vgl. v. 10. im Verhältnisse zu v. 11. Das *πνεῦμα* muss hier also das *πνεῦμα θεῖον, ἅγιον* selber sein. Insofern dasselbe das ewige Leben, die *ζωή* wirkt (vgl. 2 Cor. 3, 6.: *τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ*), ist es ein *πνεῦμα τῆς ζωῆς*, und insofern dieser Geist, der zum Leben führt (vgl. über diesen genitivus effectus Joh. 6, 35.: *ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς*. Röm. 5, 18.: *δικαίωσις ζωῆς*.), ein im Inneren des Menschen wohnendes und herrschendes Princip ist (vgl. 5, 5.), findet ein *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς*, eine vom Geiste, der das Leben vermittelt, ausgehende herrschaftliche Gewalt statt, die die Gewalt der Sünde und des Todes bricht und überwindet. Das *πνεῦμα* führt aber zur *ζωή*, dem Gegentheile des *θάνατος*, indem es die *ἁμαρτία*, die Ursache des *θάνατος*, aufhebt. Schon dieser vollständig sich deckende Gegensatz von *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς* und *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου* weiset darauf hin, dass *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*] weder, was eben einen Ueberschuss im ersten Gliede des Gegensatzes ergeben würde, mit *τῆς ζωῆς*, noch mit *τοῦ πνεύματος*, noch mit *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς* (was trotz des mangelnden Artikels an sich wohl möglich wäre, vgl. Winer III. K. 1. §. 19. 2. S. 155 f., wiewohl hier gerade wegen der vielfachen Möglichkeit der verdeutlichende Artikel *ὁ, τοῦ* oder *τῆς* vor *ἐν Χρ. Ἰησ.* zu erwarten stand), sondern mit dem folgenden *ἠλευθέρωσε* zu verbinden ist. Diese Verbindung correspondirt auch ganz dem Inhalte des vorhergehenden und des nachfolgenden Verses. Denn es soll bewiesen werden, dass für die, welche *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* sind, kein *κατάκριμα* mehr vorhanden sei v. 1. Dies ist eben deshalb nicht der Fall, weil *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* Freiheit vom Gesetze

der Sünde und des Todes durch den Geist des Lebens gegeben ist v. 2. Und zum Beweise dieses Satzes wird wieder v. 3. dargethan, dass die *ἁμαρτία* nicht durch den *νόμος* sondern *ἐν Χριστῷ* gerichtet sei. So erklärt sich auch die Voraufstellung von *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* in unserem Verse nicht nur dadurch, dass die folgenden eng zusammenhängenden Worte *ἠλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου κτλ.* nicht füglich unterbrochen werden konnten, sondern auch durch den Nachdruck, den *ἐν Χρ. Ἰ.* in unserem Verse, sowohl in Rückbeziehung auf *ἐν Χρ. Ἰ.* v. 1., als im Gegensatze zu dem *νόμος* v. 3. hat. Durch diese Verbindung wird zugleich die subjektive Erlösung auf ihren objektiven Grund zurückgeführt. Der Geist des Lebens hat uns in Christo Jesu freigemacht von der Sünde und vom Tode, so dass wir nur in ihm seiend dieser Freiheit theilhaftig sind. Die subjektive Erneuerung ruht also auf der objektiven Sühnung und Rechtfertigung, deren wir durch das Sein in Christo mittelst des Glaubens theilhaftig sind. Ueber die *ἐλευθερία ἐν Χριστῷ* vgl. den Ausspruch des Herrn Joh. 8, 36. *ἠλευθέρωσέ με*] Der Aorist bezeichnet den einmaligen Akt der Befreiung durch das Hineinversetztwerden in Christum durch den Glauben; vgl. das *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν*, Gal. 5, 24. Diese in der Idee vollendete Freiheit ist in der Wirklichkeit als ein sich entwickelndes Princip zu denken. Die Lesart *ἠλευθέρωσέ σε* statt *με* ist offenbar nur durch irrthümliche Verdoppelung der Endsylbe von *ἠλευθέρωσε* entstanden. Hier spricht Paulus zum letzten Male von sich als Repräsentanten aller Gläubigen. Schon vorher v. 1. waren *οἱ ἐν Χριστῷ* im Allgemeinen namhaft gemacht, dann tritt auch das *ἡμεῖς* v. 4. und *ὑμεῖς* v. 9. ein. Die Klage über die noch fortgehende Macht der Sünde nimmt er speciell auf sich, in der Schilderung der Herrlichkeit der Erlösung wird er communicativ und generell. — V. 3. begründet das *ἐν Χρ. Ἰ. ἠλευθέρωσέ με κτλ.* v. 2. *τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου*] Es kann *ἀδύνατον* entweder im aktiven Sinne genommen werden = *ἡ ἀδυναμία*, die Ohnmacht, oder es hat passive Bedeutung = das, was nicht ausgeführt werden kann, das Unmögliche. Doch letzteres wäre *τὸ ἀδύνατον τῷ νόμῳ*. Der *νόμος* ist hier natürlich der *νόμος Μωϋσέως*, der *νόμος θεοῦ*. Es fragt sich nun, wie der vorliegende Satz zu construiren sei. Ganz willkührlich ist die Annahme eines Accusat. absolut. oder die Ergänzung der Präposition *κατά* oder *διά* = „was die Unfähigkeit des Gesetzes anlangt," oder „wegen der Unfähigkeit des Gesetzes." Eher liesse sich ein Anakoluth statuiren. *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου — — ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας — κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν* für *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου — ἐποίησεν ὁ θεός, πέμψας — καὶ κατακρίνων κτλ.* „Was dem Gesetze unmöglich war — — Gott verurtheilte seinen Sohn sendend, die Sünde am Fleische," statt „das that Gott und verurtheilte u. s. w." So Winer III. K. 3. §. 32. 7. S. 263. und Anhang §. 64. II. 2. d. S. 623.*) Indess bedürfen wir gar nicht einmal, wie heut zu

*) So auch Luther: „das that Gott und sandte seinen Sohn und verdammte die Sünde im Fleisch durch Sünde," wo aber *περὶ ἁμαρτίας*

Tage von den gründlichsten Interpreten anerkannt ist, der Annahme eines Anakoluths; vielmehr lässt die Construktion sich als eine regelrechte betrachten. τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου ist nämlich als Nominativ und Apposition zu dem folgenden Hauptsatze ὁ θεὸς — ἐν τῇ σαρκί zu fassen, und relativisch ὃ ἦν τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου (Vulg.: quod erat impossibile legi) aufzulösen; also = ὁ θεὸς κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν, ὃ (sc. τὸ κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν) ἦν τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου. „Denn die Ohnmacht des Gesetzes — Gott verurtheilte die Sünde im Fleische," d. i. „Gott verurtheilte die Sünde im Fleische, welches die Ohnmacht des Gesetzes (d. i. dasjenige, was das Gesetz nicht vermochte) war." Ganz analog ist die Construktion Hebr. 8, 1.: κεφάλαιον οὖν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα. Auf ganz ähnliche Weise stehen auch in der klassischen Gräcität die Ausdrücke τὸ μέγιστον id quod maximum est, τὸ δεινότατον, τὸ ἔσχατον, τὸ κεφάλαιον, τὸ τελευταῖον als appositionale Zusätze vor dem nachfolgenden Hauptsatze. Vgl. Kühner Ausf. Gramm. d. gr. Spr. Th. II. S. 146. §. 500. 1. Anm. 2. Die Voraufstellung von ἀδύνατον τοῦ νόμου ist aber hier besonders durch den Gegensatz, in welchem es zu ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ v. 2. steht, und den Nachdruck, der dadurch herbeigeführt ist, gerechtfertigt. ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός] ἐν ᾧ ist hier offenbar nicht als Relativum worin zu fassen, wie 2, 1., sondern als Conjunktion. Als solche kann es bedeuten: 1) quo tempore, so Mark. 2, 19. Luk. 5, 34. Joh. 5, 7. vgl. das ἐν παντὶ χρόνῳ, ἐν ᾧ AG. 1, 21. und ἐν ᾧ καιρῷ AG. 7, 20. 2) als Attraktion für ἐν τούτῳ ὅτι, entweder in eo quod, quatenus, inwiefern, oder propter hoc quod, propterea quod, quoniam, weil, Hebr. בַּאֲשֶׁר, vgl. das ἐν τούτῳ πιστεύομεν propter hoc, deshalb glauben wir Joh. 16, 30. und das οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι per hoc, deshalb bin ich nicht gerechtfertigt. Vgl. Winer III. K. 5. §. 52. a. 3. c. S. 463. und Hebr. 6, 17. Die zeitliche Bedeutung kann hier deshalb nicht statt finden, weil das Gesetz nicht nur zu einer bestimmten Zeit, wo es schwach war durch das Fleisch, die Sünde nicht aufzuheben vermochte, sondern dies, was eben das Amt Christi ist, zu keiner Zeit vermag. Es bleibt also nur die Bedeutung „inwiefern" oder „weil", und zwar ist die letztere vorzuziehen, weil das, was hier von der Ohnmacht des Gesetzes gesagt ist, keine Beschränkung duldet. Es vermag nicht nur insofern es schwach ist durch das Fleisch, sondern es vermag auch seiner Natur nach nicht, die Sünde aufzuheben, eben weil es, überall wo Sünde ist, seiner Natur nach der Sünde gegenüber sich schwach erweist. Es ist ἀσθενής und ἀνωφελής Hebr. 7, 18., οὐ δύναται ζωοποιῆσαι Gal. 3, 21. Das Imperfekt (ἠσθένει) dient zur Bezeichnung dessen, was bis auf die Zeit der Erscheinung Christi fortwährend statt fand, vgl. die ganz ähnlichen Im-

---

durch Sünde übersetzt ist. Man kann indess wohl κατέκρινε durch ἐποίησε κατακρίνων, nicht aber, wie anscheinend, doch nicht nothwendig, Luther construirt hat, πέμψας durch ἐποίησε πέμψας auflösen oder umschreiben.

perfekte 7, 5. 6. Zwar dauert diese ἀδυναμία des νόμος auch bei dem durch Christum Erlösten noch fort, soweit auch er noch σάρξ ist, vgl. 7, 14—25., doch ist er eben der wesentlichsten Seite seines Ichs nach πνεῦμα geworden, und als solcher zur πλήρωσις νόμου befähigt, was eben 8, 1 ff. entwickelt wird. Die Schwäche des Gesetzes ward bewirkt διὰ τῆς σαρκός. Die σάρξ war die vermittelnde Ursache. Dem Nomos entgegenstrebend war sie eben stärker als derselbe. ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας] Die Liebesthat Gottes wird durch Voraufstellung des τὸν ἑαυτοῦ υἱόν nachdrücklich hervorgehoben. Eben so wird durch ἑαυτοῦ vgl. ἴδιος υἱός 8, 32. das Sohnesverhältniss als ein metaphysisches, vgl. zu 1, 3. durch *πέμπειν κτλ.* die Persönlichkeit Christi als eine präexistirende, vgl. Gal. 4, 4., bezeichnet. Christus erschien aber nicht ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας, welches die ebionitische, noch ἐν ὁμοιώματι σαρκός, welches die doketische, sondern ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, welches die biblisch-paulinische Anschauungsweise ist. σάρξ ist hier offenbar die ganze Menschennatur, wie Joh. 1, 14. Röm. 1, 3. 9, 5. 1 Joh. 4, 2., nach Leib und Seele. Diese σάρξ ist aber, wie wir aus 7, 14. 18. 25. wissen, eine σὰρξ ἁμαρτίας. Christus nun konnte wohl ἐν σαρκί, aber nicht ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας erscheinen, denn er musste χωρὶς ἁμαρτίας Hebr. 4, 15. sein, vgl. Joh. 8, 46. 14, 30. 2 Cor. 5, 21. Hebr. 7, 26. 1 Petr. 2, 22. 3, 18., um eben zum κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί befähigt zu sein. So erschien er denn *ἐν ὁμοιώματι* σαρκὸς ἁμαρτίας vgl. Phil. 2, 7. das ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Schon Theodoret bemerkte: οὐκ εἶπεν *ἐν ὁμοιώματι σαρκός*, ἀλλ' *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*. φύσιν μὲν γὰρ ἀνθρωπείαν ἔλαβεν, ἁμαρτίαν δὲ ἀνθρωπείαν οὐκ ἔλαβε· τούτου δὴ χάριν τὸ ληφθὲν οὐχ ὁμοίωμα σαρκός, ἀλλ' ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας ἐκάλεσε· τὴν γὰρ αὐτὴν ἔχων φύσιν ἡμῖν τὴν αὐτὴν οὐκ ἔσχεν ἡμῖν γνώμην· und Oekumenius: τὸ ἐν *ὁμοιώματι* οὐ πρὸς τὸ *σαρκὸς* ὁρᾷ, ἀλλὰ πρὸς τὸ *σαρκὸς ἁμαρτίας*. Worin diese Aehnlichkeit Christi mit der Menschennatur als einer sündigen bestanden habe, werden wir später sehen. Dass σάρξ hier nicht nur die leibliche Seite, sondern die ganze Natur des Menschen bezeichnet, und zwar als solche eine σὰρξ ἁμαρτίας genannt wird, bestätigt unsere Auffassung des Begriffes σάρξ im 7ten Kapitel. καὶ περὶ ἁμαρτίας] mit πέμψας, dessen Zweck es angiebt, nicht mit κατέκρινε zu verbinden. An sich zwar könnte περὶ ἁμαρτίας die Beziehung der Sendung Christi zur Sünde nur im Allgemeinen andeuten, doch da es eine sonst geläufige Formel zur Bezeichnung des Zweckes der Sühnung der Sünde ist (vgl. LXX. Num. 8, 8. [Hebr. חַטָּאת], Ps. 40, 7. [Hebr. חֲטָאָה], Lev. 6, 25. 30. Hebr. 10, 6. 8. 18. 1 Petr. 3, 18.), überdies die Beziehung Christi zur Sünde in unserem Briefe, vgl. 3, 24. 25. 5, 11. 18., ausdrücklich als die des Versöhners bezeichnet war, so kann dieses sich unwillkührlich aufdrängende Moment unmöglich ausgeschlossen werden. Von der anderen Seite fordert der Gedankenzusammenhang sowohl mit v. 2. als

mit v. 4., dass Christus nicht nur als Sühner, sondern auch als Tilger im Verhältniss zur Sünde stehend gefasst werde. Es wäre also einseitig, περὶ ἁμαρτίας hier, nach Art der LXX. mit Ergänzung von θυσίαν, geradezu und ausschliesslich in der Bedeutung „Sühnopfer“ zu nehmen. Vielmehr ist diesem Ausdrucke seine weitere Beziehung zu belassen, und zu erklären „wegen der Sünde, um der Sünde willen“, aber in der ganz bestimmten Ausdeutung „um sie sühnend zu tilgen.“ κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί] Der Ausdruck κατέκρινε steht offenbar in Beziehung auf das κατάκριμα v. 1. Weil in Christo Jesu das κατάκριμα an der Sünde vollzogen ist, so findet es nicht mehr statt für die, welche in Christo Jesu sind. ἐν τῇ σαρκί ist mit κατέκρινε, nicht mit τὴν ἁμαρτίαν zu verbinden. Denn nicht nur dürfte im letzteren Falle der Artikel (τὴν ἐν τῇ σαρκί) erforderlich gewesen sein, da die Auslassung desselben hier nicht dieselbe Erklärung findet, wie in analogen Beispielen, vgl. Winer III. K. 1. §. 19. 2. S. 155. ff., sondern es führt auch die scharf antithetische Gedankenconformation auf die erste Verbindungsweise. Die Sünde hatte ihren Sitz ἐν σαρκί, und konnte als solche vom νόμος nicht gerichtet werden, darum erschien der Sohn Gottes ἐν σαρκί, und durch ihn ward ἐν σαρκί das Gericht an der Sünde vollzogen. Es fragt sich, in welcher Weise das κατάκριμα der Sünde sich vollzogen habe? Man könnte an die Heiligung der Menschennatur durch das sündlose Leben des Erlösers denken, welche eben eine Verdammung d. h. eine überwindende Tilgung der Sünde in und aus der Menschennatur enthalten habe. Doch ist der Ausdruck κατακρίνειν dann immer sehr auffallend gewählt. Man wird dabei unwillkührlich an einen solchen Moment im Leben Christi zu denken genöthigt, in welchem ein wirkliches κατάκριμα im eigentlichen Sinne des Wortes statt fand. Dies ist der Moment des Todes, wie denn das κατάκριμα stets im θάνατος sich vollzieht, vgl. 5, 16. 18. Auch sonst schreibt die Schrift die tilgende Verdammung der Sünde immer nur dem Tode Christi zu, und die Erlösungslehre des Römerbriefes vollends wurzelt ganz in diesem Gedanken, dass das κατάκριμα der ἁμαρτία im θάνατος, im αἷμα Χριστοῦ gegeben sei. Auch das vorhergehende περὶ ἁμαρτίας weiset, wie bemerkt, darauf hin. Eben so wenig aber kann die uns aus K. 3—5. bekannte Versöhnungslehre des Apostels darüber uns im Zweifel lassen, in welcher Weise das κατάκριμα ἁμαρτίας im θάνατος Χριστοῦ vollzogen zu denken sei. Der Menschheit Sünde ruhte auf ihm, ihrem Bürgen und Vertreter, vgl. 2 Cor. 5, 21. das ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, und ward in ihm verdammt. Und zwar vollzog sich diese Verdammniss in der Strafe des Todes. Die so im Tode Christi verdammte d. h. gesühnte Sünde ist damit aber auch eo ipso weggeschafft und getilgt, wie dessen die Auferstehung Christi Zeugniss giebt, so dass demnach diejenigen, welche in Christo Jesu sind, mit dem Sündenerlass auch zugleich die Sündentilgung besitzen, weil beides eben in unauflöslicher Einheit in ihm vorhanden ist. Auf das letztere Moment hatte schon die Entwickelung von K. 6. und K. 7, v. 1—6. geführt. Es muss aber auch an unserer Stelle als der Endzweck der Sühnung ent-

schieden mitgesetzt werden, weil dies der Gedankenzusammenhang mit v. 2. und 4., wo von dem realen Freisein von der Sünde gehandelt wird, verlangt. *κατακρίνειν* ist also hier dem Sinne nach nicht s. v. a. überwinden oder vernichten schlechthin, wofür weder der Begriff des Wortes noch ein analoges Beispiel spricht, wohl aber s. v. a. „durch Gericht vernichten oder überwinden, durch Verdammung wegschaffen, sühnend tilgen." So schon Irenäus: condemnavit peccatum, et jam quasi condemnatum ejecit extra carnem. Vgl. Joh. 12, 31. mit 16, 11. und über die analoge Erweiterung des Begriffes *δικαιοῦν* zu 6, 7. Die Antithese zu dem *ἀδύνατον τοῦ νόμου,* die sich so ergiebt, ist aber folgende: Das Gesetz vermochte die Sünde zwar zu verdammen, aber nicht so zu verdammen, dass es sie durch Verdammung wegschaffte oder tilgte. Gott aber verdammte die Sünde durch den Tod seines Sohnes so, dass er eben durch diese (sühnende) Verdammung sie vernichtete. Die Ohnmacht des Gesetzes war bewirkt durch die *σάρξ,* weil die Sünde in der Menschennatur, vom Gesetze verdammt, nicht vertilgt, sondern nur desto heftiger entzündet wird, dagegen die der heiligen Menschennatur Christi aufgeladene Sünde in seinem Sühntode vertilgt und vernichtet ward. Dies führt uns wieder auf den Ausdruck *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* zurück. Es kann damit hier nicht blos die christologische Bemerkung beabsichtigt sein, dass der Sohn Gottes nicht *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας,* sondern, weil sündlos, nur *ἐν ὁμοιώματι* solcher *σάρξ* erschienen sei, denn es kam hier nicht darauf an, die Sündlosigkeit Jesu im Gegensatze zur etwa supponirten Sündhaftigkeit zu urgiren; vielmehr ist der Ausdruck soteriologischer Natur, und will zeigen, wie Christus die *ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκί* zu vernichten im Stande war, weil er selbst *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας* erschienen war. Diese Bezeichnung musste aber ihrer Missverständlichkeit wegen durch Hinzufügung der näheren Bestimmung *ἐν ὁμοιώματι* genauer begränzt werden. Christus erschien *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* heisst demnach nichts Anderes, als, er erschien insofern in der Aehnlichkeit der sündlichen Menschennatur, als er unsere Sünde auf sich nahm und gleichsam (*ἐν ὁμοιώματι*) selbst sündig wurde, vgl. Jesaias 53, 12. Joh. 1, 29. 2 Cor. 5, 21., als er in seinem Missethätertode, obgleich in sich selbst heilig, doch in der Gestalt des Sünders dargestellt ward. Eum vero in similitudine carnis peccati venisse dicit: quia, tametsi nullis maculis inquinata fuit Christi caro, peccatrix tamen in speciem visa est, quatenus debitam sceleribus nostris poenam sustinuit. Calvin. Meint man, die blosse Uebernahme der Sünde begründe keine Aehnlichkeit der Natur, so ist auch nicht gesagt, dass Christus in einer der sündigen Menschennatur ähnlichen Natur, sondern nur, dass er in einer ihr ähnlichen Gestalt erschienen sei. Jeder unschuldig Hingerichtete tritt *ἐν ὁμοιώματι* des Verbrechers auf, ohne selbst Verbrecher zu sein. Will man hingegen das *ὁμοίωμα* in der Versuchlichkeit der *σάρξ* Christi finden, so gehört die Versuchbarkeit zur Idee der Menschennatur selber, und begründet wohl die Möglichkeit zur Sünde, aber keine Aehnlichkeit mit der Sünde. Auch vom ersten Adam könnte um seiner Versuchbarkeit willen nicht gesagt werden, dass er *ἐν ὁμοιώματι*

σαρκὸς ἁμαρτίας erschaffen worden sei. Verbindet man ἐν τῇ σαρκί mit κατέκρινε, so ist dies zwar nicht direkt auf die σάρξ Christi zu beziehen, wo dann αὐτοῦ, vgl. Eph. 2, 15., hinzugefügt wäre, sondern es ist von der Verdammung der Sünde in der Menschennatur überhaupt, in welcher die Sünde eben ihren Sitz hat, die Rede; aber diese Menschennatur, in der die Sünde verdammt ward, ist doch allerdings keine andere, als eben die Menschennatur Christi. Die Ausleger gehen in der Erklärung dieses Verses vorherrschend in zwei Parteien auseinander, indem die einen die Worte περὶ ἁμαρτίας und κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί ausschliesslich auf die S ü h n u n g der Sünde durch den Tod Christi, die anderen ausschliesslich auf die T i l g u n g der Sünde durch das heilige Leben Christi beziehen. Die Wahrheit liegt aber, wie wir erkannt, in der zusammengreifenden Mitte. — V. 4. giebt die Absicht (ἵνα) an, in welcher Gott κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. Diese Absicht ist aber natürlich als eine erreichte zu denken, so dass statt der Zweckpartikel ἵνα auch die Folgerungspartikel ὥστε stehen könnte. ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν] Wir haben δικαίωμα schon in den verschiedenen Bedeutungen kennen gelernt, in denen es im N. T. überhaupt vorkömmt. 1) d i e R e c h t s f e s t s e t z u n g im Allgemeinen, der Gesetzesspruch, 1, 32. Apok. 15, 4. LXX. Num. 31, 21. 1 Sam. 30, 25. Damit enge verwandt 2) d i e G e s e t z e s f o r d e r u n g, Satzung, Verordnung, sittliche Vorschrift, 2, 26. Luk. 1, 6. Hebr. 9, 1. 10. 3) d i e R e c h t s - oder G e s e t z e s e r f ü l l u n g, gerechte Handlung, 5, 18. Apok. 19, 8. Baruch 2, 19. 4) d a s R e c h t f e r t i g u n g s u r t h e i l, die sententia absolutoria, im Gegensatze zum κατάκριμα, der sententia damnatoria, 5, 16. Hier kann nur die Wahl sein zwischen der zweiten und vierten Bedeutung. Statuiren wir die Bedeutung G e s e t z e s f o r d e r u n g, so kann man den in Rede stehenden Ausspruch entweder mit den meisten neueren Auslegern von der Heiligung, oder mit den meisten älteren protestantischen Exegeten (entsprechend ihrer ausschliesslichen Beziehung von v. 3. auf die satisfactio vicaria) von der Rechtfertigung verstehen. Nach der ersten Auffassung wird die Gesetzesforderung in uns eben dadurch erfüllt, dass wir nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln. Doch einmal müsste δικαίωμα dann im collektiven Sinne genommen werden, während es sonst in der in Rede stehenden Bedeutung nur im Plural vorkömmt. Dann aber bildet es nach dieser Auffassung keinen Gegensatz zu dem voraufgegangenen κατάκριμα v. 1. κατέκρινε v. 3. Auch wäre die Voraufstellung von πληρωθῇ passender gewesen, als die von δικαίωμα τοῦ νόμου. Auf die R e c h t f e r t i g u n g bezogen, würde die Gesetzesforderung durch die justitia imputata erfüllt sein. Indess, sollte durch τοῖς μὴ κτλ. Grund oder Bedingung der Rechtfertigung angegeben sein, so enthielte dies entschieden eine Alteration der paulinischen Rechtfertigungslehre; soll aber durch diese Worte die Folge der Rechtfertigung angegeben sein, so wäre (mit L u t h e r) zu erklären: die wir n u n, nämlich nachdem wir gerechtfertigt sind, nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln. Zu dieser Einschiebung eines νῦν sind wir aber nicht berechtigt. Es bleibt also nur die

Erklärung δικαίωμα = sententia absolutoria, Rechtfertigungsurtheil, übrig. (Vgl. Köllner und Fritzsche z. St.) Diese Bedeutung passt auch sehr gut in den Gedankenzusammenhang und ergiebt einen treffenden Gegensatz zum κατάκριμα v. 1. und zu dem κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν v. 3. Für die, welche in Christo Jesu sind, findet kein κατάκριμα, sondern ein δικαίωμα νόμου statt, weil in Christo die ἁμαρτία, welche das κατάκριμα hervorrief, selber vom κατάκριμα getroffen ist. Ganz analog heisst es in Bezug auf den specialisirten καρπὸς τοῦ πνεύματος Gal. 5, 23.: κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος = κατὰ τῶν τοιούτων οὐδέν ἐστι κατάκριμα νόμου = ἐν τοῖς τοιούτοις ἐπληρώθη τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου. So hat sich nun auch das νόμον ἱστῶμεν Röm. 3, 21. bewahrheitet. Denn durch die Gesetzeserfüllung der Gläubigen ist das Gesetz jetzt zu seinem Rechte gekommen, so dass es nun sein Rechtfertigungsurtheil über sie auszusprechen vermag. Τὸ δικαίωμα· bemerkt Bengel, Antitheton, condemnatio v. 1. Peccatum est condemnatum: qui fuerat peccator, nunc recte agit, et lex eum non persequitur. Vgl. Röm. 13, 8. 1 Joh. 3, 9. Indem durch diese Darstellungsweise des Apostels dem Missverständnisse der Rechtfertigungslehre vorgebeugt ist, als wäre sie nur ein äusseres Amulett, welches die Sünde bedeckt, ohne sie zugleich zu tödten, so ist von der andern Seite im Zusammenhange der ganzen apostolischen Entwickelung immer wieder zu bemerken, dass von eigentlicher Lebensgerechtigkeit nur die Rede sein kann auf Grund der vollkommenen Glaubensgerechtigkeit. Nur weil wir in Christo gerechtfertigt sind, kommt die uns noch immerdar anhaftende Sünde (vgl. 7, 14—25. 8, 10.) nicht mehr in Betracht, und die vom Geiste Gottes in den in Christo gerechten Personen gewirkten heiligen Thaten können nun eine Erfüllung des Gesetzes genannt werden. Vgl. unsere Entwickelung zu 2, 6. πληροῦσθαι ratum fieri, sich vollziehen, Luk. 4, 21. LXX. 3 Reg. 2, 27. 2 Paral. 36, 21. ἐν ἡμῖν an uns, vgl. 1 Cor. 4, 6. τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα] beschreibt die Beschaffenheit derer, an denen der Rechtfertigungsspruch des Gesetzes sich vollzieht. Diese Beschaffenheit enthält aber zugleich den Grund der Vollziehung. Ursprünglich ist τὸ πνεῦμα der objektiv wirkliche, heilige Geist, der selbstständige Gottesgeist, hingegen πνεῦμα ohne Artikel der Geist als ein dem Menschen einwohnendes, innerlich wirksames Princip, als subjektives Besitzthum. Vgl. Harless zu Ephes. 2, 22. S. 268. Da indess πνεῦμα ἅγιον fast schon wie ein Nomen proprium zu betrachten ist, so kann auch da, wo es den objektiv selbstständigen Gottesgeist bezeichnet, der Artikel fehlen. Vgl. Fritzsche z. u. St. Winer III. K. 1. §. 18. 1. S. 139. Umgekehrt ist auch kein Grund einzusehen, warum nicht in gewissen Verbindungen auch zu πνεῦμα im subjektiven Sinne der bestimmende Artikel sollte hinzutreten können. So wird also doch die Entscheidung, ob im einzelnen Falle die objektive oder subjektive Bedeutung herrsche, nicht aus der Setzung oder Weglassung des Artikels mit Sicherheit gewonnen werden können. Für unsere Stelle nun ist die Bemerkung Bengels zu beachten: Spiritus denotat vel Spiritum Dei, vel spiritum fidelium. v. 16. Hic est

vis nova ab Illo producta in nobis et sustentata: et de hoc sermo est, ubicunque caro stat in opposito. Es ist also hier allerdings die subjektive Bedeutung zu statuiren, und πνεῦμα im Gegensatze zur σάρξ ist die pneumatische Wesenheit des Menschen als Produkt des ἅγιον πνεῦμα, des selbstständigen und im Menschen wirksamen Gottesgeistes. Vgl. Joh. 3, 6.: τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος, πνεῦμά ἐστιν, d. i. die geistliche Natur und Wesenheit im Gegensatze zur σάρξ, der verderbten, fleischlichen Menschennatur, ist Produkt des selbstständigen, persönlichen Gottesgeistes. An unserer Stelle ist also zu erklären: „Nach der Norm der verderbten, fleischlichen Menschennatur" und „nach der Norm der erneuerten, geistlichen Menschennatur wandeln." Vgl. Rückert z. St. Richtig bemerkt aber Theophyl.: κατὰ σάρκα ζῇ ὁ ποιῶν σάρκα κυρίαν τῆς ζωῆς καὶ δέσποιναν τῆς ψυχῆς. Den Inhalt von v. 1—4. giebt richtig Luther in den Randglossen an: „Ob wohl noch Sünde im Fleische wüthet, so verdammt es doch nicht, darum dass der Geist gerecht ist und dawider streitet. Wo derselbige nicht ist, da wird das Gesetz durchs Fleisch geschwächet und übertreten, dass es unmöglich ist, dass dem Menschen das Gesetz helfen sollte, denn nur zur Sünde und Tod. Darum sandte Gott seinen Sohn und lud auf ihn unsere Sünde, und half uns also das Gesetz erfüllen, durch seinen Geist."*) — V. 5. begründet (γάρ) das ἡμῖν, τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. Für die, welche in Christo Jesu sind, findet deshalb kein κατάκριμα, sondern das δικαίωμα νόμου statt, weil sie nicht mehr, wie früher, κατὰ σάρκα, sondern κατὰ πνεῦμα sind. Paulus hatte aber für das εἶναι, gleich das περιπατεῖν κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα gesetzt. Er erklärt deshalb in unserem Verse, wie das letztere aus dem ersteren nothwendig resultire. Denn aus dem κατὰ σάρκα εἶναι folgt das τὰ

*) Ich bekenne, dass in mir gegen die im Texte gegebene Auslegung von v. 3. u. 4. Bedenken aufgestiegen sind. Die in diesen Versen gebrauchten Ausdrücke scheinen mir gegenwärtig viel einfacher und natürlicher von den älteren protestantischen Auslegern auf die Versöhnung (περὶ ἁμαρτίας, κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί) und Rechtfertigung (ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν) bezogen worden zu sein. Was dem Gesetze unmöglich war, ist dann der Sinn, nämlich an die Stelle der Herrschaft der Sünde und des Todes die Herrschaft des Geistes und des Lebens zu setzen v. 2., das that Gott (nämlich ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ v. 2.) durch Sühnung der Sünde in Christi Tod und unsere Rechtfertigung mittelst des Glaubens an diese Sühnung, durch welchen rechtfertigenden Glauben an die Versöhnung wir eben vom Geist und Leben erfüllt worden sind, wie sich das in unserem Wandeln μὴ κατὰ σάρκα, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα bekundet. In welchem Sinne dann die einzelnen Ausdrücke (namentlich περὶ ἁμαρτίας und κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν) zu nehmen sind, ist oben im Texte hinlänglich indicirt. Wir bemerken nur, dass uns auch so δικαίωμα v. 4. im Gegensatz zum κατάκριμα v. 3. passender durch „Rechtfertigungsurtheil" als durch „Gesetzesforderung" übersetzt zu werden scheint, so wie dass das πνεῦμα v. 4. in Rückbeziehung auf das πνεῦμά v. 2. nunmehr angemessener vom Gottesgeiste selber verstanden werden dürfte.

τῆς σαρκὸς φρονεῖν, hingegen aus dem κατὰ πνεῦμα εἶναι das τὰ τοῦ πνεύματος φρονεῖν. Aus dem τὰ τῆς σαρκὸς, τὰ τοῦ πνεύματος φρονεῖν ergiebt sich aber wieder von selbst das κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν. So bildet also τὰ τῆς σαρκὸς, τοῦ πνεύματος φρονεῖν den Mittelbegriff zu κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα εἶναι und κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν. Wir wandeln nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste. Denn nur die, welche nach dem Fleische sind, sind nach dem Fleische gesinnt, und wandeln deshalb auch nach dem Fleische; die aber nach dem Geiste sind, sind nach dem Geiste gesinnt, und wandeln deshalb auch nach dem Geiste. Wir aber sind nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste. (Vgl. v. 9. das ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ, ἀλλ' ἐν πνεύματι.) Also wandeln wir auch nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste. οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες] qui carnis indolem referunt, synonym dem ἐν σαρκὶ, σαρκικὸν εἶναι. „Die nach dem Fleische sind, d. i. die die Eigenschaft des Fleisches an sich tragen, fleischlich sind.“ Dem entspricht dann das entgegengesetzte οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα sc. ὄντες. τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν] Vgl. Matth. 16, 23.: οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων. Phil. 3, 19.: οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες. Col. 3, 2.: τὰ ἄνω φρονεῖν. Es bedeutet φρονεῖν τι sein Sinnen und Streben auf etwas richten, nach etwas dichten und trachten. τὰ τῆς σαρκός = das, was des Fleisches ist, was dem Fleische angehört, die Interessen, Zwecke und Güter der σάρξ. Den Gegensatz dazu bildet τὰ τοῦ πνεύματος sc. φρονοῦσιν. Aus diesem φρονεῖν τὰ τῆς σαρκὸς, τοῦ πνεύματος folgt dann, wie bemerkt, mit Nothwendigkeit und von selbst das περιπατεῖν κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα. Das Streben entspricht dem Sein, die Handlung dem Streben. — V. 6. giebt den Grund an, weshalb die, welche κατὰ πνεῦμα sind, τὰ τοῦ πνεύματος φρονοῦσιν. Es geschieht dies nämlich deshalb, weil das φρόνημα der σάρξ, θάνατος, das φρόνημα des πνεῦμα aber ζωή ist. τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς, θάνατος] denn das Trachten des Fleisches ist Tod. Dies ist nicht grade durch den Satz: „denn das Trachten des Fleisches hat den Tod zur Folge“ aufzulösen und zu umschreiben. Vielmehr wird der θάνατος, in welchem Begriffe hier wieder das Moment des geistlichen Elendes, wie schon das gegensätzliche εἰρήνη zeigt, besonders vorschlägt, schon als ein gegenwärtiger (vgl. das ζῶσα τέθνηκε 1 Tim. 5, 6. und Eph. 2, 1. 5.), und nicht nur als Resultat, sondern als charakteristisches Merkmal, als immanente Bestimmung der fleischlichen Gesinnung gedacht. Dafür spricht nicht nur der Ausdruck an sich nach seiner einfachsten Auffassung, sondern auch die Vergleichung von τὸ πνεῦμα ζωή im Gegensatze zu τὸ σῶμα νεκρόν v. 10. Auch ist nicht zu erklären: „denn das Streben des Fleisches ist auf den Tod gerichtet“, d. i. das Objekt des fleischlichen Strebens ist der Tod; schon deshalb nicht, weil Jedermann, auch der fleischlich Gesinnte nach dem Leben und nicht nach dem Tode strebt. τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ζωὴ καὶ εἰρήνη] aber das Trachten des Geistes ist Leben und Friede. ζωή wird als direkter Gegensatz von θάνατος voraufgestellt, εἰρήνη, der Friede als subjek-

tive Gemüthsstimmung vgl. 2, 10., hebt dasjenige Moment des umfassenderen Begriffs der ζωή hervor, welches hier vorzugsweise in Betracht kömmt. Addito verbo, pax, sagt Bengel, praeparat sibi transitionem ad v. sq., ubi describitur inimicitia. Diese ζωή und εἰρήνη, in welcher das φρόνημα des πνεῦμα besteht, ist aber keine andere als die, welche schon mit der δικαίωσις unmittelbar verknüpft ist. Die δικαίωσις ἐκ πίστεως ist ζωὴ καὶ εἰρήνη vgl. 1, 17. 5, 1., da aber die Rechtfertigung mit der Erneuerung des Menschen zur pneumatischen Wesenheit an sich und unauflöslich verbunden ist, so ist das κατὰ πνεῦμα oder ἐν πνεύματι εἶναι gleichfalls ζωὴ καὶ εἰρήνη. Dasselbe gilt endlich auch von dem φρόνημα τοῦ πνεύματος, der unmittelbaren und nothwendigen Folge des εἶναι ἐν πνεύματι. Wie das πνεῦμα selbst v. 2. πνεῦμα τῆς ζωῆς ist, so ist auch das φρόνημα τοῦ πνεύματος, ζωὴ καὶ εἰρήνη. Richtig bemerkt Bengel: θάνατος — ζωή, in hac jam vita cum continuatione in altera. — V. 7. giebt den Grund (διότι propterea quod, weil, denn, s. zu 1, 19.) an, weshalb das Streben des Fleisches der Tod ist, denn es ist ἔχθρα εἰς θεόν] Feindschaft wider Gott, welcher die alleinige Quelle des Lebens ist. Wie hier die fleischliche Gesinnung, so wird Jak. 4, 4. die Weltliebe ἔχθρα τοῦ θεοῦ genannt. Das φρόνημα des Fleisches ist aber Feindschaft wider Gott, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται] denn es unterwirft sich nicht dem Gesetze Gottes. Denn der Empörer wider das Gesetz des Herrschers ist auch ein Widersacher (ἐχθρός) des gesetzgebenden Herrn selber. Es unterwirft sich aber nicht dem Gesetze Gottes, οὐδὲ γὰρ δύναται] denn es vermag es auch nicht. Es vermag es aber nicht, weil es wider seine Natur ist; denn die Natur der sarkischen Gesinnung ist eben Auflehnung wider Gott und sein Gesetz. Wie also eine ἀδυναμία des νόμος der σάρξ gegenüber statt findet v. 3., so findet auch umgekehrt eine ἀδυναμία der σάρξ dem νόμος gegenüber statt. Der νόμος vermag die σάρξ nicht zu überwinden, weil diese durch denselben nur noch mehr gereizt und entzündet wird, und die σάρξ vermag sich dem νόμος nicht zu unterwerfen, muss sich vielmehr gegen denselben auflehnen, weil eben der νόμος pneumatischer, der sarkischen Natur entgegengesetzter Wesenheit ist, vgl. 7, 14. Unser Vers enthält ein starkes Argument wider die Lehre vom s. g. liberum arbitrium des natürlichen Menschen. Denn diese sarkische Gesinnung, welche dem Gesetze Gottes sich nicht unterzuordnen vermag, ist eben weder durch freien Entschluss des Menschen erzeugt, noch vermag sie auch durch freien Entschluss aufgehoben zu werden, sie bildet vielmehr nach der Lehre des Apostels seine gegenwärtig ursprüngliche Natur. Wie sehr dies der Fall sei, zeigt 7, 14—25., wo geschildert worden ist, wie diese auch im Wiedergeborenen noch zurückbleibende σάρξ, trotzdem dass der ἐγώ, der νοῦς desselben schon pneumatisch geworden ist, doch noch mit innerer Nothwendigkeit dem Principe der Auflehnung wider Gottes Gesetz verfallen ist. Dennoch aber ist der Wiedergeborene nicht mehr κατὰ σάρκα und hat kein φρόνημα τῆς σαρκός, weil dies in ihm zu einem untergeordneten, stets beklagten und bekämpften Mo-

mente seines Wesens herabgesetzt ist, weil sein eigentliches Ich, das herrschende Princip seiner Persönlichkeit, das Pneuma ist. — V. 8. *οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες, θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται*] die aber im Fleische sind, können Gott nicht gefallen. Dieser durch das metabatische *δέ* eingeführte Satz schliesst sich unmittelbar an den ersten Satz von v. 7. *διότι* — *εἰς θεόν* an, so dass *τῷ γὰρ νόμῳ* — *δύναται* nur als Begründung dieses Satzes dazwischen geschoben ist. „Das Streben des Fleisches ist Feindschaft wider Gott; die aber im Fleische sind, können Gott nicht gefallen.“ Also ist der Satz: „das Streben des Fleisches ist der Tod,“ v. 6. erwiesen. Denn Missfallen Gottes zur Folge habende Feindschaft wider Gott kann ohne den Tod als Folge nicht gedacht werden, ja ist schon an und für sich selbst der Tod. Auf die *ἔχθρα εἰς θεόν* folgt stets die *ὀργὴ θεοῦ*, welche hier durch *θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται* ausgedrückt wird. *ἐν σαρκὶ εἶναι*, vgl. 7, 5., im Fleische sein, in ihm leben und weben, ist nur der Form der Vorstellung, nicht der Sache nach verschieden von *κατὰ σάρκα* 8, 5., *σαρκικὸν εἶναι* 7, 14. *ἐν* bezeichnet das Element oder die Sphäre, *κατά* die Norm oder Richtung. Der Unterschied, welcher 2 Cor. 10, 3. zwischen *ἐν σαρκὶ περιπατεῖν* und *κατὰ σάρκα στρατεύεσθαι* gemacht wird, beruht nicht in der Formel an sich, sondern darauf, dass daselbst *σάρξ* das erste Mal in physischer, das zweite Mal in ethischer Bedeutung steht. Wie der Ausdruck *ἔχθρα εἰς θεόν* v. 7. verbietet, das *φρόνημα τῆς σαρκός* nur als sinnliche Schwäche, und nicht vielmehr als feindselige Willensopposition gegen Gott zu fassen, so verbietet auch das *θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται* in unserem Verse die *ἀδυναμία* der *σάρξ* v. 7. nur als entschuldbares und nicht vielmehr als strafbares Unvermögen zu denken. „Fleischlich gesinnt sein,“ sagt Luther in den Randglossen, „ist, dass man nichts nach Gott fraget oder sein nicht achtet, und nichts davon versteht.“ — V. 9. Den Beweis für die zweite Hälfte von v. 6., dass nämlich das *φρόνημα τοῦ πνεύματος* deshalb *ζωὴ καὶ εἰρήνη* sei, weil es *φιλία θεοῦ* ist und die Kraft zur *πλήρωσις νόμου* enthält, und demgemäss auch die *εὐδοκία θεοῦ* zur Folge hat, welcher Beweis in der That von selbst als Gegensatz in v. 7. und 8. latitirt, und eigens herausgestellt die Entwickelung nur schleppend und weitschweifig gemacht hätte, übergeht hier der Apostel, und geht statt dessen sogleich zur antithetischen Anwendung von v. 8. auf die Römergemeinde über. Was v. 1—8. im Allgemeinen entwickelt war, dass die, welche in Christo Jesu sind, nicht mehr im Fleische und im Tode, sondern im Geiste und im Leben seien, das wird hier ausdrücklich und speciell auf die Leser applicirt, in einer Form, welche zugleich die Aufforderung zur Prüfung enthält, ob auch diese rühmliche Voraussetzung gegründet sei. *ἐν πνεύματι*] Gegensatz von *ἐν σαρκί*, im Elemente des geistlichen Wesens, synonym dem *κατὰ πνεῦμα* v. 5. = *πνευματικοί*. *εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*] *εἴπερ* erklärte hier zuerst Chrysostomus mit Berufung auf 2 Thess. 1, 6. durch *ἐπείπερ* quandoquidem. Doch dies kann wohl *εἴγε*, aber nicht *εἴπερ* bedeuten. Vgl. Hermann ad Viger. §. 310. p. 834.: *εἴπερ*, quod nos wenn

anders dicimus, ita ab εἴγε, quod nos dicimus wenn denn, differt, quod εἴπερ usurpatur de re, quae esse sumitur, sed in incerto relinquitur, utrum jure an injuria sumatur (belegende Beispiele s. bei Hartung Lehre von den Partikeln der gr. Sp. Th. 1. S. 343.); εἴγε autem de re, quae jure sumta creditur. Εἴπερ δοκεῖ σοι, wenn es anders dir so gefällt, dicimus ei, de quo non certo scimus, quid ei placeat, aut de quo id nescire simulamus. Εἴγε δοκεῖ σοι, wenn es denn dir so gefällt, dicimus ei, de quo scimus, quid ei placeat. Diese Bedeutung hat εἴπερ auch an allen anderen Stellen des N. T. vgl. v. 17. 1 Cor. 8, 5. 15, 15. 2 Cor. 5, 3., wo gleichfalls εἴπερ, nicht εἴγε zu lesen ist, 2 Thess. 1, 6. s. zu Röm. 3, 30. 1 Petr. 2, 3. Sie muss hier um so mehr statuirt werden, da auch das gleich folgende εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει zeigt, dass der Apostel hier die Gemeinde zur Prüfung ermahnen will, ob sie nicht etwa blos den Christennamen vorschütze, ohne doch den Geist Christi zu besitzen. Darin liegt an sich kein Widerspruch mit dem rühmlichen Glaubenszeugniss, das er ihr 1, 8. ausgestellt hat, da εἴπερ „wenn anders, wenn, wie ich voraussetzen darf", keinen positiven Zweifel involvirt. Zu οἰκεῖ ἐν ὑμῖν vgl. 1 Cor. 3, 16. auch 6, 19. 2 Tim. 1, 14. Das οἰκεῖν enthält allerdings an sich den Begriff des beharrlichen Verweilens, ohne dass deshalb das Moment des Bleibenden im Unterschiede von dem blos momentan Erscheinenden, schnell Vorübergehenden besonders hervorgehoben werden soll. Das εἶναι ἐν πνεύματι, das im geistlichen Wesen sein, ist aber Consequens der ἐνοίκησις τοῦ πνεύματος, der Einwohnung des Geistes Gottes. εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει] Das πνεῦμα Χριστοῦ vgl. Phil. 1, 19. 1 Petr. 1, 11., ist, wie der Wechsel von πνεῦμα θεοῦ und πνεῦμα Χριστοῦ zeigt, von ersterem nicht verschieden. Diese Identität geht auch aus 8, 14 f. vgl. mit Gal. 4, 6. hervor. Beides bezeichnet hier den selbstständigen Gottesgeist, was πνεῦμα mit dem Zusatze ἅγιον, θεοῦ, Χριστοῦ stets bedeutet. Es ist also πνεῦμα θεοῦ, πνεῦμα Χριστοῦ der Geist, der Gottes und Christi gemeinsames Besitzthum ist, nicht der von Gott und Christo den Menschen gesendete, von beiden zeitlich ausgehende Geist. Dies beweiset Gal. 4, 6.: ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν. Sendet Gott den Geist seines Sohnes, so kann er nicht Geist des Sohnes heissen, weil der Sohn ihn in die Herzen sendet. Heisst er aber Geist des Sohnes, weil er des Sohnes Besitzthum ist, so wird er um so mehr Geist Gottes heissen, weil er Gottes Besitzthum ist, da ja der Sohn nur das besitzt, was der Vater hat. Hiesse er nur deshalb Geist Gottes, weil Gott ihn sendet, so würde wohl ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα αὐτοῦ nicht aber τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ gesagt sein. Dem widerspricht nicht 1 Cor. 2, 12. 6, 19. Denn es versteht sich von selbst, dass der Geist, welcher Gottes ist, auch ἐκ θεοῦ oder ἀπὸ θεοῦ ausgehe. Erst weil Gott und Christus ihn besitzen, können sie ihn auch den Menschen mittheilen, oder mit kirchlichen Terminis, die zeitliche Sendung des Geistes in die Herzen der Gläubigen von Seiten des Vaters und des Sohnes ruht auf dem ewigen Ausgange desselben von Beiden. So ent-

hält also unsere Stelle allerdings ein dictum probans für die occidentalische Lehre von der processio spiritus s. a patre filioque. Dass freilich das πνεῦμα θεοῦ καὶ Χριστοῦ als selbsständiges persönliches Princip und nicht nur als unpersönliche, immanente, wie transeunte göttliche Kraft zu denken sei, geht nicht direkt aus unserer Stelle hervor, sondern ist anderweitig aus der Ntl. Schriftlehre festzustellen.*) Ist aber das Pneuma gleichmässig ewiges Besitzthum Gottes und Christi, ist πνεῦμα θεοῦ = πνεῦμα Χριστοῦ, so ist auch Χριστός selber = θεός. Spiritus Dei, spiritum Christi. Testimonium illustre de S. Trinitate, bemerkt Bengel. Paulus wechselt nun aber an unserer Stelle deshalb den Ausdruck πνεῦμα θεοῦ mit πνεῦμα Χριστοῦ, weil eben die Wahrheit des οὐκ εἶναι Χριστοῦ, wo Gottes Geist feht, sich dadurch desto klarer herausstellt. οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ] Zu εἶναι τοῦ Χριστοῦ vgl. 1 Cor. 3, 23. 2 Cor. 10, 7. und οἱ τοῦ Χριστοῦ 1 Cor. 15, 23. Gal. 5, 24. „Christi sein“ = Christi Eigenthum sein, ihm angehören. Es bezeichnet dies ein Verhältniss nicht nur der äusseren, sondern der inneren Angehörigkeit, so dass es der Sache nach wesentlich mit dem ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἶναι coincidirt; vgl. Gal. 3, 28. 29.: πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ. Wer Christi Geist nicht hat, gehört aber deshalb Christo nicht an, weil Christus seinen Geist allen denen mittheilt, die ihm angehören. Der Besitz des Geistes Christi ist also das charakteristische Kennzeichen seiner Angehörigen. Vgl. 1 Joh. 4, 13.: Ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν, καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. Ueber εἰ οὐ statt εἰ μή vgl. Winer III. K. 5. §. 59. 6. d. S. 567. f. Das οὐ gehört hier zum Verbum, nicht zur Conditionalpartikel. οὐκ ἔχειν = entbehren, entblösst sein. — V. 10. Folge des Christo Angehörens. εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν] Man hätte nach v. 9. erwartet: εἰ δὲ πνεῦμα Χριστοῦ ἔχετε, oder εἰ δὲ πνεῦμα Χριστοῦ ἐν ὑμῖν. Hier aber wird gleich, entsprechend dem αὐτοῦ εἶναι v. 9., das nothwendige Consequens gesetzt. Denn in seinem Geiste wohnt Christus selbst in uns. Durch den Glauben sind wir ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ v. 1. vgl. 1 Cor. 1, 30. 2 Cor. 5, 17. 15, 4. Joh. 6, 56. Davon ist die Folge, dass wir des πνεῦμα Χριστοῦ theilhaftig sind v. 2. 9. In seinem πνεῦμα ist aber auch Χριστός selber ἐν ἡμῖν v. 10. vgl. 2 Cor. 13, 5. Gal. 2, 20. 4, 19. Eph. 3, 17. Col. 1, 27. Joh. 6, 56. 15, 4., und mit Christo kömmt auch der Vater, um Wohnung bei uns zu machen Joh. 14, 23. Die unio mystica vollzieht sich also objektiver Seits in der realen Einwohnung des dreieinigen Gottes in den Gläubigen, indem der Vater und Sohn im Geiste Wohnung macht

---

*) Das Trefflichste über die Lehre vom πνεῦμα enthält aus neuerer Zeit die Schrift von Kahnis: Die Lehre vom heiligen Geiste. Th. I. Halle 1847. Der Verf. verspricht im zweiten Theile die Frucht ernsten Erkenntnisskampfes niederzulegen, in welchem die Kirchenlehre von der Persönlichkeit des heil. Geistes sich ihm bewährt hat. Leider ist dieser zweite Theil bis jetzt nicht erschienen.

in ihren Herzen. Qui Spiritum habet, Christum habet: qui Christum habet, Deum habet. Bengel. τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην] Das Hauptmoment, die Folge des Χριστὸς ἐν ὑμῖν, liegt in dem zweiten Satze τὸ πνεῦμα — δικαιοσύνην. Die voraufgehende Beschränkung τὸ σῶμα — ἁμαρτίαν bestätigt unsere Auffassung von 7, 14—25. Denn sie zeigt, dass auch im Wiedergeborenen noch das σῶμα τοῦ θανάτου 7, 24. vorhanden ist. Was der Apostel bisher K. 8. vom Wiedergeborenen gesagt, konnte den Schein erwecken, als sei derselbe ganz πνεῦμα und ζωή, und würde somit mit dem 7, 14—25. Entwickelten im Widerspruche stehen. Er führt deshalb die bisherige, ideal gehaltene Schilderung auf ihr reales Maas zurück. Das v. 7. u. 8. Bemerkte findet also theilweise auch noch bei den Gläubigen statt, während allerdings der aus jenen Versen zu entnehmende Gegensatz (τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωή· φιλία γάρ ἐστι τοῦ θεοῦ· τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ ὑποτάσσεται = τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.) das herrschende Princip in ihnen ist. So wird also die zweite Hälfte von v. 6. (τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη) in unserem Verse zwar nicht nachträglich begründet, wohl aber zusammen mit ihrer v. 7. u. 8. als stillschweigender Gegensatz latitirenden Begründung auf die Leser des Briefes in direkte Anwendung gebracht. Die Erklärung der einzelnen Ausdrücke unseres Verses ist je nach der verschiedenen Auffassung dieses und des vorhergehenden Kapitels sehr verschieden ausgefallen, (vgl. die Aufführung der divergenten Meinungen bei Meyer, Fritzsche und de Wette, welcher letztere unsere Stelle unter den neueren Auslegern am Unbefangensten und Zutreffendsten behandelt.) Was nun zunächst den Ausdruck τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ betrifft, so weiset derselbe offenbar auf das τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωή v. 6. zurück. Es ist also das πνεῦμα hier nicht der göttliche Geist an sich, noch weniger aber der menschliche Geist an sich, denn dieser würde am allerwenigsten vom Apostel ζωή genannt werden. Es ist vielmehr πνεῦμα der vom göttlichen Geiste durchdrungene und geheiligte menschliche Geist, die pneumatische Wesenheit des Wiedergebornen, welche selber, wie das von ihr ausgehende φρόνημα friedereiches, seliges Leben (ζωὴ καὶ εἰρήνη v. 6.) ist. Πνεῦμα δὲ ἐνταῦθα τὴν ψυχὴν προσηγόρευσεν (ὁ Παῦλος), ὡς πνευματικὴν ἤδη γεγενημένην, bemerkt schon Theodoret. Die ζωή ist demnach nicht nur als zukünftig, sondern als schon gegenwärtig zu denken. Hiernach kann aber auch die δικαιοσύνη nicht auf die dem Glauben zugerechnete Gerechtigkeit, sondern sie muss auf die inhärirende Lebensgerechtigkeit bezogen werden. Denn gegen das Erstere spricht die bisherige Entwickelung unseres Kapitels in ihrem Zusammenhange; auch ist das πνεῦμα nicht ζωή um der Glaubensgerechtigkeit willen, vielmehr entsteht durch die Glaubensgerechtigkeit das πνῦμα im Menschen, welches ζωή ist. Zu δικαιοσύνη ist also zu vergleichen 6, 18.: ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ. Hiernach bestimmt sich nun auch die Bedeutung des ersten Satzgliedes. Dem πνεῦμα steht das σῶμα, der ζωή das νεκρόν, dem διὰ δικαιοσύνην

das δι' ἁμαρτίαν entgegen. Das σῶμα ist also, vgl. zu 6, 12. 7, 23., der dem πνεῦμα entgegengesetzte, nach Abzug desselben noch zurückbleibende Theil in der Person des Gläubigen, es ist Seele und Leib, insofern sie noch nicht von dem πνεῦμα durchdrungen, und also Sitz der noch zurückbleibenden Sünde sind. Dieses σῶμα ist eben um der noch vorhandenen Sünde willen ein σῶμα τοῦ θανάτου 7, 24. d. h. es ist eben sowohl θνητόν 6, 12. 8, 11. als νεκρόν. Es ist θνητόν, insofern der Tod, der, wie das σῶμα selbst, geistigleiblich zu denken ist, erst zukünftig sich vollendet, es ist νεκρόν, insofern dieser Tod schon gegenwärtig als bewältigendes Princip Leib und Seele einwohnt. Vgl. 2 Cor. 1, 10. 4, 11 ff. Eph. 2, 1. 5. Apok. 3, 1.*) — V. 11. Nach v. 10. findet sich in den Christen neben der ζωή noch θάνατος, weil neben dem πνεῦμα noch ἁμαρτία vorhanden ist. Nach unserem Verse nun soll der θάνατος im fortschreitenden Processe überwunden, und endlich ganz in die ζωή verschlungen werden. εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν] Das πνεῦμα θεοῦ, πνεῦμα Χριστοῦ v. 9., in welchem eben Christus in uns wohnt v. 10., so dass also auch umgekehrt dieses πνεῦμα in denen wohnt, in welchen Christus ist v. 11., wird hier der Geist dessen, der Jesum von den Todten auferweckt hat, genannt. Denn in der Auferstehung Christi ist unsere ζωή enthalten, 6, 4. 5. Eph. 2, 5. Col. 2, 13. 2 Timoth. 1, 10. Wohnt also der Geist dessen, der ihn auferweckt hat, in uns, so ist uns in diesem Geiste die Bürgschaft gegeben, vgl. 2 Cor. 5, 5., dass wir der Auferstehung Christi und ihrer Früchte theilhaftig sind. Hat demnach Gott, der Christum von den Todten auferweckt

*) Sowohl die grössere Einfachheit und Leichtigkeit der Auslegung, als auch meine veränderte Auffassung von v. 3. u. 4. bestimmt mich jetzt mit Rück, Reiche, Fritzsche, Meyer und den meisten Alten δικαιοσύνη, was auch besser zur paulinischen analogia fidei passt, von der Glaubensgerechtigkeit zu verstehen, so dass dann τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν von dem leiblichen Tode zu erklären ist, welchem um der Sünde willen nach 5, 12. auch noch der Wiedergeborene unterworfen ist, und τὸ πνεῦμα sich dann allerdings auf den menschlichen Geist an sich bezieht, der eben im Wiedergeborenen durch und durch Leben ist um der Gerechtigkeit willen, weil nämlich die ζωὴ αἰώνιος, in der er sich als in seinem Elemente bewegt, in der justitia imputata um Christi willen ihren Grund hat. In dem Wiedergeborenen ist der θάνατος in der Form der gegenwärtigen und zukünftigen Unseligkeit, der geistliche und der ewige Tod, aufgehoben, es bleibt nur noch der leibliche Tod zurück. Und auch diese Eine letzte Gewalt des Todes, die über den Leib, soll aufgehoben werden, durch die Auferweckung vom Tode v. 11. Darnach ist nun also auch die im Texte gegebene Auffassung von v. 11. zu corrigiren. So schaut der Apostel demnach in unserer Perikope v. 1—11. im Gegensatze zu seiner Klage v. 7, 14—24. im triumphirenden Bewusstsein der Macht und Herrlichkeit der Gnade, das εὐχαριστῶ τῷ θεῷ 7, 25. ausführend, Sünde und Tod als für den Wiedergeborenen gänzlich aufgehoben. Um so mehr aber ist 7, 14—24. gleichfalls auf den Zustand des Wiedergeborenen zu beziehen, weil sonst 8, 1—11. denselben in erfahrungswidriger Einseitigkeit schildern würde.

und damit Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht hat, uns seinen Geist gegeben, in welchem das Unterpfand unserer Gemeinschaft mit dem Auferstandenen und unseres Theilhabens an der Kraft seiner Auferstehung enthalten ist, so folgt von selbst, dass der Christum von den Todten auferweckt hat, auch sein Werk an uns vollenden, und den noch in uns vorhandenen Tod ins Leben verschlingen, oder, dass er auch das νεκρὸν σῶμα v. 10. lebendig machen werde. ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν] Zu dem vorhergehenden Ἰησοῦν bemerkt Bengel: Mox, in apodosi, Christum. Appellatio Jesu spectat ad ipsum; Christi, refertur ad nos. Illa appellatio, tanquam nominis proprii, pertinet ad personam; haec, tanquam appellativi, ad officium. ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν] Mortalia corpora vocat quicquid adhuc restat in nobis morti obnoxium: nt mos illi usitatus est, crassiorem nostri partem hoc nomine appellare. Unde colligimus, non de ultima resurrectione, quae momento fiat, haberi sermonem, sed de continua spiritus operatione, quae reliquias carnis paulatim mortificans, coelestem vitam in nobis instaurat. Calvin. Doch ist die leibliche Auferweckung, als das letzte Ziel dieses lebendig machenden Processes nicht ausgeschlossen, sondern mit eingeschlossen, eben weil das σῶμα, an dem die ζωοποίησις sich vollzieht, seelisch-leiblicher Beschaffenheit ist. Ueber diese doppelte Seite der ζωοποίησις vgl. Joh. 5, 21 ff. auch 4, 14. 6, 58. Wäre aber andrerseits σῶμα blos der materielle Leib, und also hier nur von der leiblichen Auferstehung die Rede, so hätte man umgekehrt, als wir jetzt lesen, v. 10. θνητόν und v. 11. νεκρά erwartet. Die fortgehende Aufhebung des θάνατος in die ζωή kann aber natürlich nur geschehen durch die fortgehende Aufhebung der ἁμαρτία in die δικαιοσύνη, oder des σῶμα in das πνεῦμα, wodurch Seele und Leib geheiligt und verkläret wird. διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν] Diese Lesart haben Erasmus, Stephanus, Mill, Bengel, Matthäi, Griesbach, Knapp, Scholz, Hahn recipirt und fast alle neuere Ausleger gebilligt. Die Elzevirsche Ausgabe hingegen las διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν, und Lachmann und Tischendorf haben die Recepta restituirt, die auch de Wette für die ursprüngliche Lesart hält. Die kritischen Autoritäten stehen sich ziemlich gleich. Zwar haben gerade die Codices A. B. C. den Genitiv, und aus Maximi monachi Dial. III. de s. Trinit. geht hervor, dass die Orthodoxen im Streite mit den Macedonianern diese Lesart vertheidigten, um daraus zu erweisen, ὅτι τῆς αὐτῆς ἐστι φύσεως τὸ πνεῦμα πατρὶ καὶ υἱῷ, weil aus ihr nämlich hervorgehe, ὅτι ὥσπερ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ υἱός, οὕτως καὶ τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ. Sie behaupteten auch, der Genitiv finde sich ἐν ὅλοις τοῖς ἀρχαίοις ἀντιγράφοις, und die Pneumatomachen hätten aus dogmatischem Interesse den Text verfälscht. Dagegen aber findet sich der Accusativ bei den ältesten Kirchenvätern und Uebersetzungen, Iren. Orig. Tert. Peschito, Ital., also schon vor dem Ausbruche jener Streitigkeiten, und der Macedonianer bezweifelt deshalb wohl nicht mit Unrecht die Behauptung

des Orthodoxen beim Maximus, dass sich der Genitiv in allen alten Handschriften finde. Umgekehrt ist aber eben so wenig anzunehmen, die Orthodoxen hätten ihrerseits die Lesart gefälscht, da sie, abgesehen davon, dass dies erweislich überhaupt nicht Sitte der Kirche war, die Gottheit des Geistes aus so vielen anderen Stellen des N. T. abzuleiten vermochten, und auch für das von ihm ausgehende ζωοποιεῖν sich auf Joh. 6, 63. 2 Cor. 3, 6. berufen konnten, überdies aber gleichfalls vor dem Ausbruche jener Streitigkeiten der Genitiv einmal beim Clemens Alex. und beim Methodius vorkömmt, obgleich letzterer ein anderes Mal den Accusativ hat. Auch noch bei späteren Kirchenvätern Chrysostomus, Ambrosius, Augustin findet sich bald der Genitiv, bald der Accusativ. Die Entscheidung kann also nur nach inneren Gründen gegeben werden. Diese scheinen uns nun allerdings für den Accusativ *διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν* wegen seines in euch wohnenden Geistes d. i. weil sein Geist in euch wohnt, zu sprechen. Denn denken wir uns diesen Zusatz ganz weg, so würden wir ihn doch im Gedanken von selbst ergänzen müssen. „Wenn aber der Geist dessen, der Jesum von den Todten erweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Christum von den Todten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen, (eben weil sein Geist, der die Bürgschaft eurer Gemeinschaft mit dem Auferstandenen enthält, in euch wohnt, und Gott, der diese Bürgschaft euch gegeben hat, euch nicht täuschen, noch sich verleugnen kann.)“ Es darf nicht gesagt werden, dieser Zusatz sei unnütz, weil er nur das wiederhole, was schon im Vordersatze liege; denn einmal würde diese Wiederholung besonderen Nachdruck haben, und dann wird auch der im Vordersatze liegende Gedanke nicht sowohl wiederholt, als vielmehr nur ausdrücklich herausgestellt, da er in dem Vordersatze nicht direkt ausgesprochen war, sondern nur durch Schlussfolgerung aus demselben sich entnehmen liess. Der Genitiv *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν* würde aber einen neuen Gedanken hinzufügen, und würde also durch ein *καὶ τοῦτο* und zwar vgl. 13, 11. 1 Cor. 6, 6. Eph. 2, 8. Phil. 1, 28. 3 Joh. 5. (Lachmann) angeknüpft sein. Auch scheint uns der Uebergang des Accusativs in den Genitiv leichter, als die umgekehrte Aenderung, zu erklären. Denn zur Substituirung des Accusativs für den Genitiv gehörte eine schärfere Analyse des Gedankenzusammenhanges, während sich der Genitiv von selbst ergab, da man gewohnt war, den Geist als Vermittler der göttlichen Schöpfungs- und Erlösungsthaten zu denken, und er hier ja allerdings auch an sich das Princip ist, welches die *ζωοποίησις* des *θνητὸν σῶμα* (vgl. v. 2.) bewirkt.

Der Apostel hat nun den geistlichen Zustand der Wiedergeborenen nach allen seinen Momenten geschildert, die Macht der noch zurückbleibenden *σάρξ*, welche den *θάνατος* gebiert 7, 14—25., die Herrschaft des *πνεῦμα*, welches *ζωή* ist, 8, 1—9., und die fortschreitende und zum endlichen Ziele führende Wirksamkeit dieses letzteren Principes in denen, welche eben noch nicht ganz *πνεῦμα*, sondern zugleich noch *σῶμα* sind v. 10. 11. Es folgt jetzt die Ermahnung, nun auch

nach dem Geiste zu wandeln, um vom Geiste das Leben zu erndten, und nicht nach dem Fleische, um nicht dem Tode anheim zu fallen, v. 12—17. Wenn die analoge Ermahnung 6, 12 ff. die Schilderung des geistlichen Zustandes des Wiedergeborenen in seiner Idee und Vollendung zur Voraussetzung hatte, so bezieht sich die jetzt folgende Paränese auf seinen Zustand in seiner concreten Wirklichkeit, wo er als ein Entwickelungszustand unter dem Gegensatze einander feindlicher Mächte erkannt wird, so dass aus seiner Betrachtung nun die Aufforderung zur Unterdrückung des annoch vorhandenen Bösen, und zum energischen Geltendmachen und Durchsetzen des guten Principes resultirt.

V. 12. *Ἄρα οὖν*] folgert aus v. 1—11. Da also das *πνεῦμα* uns die *ζωή* bringt, so sind wir verpflichtet, nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste zu leben. Habet autem haec conclusio vim exhortationis: quemadmodum semper a doctrina exhortationem solet deducere: sic alibi, Ephes. 4, 30. monet, ne contristemus Spiritum Dei, quo obsignati sumus in diem resurrectionis. Item Galat. 5, 25.: Si Spiritu vivimus, et Spiritu ambulemus. Calvin. *ὀφειλέται ἐσμὲν οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν*] Der Gegensatz *ἀλλὰ τῷ πνεύματι, τοῦ κατὰ πνεῦμα ζῆν*, der schon durch die Stellung des *οὐ* (nicht: *οὐκ ὀφειλέται ἐσμὲν τῇ σαρκί*, sondern: *ὀφειλέται ἐσμὲν — οὐ τῇ σαρκί*) indicirt ist, ergänzt sich mit Leichtigkeit von selbst. Nach Fritzsche ad Matth. p. 844. in ep. ad Rom. II. p. 131. und Winer III. K. 4. §. 45. 4. b. Anm. S. 378. ist der Infinitiv *τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν* von *ὀφειλέτης* abhängig zu denken, nach der Formel *ὀφειλέτης εἰμί τινί τινος*. Doch scheint uns der Ausdruck: „Wir sind dem Fleische das nach dem Fleische Leben schuldig,“ ziemlich hart und gezwungen, und wir halten es jedenfalls für näher liegend, den Genitiv des durch den Artikel substantivirten Infinitivs hier, wie so häufig, namentlich beim Paulus und Lukas (vgl. Winer a. a. O. S. 377.), als Genitiv der Absicht oder des Erfolges zu fassen, vgl. zu 1, 24. „Wir sind Schuldner, nicht dem Fleische, damit wir nach dem Fleische leben,“ d. i. ständen wir in einem Schuldverhältnisse zum Fleische, so würde die Absicht dieses Verhältnisses sein, uns zum Leben nach dem Fleische zu bewegen. Oder: „Wir sind Schuldner, nicht dem Fleische, so dass wir nach dem Fleische leben,“ d. i. ständen wir in einem Schuldverhältnisse zum Fleische, so würde die Folge davon sein, dass wir nach dem Fleische lebten. Denn dass dieser Genitiv auch Genitiv des Erfolges sein kann (vgl. Winer a. a. O. S. 379.), lässt sich unter Anderem auch schon aus der vorhin angeführten Formel *ὀφειλέτης εἰμί τινί τινος* ableiten. So etwa: „Ich bin dir Schuldner einer grossen Summe“ = „Ich bin dein Schuldner, so dass ich dir eine grosse Summe zu zahlen habe.“ — V. 13. Es ist kein Grund vorhanden, ein Leben nach dem Fleische zu führen, denn (*γάρ*) das Leben nach dem Fleische bringt den Tod. *εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν*] Wir leben nach dem Fleische, wenn wir der Gesinnung des alten Menschen ungezügelt ihren Willen lassen. *μέλλετε ἀποθνήσκειν*, mors vobis proposita est, ist euch bestimmt, steht euch bevor zu sterben, müsst ihr ster-

ben. Vgl. 4, 24. 1 Thess. 3, 4. Jak. 2, 12. Passow s. v. μέλλω. Dass ἀποθνήσκειν hier nicht ausschliesslich vom leiblichen Tode gefasst werden könne, verstände sich, sollte man meinen, von selbst; denn den erleidet ja auch der Wiedergeborene, der nach dem Willen des Geistes lebt. Dennoch haben einige neuere Ausleger, die von einer wahren Idiosyncrasie gegen die geistige, oder geistig-leibliche Auffassung der Begriffe θάνατος, νεκρός, θνητός, θνήσκειν, ἀποθνήσκειν geleitet sind, auch hier die rein physische Bedeutung festhalten wollen. Sie haben deshalb zu mehr oder weniger willkührlichen oder künstlichen Gedankensuppletionen ihre Zuflucht nehmen müssen, entweder: „ihr werdet so sterben, dass es für euch keine ἀνάστασις giebt," gegen die ausdrückliche Schriftlehre, vgl. Joh. 5, 28. 29. AG. 24, 15., oder: „ihr werdet so sterben, dass es dann keine ζωή mehr für euch giebt, dass ihr dann eine vita non vitalis im Hades führen müsst." Was will man dann aber mit Stellen, wie Joh. 6, 49. 50. 11, 25. 26. 1 Tim. 5, 6. Apok. 3, 2. beginnen? Wie die vorgefasste Meinung in solchen und vielen ähnlichen Fällen stets ein Expediens bereit hat, kann man unter Anderen aus Käuffer, de biblica ζωῆς αἰωνίου notione. Dresdae 1838., vgl. p. 100 sq. 114 sq., ersehen. Erfahren wir doch hier p. 96 sq., dass selbst Eph. 2, 1. 5. Col. 2, 13. νεκρός sensu proprio und per πρόληψιν für obnoxius vel adjudicatus morti gesagt sei. Der unbefangene Ausleger wird nun anerkennen müssen, dass an unserer Stelle ἀποθνήσκειν im Gegensatze zum ζῆν eine gleiche Sphäre, wie letzteres, umfasst, und dass beides in offenbarer Rückbeziehung auf v. 2. 6. 10. 11. den weitesten Begriff des Todes und des Lebens bezeichnet. Es bedeutet hier vor allen Dingen den geistlichen und den gegenwärtigen, zugleich aber auch den leiblichen und den zukünftigen Tod. Wie das Christenthum einen transcendenten und zugleich immanenten Gott kennt, so kennt es auch eine gegenwärtige und zugleich zukünftige ζωή. Dasselbe gilt aber auch vom θάνατος. Der oft wiederholte Einwand, dass dasselbe Wort nicht zugleich natürliche und tropische Bedeutung haben könne, hat um so weniger Grund, da der θάνατος überall, wo er als Folge der ἁμαρτία auftritt, den einheitlichen Begriff des göttlichen Strafgerichtes, bestehend in jeder Form leiblich-geistlicher Unseligkeit bezeichnet. Für die, welche ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sind, ist darum auch der leibliche Tod nicht mehr als Strafgericht, was ihn eigentlich erst zum θάνατος macht, sondern nur noch als Vollendung der ἀπολύτρωσις, als Uebergang zur ζωὴ αἰώνιος vorhanden. Was übrigens wir jetzt unter dem Worte „Tod" zusammenzudenken gewohnt und befähigt sind, das vermochte auch schon der Apostel Paulus darunter zu denken. Vgl. unsere Entwickelung des Begriffes θάνατος zu 5, 12. εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε] Das ζῆν nach der σάρξ hat den θάνατος zur Folge, das θανατοῦν der σάρξ die ζωή. Man kann hier πνεύματι auf den objektiven Gottesgeist beziehen, und instrumental fassen. Durch diesen ihm einwohnenden Gottesgeist v. 11., von welchem er getrieben wird v. 14., tödtet der Gläubige das Fleisch. Doch ist es wohl der Schriftanschauung

gemäss, dass der Geist sich des Menschen, nicht aber, dass der Mensch sich des Geistes als des Werkzeuges oder Organes seiner Thätigkeit bedient. Deshalb ziehen wir es vor, πνεῦμα auch hier, entsprechend der v. 4. 5. 6. 10. von uns statuirten Bedeutung, auf die subjektive, pneumatische Geistesbeschaffenheit des Wiedergeborenen zu beziehen, und nicht sowohl „durch den Geist", als „im Geiste" zu interpretiren, analog dem πνεύματι περιπατεῖν, στοιχεῖν Gal. 5, 16. 25. Dass das folgende πνεῦμα θεοῦ v. 14. sich auf das πνεῦμα unseres Verses bezieht, hindert diese Auffassung nicht. Denn der Mensch ist eben selber πνεῦμα oder ἐν πνεύματι, insofern er vom πνεῦμα θεοῦ bewohnt und getrieben wird.*) Die πράξεις sind nicht identisch mit den ἔργα, den Handlungen, Thaten, sondern πρᾶξις ist entweder „Betragen, Verhalten", Matth. 16, 27., oder „Geschäft, Verrichtung", Röm. 12, 4., oder sensu malo ein improbum facinus, eine machinatio, Luk. 23, 51. In letzterer Bedeutung ist besonders der Plural gebräuchlich, vgl. AG. 19, 18. So hier und in der parallelen Stelle Col. 3, 9.: ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ. Es sind die prava facinora, die machinationes, die molimina, die sündlichen Bestrebungen der σάρξ, des παλαιὸς ἄνθρωπος. Richtig also schon Theodoret: τὰς πράξεις τοῦ σώματος, τουτέστι τὸ φρόνημα τῆς σαρκός, τὰ τῶν παθημάτων σκιρτήματα. Auch können nur diese (d. i. die σάρξ σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις Gal. 5, 24.), nicht die ἔργα τοῦ νόμου getödtet werden, denn facta infecta fieri nequeunt. Hierdurch wird aber auch unsere Auffassung des Wortes σῶμα an unserer Stelle bestätigt, vgl. zu 6, 12. 7, 23. 24. 8, 10. 11. Denn dem materiellen Leibe als solchem können keine πράξεις zugeschrieben werden, wohl aber Leib und Seele, insofern sie im Gegensatze zum πνεῦμα stehen. Ausschliesslich sinnliche Bestrebungen nämlich können hier in der Parallele mit dem allgemeinen κατὰ σάρκα ζῆν nicht gemeint sein; behauptet man aber, das an sich indifferente σῶμα komme hier nur als das vollziehende Organ der Sünde in Betracht, so gehen doch die Bestrebungen der Sünde nicht vom Leibe aus. Die nicht ausreichend bezeugte Lesart τῆς σαρκός statt τοῦ σώματος ist entweder als richtige Glosse, oder als Correktur zu betrachten, die aus unrichtigem Verständniss des Wortes σῶμα an unserer Stelle, aber aus richtiger Erkenntniss des hier erforderlichen Begriffes hervorgegangen ist. θανατοῦν = καταργεῖν, vgl. 7, 4. Zu beachten ist Melanchthons Bemerkung zu unserem Verse: Si secundum carnem vixeritis, moriemini. Est autem secundum carnem vivere obsequi cupiditatibus carnalibus. Id vocant peccare mortaliter. Si spiritu actiones carnis mortificabitis, vivetis. Hic fatetur Paulus in sanctis esse actiones carnis et malos

---

*) Vgl. jedoch Anmerkung zu v. 4. Es dürfte doch auch hier einfacher sein, πνεύματι auf den objektiven Gottesgeist zu beziehen = „vermöge des heiligen Geistes." Denn nicht sowohl durch die neue, geistliche Wesenheit, als vielmehr durch den Geist Gottes selbst wird der alte Mensch getödtet.

motus, sed tamen sanctos non obsequi illis motibus. Atque hinc sumi potest quae peccata venialia, quae mortalia dicuntur. — V. 14. begründet die Verheissung der ζωή, welche in dem ζήσεσθε v. 13. gegeben ist. V. 14. leitet die Begründung ein, welche erst mit v. 17. abgeschlossen ist. Das Getriebensein vom Geiste ist ein Zeugniss der Gotteskindschaft v. 14. Denn der empfangene Geist bezeugt sich als einen Geist nicht der Knechtschaft, sondern der Gotteskindschaft v. 15. 16. Die Kindschaft ist aber unauflöslich mit dem Erbe (nämlich dem Erbe der ζωή) verknüpft v. 17. *ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται*] denn so viele vom Geiste Gottes getrieben werden; das sind aber nach v. 9. alle, welche Christo in Wahrheit angehören. Das *ἄγεσθαι πνεύματι θεοῦ* ist der Grund, das *πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν* die Folge. Wo das Letztere statt findet, muss also auch das Erstere vorhanden sein. Darum tritt ohne Schwierigkeit der eine Ausdruck an die Stelle des anderen, weil mit Nothwendigkeit eins aus dem anderen abgeleitet wird. *πνεύματι ἄγεσθαι* findet sich auch Gal. 5, 18. *ἄγεσθαι* steht von der dauernden Einwirkung, im Gegensatze zu dem augenblicklichen Antriebe, dem *φέρεσθαι* 2 Petr. 1, 21. vgl. *οἰκεῖν* v. 9. Das passive Verhalten des Menschen zum Wirken des heiligen Geistes ist das primäre und voraufgehende, das aktive Wirken des Menschen selber das secundäre und nachfolgende Moment. Ohne *ἄγεσθαι πνεύματι θεοῦ* giebt es kein *πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν*. Ita a Spiritu sancto agimur, ut ipsi quoque agamus. *οὗτοι*] diese, und keine Anderen. Vgl. Gal. 3, 7.: *γινώσκετε ἄρα, ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ*. *υἱοὶ θεοῦ*] Der *υἱὸς θεοῦ* als Bezeichnung des Gläubigen steht beim Paulus im Gegensatze zum *δοῦλος* vgl. v. 15. die Antithese des *πνεῦμα δουλείας* und *πνεῦμα υἱοθεσίας*. Gal. 3, 23—26. 4, 1—8. So lange der Mensch unter dem Gesetze steht, ist er *δοῦλος*, sucht als solcher durch Werke sich Lohn zu verdienen, erndtet aber nur Zorn und Fluch, und steht Gott seinem Herrn und Richter mit Furcht und Zittern gegenüber. Als Knecht hat er keinen Antheil am Erbe; seiner wartet nicht das Leben, sondern der Tod. Durch den rechtfertigenden Glauben tritt aber der Mensch aus dem Stande der Knechtschaft in den Stand der Kindschaft über. Statt des Zornes und Fluches des Richters ruht nun die Liebe des Vaters auf ihm, statt der Furcht des Knechtes hat er jetzt das Vertrauen und die Zuversicht des Kindes, und den freien Zugang zum Vaterherzen. Als Kind aber hat er ein begründetes Anrecht am Erbe; der *υἱός* ist *κληρονόμος*. Alles dieses ist ihm erworben durch den Sohn Gottes, auf dem die Liebe des Vaters ruht von Natur Eph. 1, 6., der ihn erkaufet hat vom Fluche des Gesetzes, indem er ward ein Fluch an seiner Statt Gal. 3, 13., und dessen Bruder er nun geworden ist, Joh. 20, 17. Röm. 8, 29. So ist er durch den Glauben eingetreten in die Rechte dessen, der Sohn ist von Natur, während er selber nicht Kind ist von Natur, sondern durch Adoption. Er ist nicht *φύσει* sondern *θέσει υἱός*, er hat die *υἱοθεσία* erlangt; denn *φύσει* ist er ein *τέκνον ὀργῆς* Eph. 2, 3., nicht ein *τέκνον θεοῦ*. Vgl. auch Röm. 9, 26. 2 Cor. 6, 18. Eph. 1, 5. Wie nun

beim Paulus, dem centralen Grundgedanken seiner Lehre entsprechend die υἱοθεσία im Gegensatze zur δουλεία gefasst wird, und die einzelnen Momente dieses Begriffes in den dieses Verhältniss bezeichnenden Merkmalen verlaufen, so gebraucht hingegen Johannes seinerseits den Ausdruck τέκνον θεοῦ in einer seiner mystischen Grundanschauung gleichfalls entsprechenden Bedeutung. Dieselbe bewegt sich nicht in dem Gegensatze von Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung aus den Werken und Rechtfertigung durch den Glauben, Knechtschaft unter dem Gesetzesfluche und Freiheit unter der Gnade, vielmehr bildet das Centrum seiner Betrachtung die neue, geistliche Geburt aus Gott, welche uns im Gegensatz zu der natürlichen, fleischlichen Zeugung durch den Glauben an Christum zu Theil geworden ist. Das τέκνον θεοῦ ist ihm identisch mit dem γεγεννημένος ἐκ θεοῦ, Joh. 1, 12. 1 Joh. 3, 9. 10. 5, 1. 2. Diese göttliche Zeugung tilgt die Sünde, das Produkt satanischer Zeugung, die τέκνα τοῦ θεοῦ bilden ihm den Gegensatz zu den τέκνοις τοῦ διαβόλου. Bei den Synoptikern endlich herrscht, gleichfalls ihrer Auffassungs- und Darstellungsweise gemäss, welche wie vor dem Pfingstfeste, so auch vor der Zeit steht, in welcher der Geist die wunderbare Thatsache der Versöhnung, Rechtfertigung und Wiedergeburt zum Mittelpunkte seiner Betrachtung, um den alle seine Gedanken kreisen, erhalten sollte, mehr die natürliche, rein menschliche Seite im Begriffe der Kindschaft vor. Es ist das Moment der Gesinnungsähnlichkeit des Kindes mit dem Vater, welches hier besonders hervorgehoben wird. Vgl. Matth. 5, 9. 16. 45. 48. Luk. 6, 35. Doch fehlen auch nicht Anklänge an den paulinischen Begriff der υἱοθεσία, namentlich bei Lukas, vgl. 15, 18. 19. 21. 20, 36., aber auch bei Matthäus, vgl. 17, 25. 26., wie umgekehrt bei Paulus das bei den Synoptikern vorherrschende Moment Phil. 2, 15. sich findet. Es bezeichnet also das τέκνον, der υἱὸς θεοῦ bei Paulus den Stand und das Recht, bei Johannes den Ursprung und die Wesensähnlichkeit, bei den Synoptikern die Gesinnungsgleichheit des Kindes mit dem Vater. Erst durch die Combination dieser Momente ist der neutestamentliche Begriff der Kindschaft Gottes erschöpfend dargelegt. An sich folgt ein Moment aus dem anderen; aus der Rechtfertigung die neue Geburt, aus dieser der dem Sinne des himmlischen Vaters entsprechende Kindessinn. Bei Johannes findet sich aber nur der Ausdruck τέκνον, bei den Synoptikern nur υἱὸς θεοῦ, bei Paulus beide Bezeichnungen. Von Johannes dürfte nun jener Ausdruck mit Beziehung auf die noch deutlich in demselben vorliegende Etymologie (τέκνον, von τίκτω, der Erzeugte, der Geborene, welche Ableitung dem populären Bewusstsein gegenwärtiger ist, als die des Wortes υἱός von ὕω mit dem Digamma = φύω) gewählt sein, an welcher er, wie wir gesehen, in seinem Begriffe des τέκνον festhält. Auch hat wohl das Wort bei ihm einen gewissen Anstrich von Zärtlichkeit, vgl. 1 Joh. 3, 1., wie denn überhaupt im N. T. in liebreichen Anreden sehr häufig τέκνον oder τεκνίον, niemals υἱέ gebraucht ist. (Hebr. 12, 5. macht nur eine scheinbare Ausnahme, weil dort ein Citat statt findet, und das Kind als mündig gedacht wird; dagegen heisst es AG. 13, 10.: υἱὲ διαβόλου nicht τέκνον

διαβόλου.) Bei Paulus nun wechselt *υἱός* und *τέκνον θεοῦ* so, dass durchaus kein Unterschied der Bedeutung statt zu finden scheint. Vgl. Röm. 8, 14. 16. 17. 19. 21. Gal. 4, 7. Doch dürfte, wenn auch beide Wörter gleichmässig das Moment des innigen Liebesverhältnisses von Seiten des Vaters, des Vertrauensverhältnisses und des Erbschaftsrechtes von Seiten des Kindes bezeichnen, in dem *υἱός* zugleich das Moment der Mündigkeit im Unterschiede von der Unmündigkeit unter dem Gesetze, welches in *τέκνον* nicht liegt, besonders hervorgehoben sein, vgl. Gal. 3, 24—26. 4, 1—7. Daher auch Christus als Sohn Gottes immer nur *υἱός*, niemals *τέκνον θεοῦ* heisst. (Der Ausdruck *παῖς θεοῦ* auf Israel, David, Jesum übertragen, vgl. Matth. 12, 18. Luk. 1, 54. 69. AG. 3, 13. 26. 4, 25. 27. 30. entspricht dem Alttestamentlichen עֶבֶד יְהוָֹה.) Darum gebrauchen auch die Synoptiker nur *υἱὸς θεοῦ*, weil nur das mündige Kind zur Nachahmung des väterlichen Sinnes aufgefordert werden kann. Ist übrigens die von Lachm. u. Tischend. an unserer Stelle recipirte Wortstellung *υἱοί εἰσιν θεοῦ*, wofür die Uncialen und mehrere Patres sprechen, genuin, so würde *υἱοί* im Gegensatz von *δοῦλοι* v. 15. nächst dem *οὗτοι* den Nachdruck haben. — V. 15. Der Apostel beruft sich für die v. 14. aufgestellte Behauptung auf die christliche Erfahrung seiner Leser. „Die vom Geiste getrieben werden sind Gottes Kinder. Denn ihr habt ja nicht den Geist der Knechtschaft, sondern den Geist der Kindschaft empfangen.“ *οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλ' ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας*] Der Gegensatz von *πνεῦμα δουλείας* und *πνεῦμα υἱοθεσίας* erfordert, dass sowohl das Genitivverhältniss, als auch der Begriff des *πνεῦμα* in beiden Ausdrücken entsprechender Weise gefasst werde. Das *πνεῦμα υἱοθεσίας* kann nun nicht sein „der Geist, welcher die Kindschaft wirkt, oder in ein Kindesverhältniss zu Gott versetzt“, denn die Geistesmittheilung ist Folge der Adoption, vgl. Gal. 4, 5. 6., nicht umgekehrt. Es muss also erklärt werden, entweder: „der Geist, welcher von der Kindschaft ausgeht,“ oder: „der Geist, welcher der Kindschaft eigenthümlich zugehört, der Kindschaftsgeist, spiritus, qualis adoptatorum est, Luther: ein kindlicher Geist.“ Letztere Bedeutung passt auch besonders zur Erklärung von *πνεῦμα δουλείας* „der Geist, welcher das Charakteristikum der Knechtschaft ist, spiritus, qualis est servorum, Luther: ein knechtischer Geist.“ Es fragt sich nun, welches *πνεῦμα* hier gemeint sei, ob das *πνεῦμα θεοῦ* oder ein *πνεῦμα ἀνθρώπινον*, der objektive Gottesgeist selber, oder ein subjektiver, menschlicher, wenn auch geistlicher Affekt? Für die erstere Auffassung kann weder der Zusammenhang, noch auch Gal. 4, 6. präjudicirlich sein. Denn dort ist nicht vom *πνεῦμα υἱοθεσίας*, sondern vom *πνεῦμα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* die Rede, welches der *υἱοθεσία* nachfolgt, und es könnte sehr wohl das *πνεῦμα υἱοθεσίας* als Wirkung dieses göttlichen *πνεῦμα* im Menschen gedacht werden. Es kann aber der Natur der Sache nach leicht der Uebergang vom *πνεῦμα θεοῦ* zu seiner Wirkung dem *πνεῦμα* als der pneumatischen Wesenheit im Menschen gemacht werden, so dass also der Zusammenhang mit v. 14., wo das

πνεῦμα θεοῦ genannt ist, dem allerdings das πνεῦμα υἱοθεσίας in unserem Verse correspondirt, nicht hindern kann, letzteres von dem kindlichen Geiste des Menschen zu interpretiren, welcher als Wirkung des göttlichen Geistes nothwendig auch auf das Vorhandensein desselben zurückweist. Wir halten nun aber dafür, dass diese Auffassung auch wirklich durch den Gegensatz zu πνεῦμα δουλείας geboten ist. Denn der Geist Gottes selber kann doch nicht wohl ein πνεῦμα δουλείας genannt werden, da er weder die Knechtschaft wirkt, noch von ihr ausgeht, oder ein charakteristisches Merkmal derselben ist, indem er nur den Kindern und Freien, nicht aber den Knechten gegeben wird. Man hat nun zwar gesagt, das πνεῦμα δουλείας bezeichne nicht etwa den Geist, welchen die Menschen unter dem νόμος wirklich gehabt hätten, sondern es bezeichne nur negativ das, was der Geist, welchen die Christen empfangen hätten, nicht sei. Also: „der Geist, welchen ihr empfangen habt, ist nicht etwa ein Geist der Knechtschaft, sondern ein Geist der Kindschaft," d. i. diesen Geist Gottes besitzen nicht die Knechte, sondern nur die Kinder Gottes. Das πάλιν gehöre ja, wie schon die Wortstellung zeige, nicht zu ἐλάβετε, sondern zu εἰς φόβον = εἰς τὸ πάλιν φοβεῖσθαι, wie dies nämlich unter dem Zorn wirkenden Gesetze der Fall war. Doch scheint uns weder jene negative Fassung des οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας, noch auch diese an sich ganz richtige Verbindung des πάλιν die berührte Schwierigkeit zu heben. Denn der Geist der Knechtschaft kann doch nur der Geist der Furcht sein, und wenn gesagt wird, der Geist, welchen ihr empfangen habt, ist nicht ein Geist der Knechtschaft, damit ihr euch abermal fürchten solltet, oder: so dass ihr euch abermal fürchten müsstet, so ergänzt sich von selbst, wie damals geschah, als ihr den Geist der Knechtschaft d. i. den Geist der Furcht besasset, und die Ergänzung, wie unter dem Zorn wirkenden Gesetze geschah, sucht nur die Identität dieser beiden Suppletionen unter anderem Ausdrucke zu verdecken. Das πνεῦμα δουλείας muss also immer so gefasst werden, dass es als wirkliches Besitzthum des Menschen gedacht werden kann, also nicht als Spiritus Dei, sondern als spiritus servilis hominum. Zwar wird auch dieser nicht sowohl empfangen, als nur besessen. Darum ist zu erklären: „Ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, damit ihr euch abermals fürchten müsstet, wie damals, wo ihr diesen knechtischen Geist besasset, sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen." Richtig erklärt also de Wette πνεῦμα δουλείας, υἱοθεσίας eine Geistesstimmung, wie man sie in Knechtschaft, wie man sie in Kindschaft hat, und bemerkt, dass ἐλάβετε = ἔδωκεν ὑμῖν ὁ θεός den objektiven Quell dieser Geistesstimmung bezeichne. Vgl. Röm. 11, 8.: ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως. 2 Tim. 1, 7.: οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας, ἀλλὰ δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ 2 Cor. 4, 13. ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως. Gal. 6, 1.: καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραότητος. Eph. 1, 17.: ὁ θεὸς — δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας. Die δουλεία und der φόβος war freilich Wirkung des geoffenbarten νόμος,

doch ist daraus nicht zu folgern, dass die römische Gemeinde vorherrschend aus Judenchristen bestanden habe, oder dass der Apostel sich hier nur an den judenchristlichen Theil der Gemeinde wende. Denn auch die Wirkung des natürlichen Gewissensgesetzes, welches die Heiden nach 2, 14. 15. besassen, ist eine analoge, und dass Paulus auch das Heidenthum als einen Stand der Knechtschaft fasst, zeigt Gal. 4, 8. 9. Zu *υἱοθεσίας* bemerkt Grotius: Non satis habuit dicere Spiritum libertatis, sed dixit adoptionis. Nam qui adoptantur, si servi sint, et liberi ex servis fiunt et filii. Filii lege facti *θετοὶ* dicuntur in jure Graeco. Verbum est *υἱοθετεῖν*, unde *υἱοθεσία*, quod et arrogationem et adoptionem specialiter Romanis dictam comprehendit. Poterat et ab ipsa naturali generatione similitudinem sumere Apostolus, sed ut ab adoptione sumeretur, huic loco convenientius fuit, quia simul meminit status prioris, quasi servilis. Weil nun aber die Adoption ganz in das Verhältniss und das Recht des gebornen Kindes versetzt, so ist auch der Geist der Adoption seinem Wesen und seiner Wirkung nach nicht verschieden von dem Geiste der Kindschaft. Die Wiederholung des *ἐλάβετε* (einmal gesetzt ist es 1 Cor. 2, 12.) findet des Nachdrucks halber statt, vgl. Hebr. 12, 18. 22. Eph. 2, 17. 19. (wo Lachmann *καὶ εἰρήνην* und *ἀλλ᾽ ἐστέ* liest.) *ἐν ᾧ κράζομεν*] nicht: auf dessen Antrieb, oder: durch welchen, sondern: in welchem wir rufen. *κράζειν*, vgl. Gal. 4, 6., hier nicht, wie sonst gewöhnlich, vom eigentlichen Geschrei, sondern vom lauten Rufe, als dem Zeichen der freudigen Zuversicht, im Gegensatze zur schüchternen Verzagtheit des Gebetes. Clamor, sagt Bengel, sermo vehemens, cum desiderio, fiducia, jure, constantia. *Ἀββᾶ, ὁ πατήρ*] In dem palästinensischen Landesdialekte wurde das aramäische אַבָּא statt des hebräischen אָב gebraucht. Die Formel *ἀββᾶ, ὁ πατήρ* findet sich noch Mark. 14, 36. Gal. 4, 6. Das *ὁ πατήρ* lässt sich nicht als hinzugefügte Uebersetzung des Evangelisten, oder Apostels betrachten, denn dann würde die gewöhliche Interpretationsformel *ὅ ἐστι, τοῦτ᾽ ἔστι, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον*, die namentlich bei Markus niemals fehlt, vgl. Mark. 3, 17. 7, 11. 34. 5, 41. 15, 22. 34. auch Matth. 1, 23. 27, 46. Joh. 1, 39. 42. AG. 1, 19. 4, 36. 13, 8. Hebr. 7, 2., hinzugefügt sein. Paulus hingegen interpretirt überhaupt so wenig hebräische Ausdrücke, dass er 1 Cor. 16, 22. selbst das viel unverständlichere *μαρὰν ἀθά* ohne Erklärung gelassen hat. *ὁ πατήρ* ist demnach Bestandtheil des Gebetes selber. Die Bemerkung des Grotius: Imitatur puerorum patribus blandientium voces. Mos est blandientium repetere voces easdem, (ähnlich schon vor ihm Chrysost. und Theodor.) ist unhaltbar, da in diesem Falle *ἀββᾶ, ἀββᾶ*, oder *ὁ πατήρ, ὁ πατήρ* (vgl. Matth. 7, 22. 27, 46.) stehen müsste. Noch weniger trifft die Bemerkung Calvins: Significat Paulus, ita nunc per totum mundum publicatam esse Dei misericordiam, ut promiscue linguis omnibus invocetur: quemadmodum Augustinus observat. ergo inter omnes gentes consensum exprimere voluit. Unde sequitur, nihil jam differre Graecum a Judaeo, quum inter se coa-

luerint. Denn solche Nebenreflexion ist nicht nur durch nichts angedeutet, sondern sie ist auch weder durch den Zusammenhang, noch durch die Emphase des Ausdruckes gestattet. Vielmehr ward das bei den palästinensischen Juden gebräuchliche ἀββᾶ auch von den Hellenisten und dann von den Christen herübergenommen, etwa wie in unsere Liederpoesie die Ausdrücke Abba, Jehovah, Immanuel u. s. w. übergegangen sind. Es war aber ganz natürlich, dass in dem Gebete, der Sprache des vertraulichen Umganges des Herzens mit Gott, dieselbe Anrede dann auch noch in der Muttersprache wiederholt ward. So würden auch wir nicht leicht Gott im Gebete „Jehovah" anreden, ohne „Herr" hinzuzufügen. Die Meinung, dass das ἀββᾶ des kindlichen Klanges wegen gesetzt sei, liesse sich mit der unsrigen vereinigen, indem sie den Grund für die ursprüngliche Beibehaltung der jüdischen Gebetsanrede ἀββᾶ angeben könnte; doch fragt sich, ob sie nicht zu sehr auf einer Uebertragung der m o d e r n e n Empfindung und Gewohnheit beim Aussprechen des Wortes Abba beruht. Vgl. auch M e y e r z. St. ὁ πατήρ Nominativ mit dem Artikel für Vokativ, vgl. Mark. 5, 8. 41. 9, 25. 15, 34. Luk. 18, 11. 13. W i n e r III. K. 3. §. 29. 1. S. 209. Der Apostel stellt in unserem Verse die Wirkung der Alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung der Wirkung der Neutestamentlichen Gnadenoffenbarung entgegen. Jene ist das πνεῦμα δουλείας, diese das πνεῦμα υἱοθεσίας. Neque tamen inde colligas, sagt C a l v i n, vel Spiritu adoptionis neminem ante Christi adventum fuisse praeditum: vel quicunque Legem acceperint, servos fuisse, non filios. Ministerium enim Legis cum Evangelii dispensatione potius confert quam personas cum personis. Fateor quidem hic moneri fideles, quanto cum ipsis liberalius nunc egerit Deus, quam olim cum Patribus sub Veteri testamento: externam tamen dispensationem respicit, cujus tantum ratione praecellimus: quia ut praestantior fuerit Abrahae, Mosis et Davidis fides quam nostra, quatenus tamen in speciem sub paedagogia eos Deus continuit, nondum ad libertatem, quae nobis patefacta est, progressi erant. Wozu besonders zu vergleichen Gal. 3, v. 23—26. u. 4, v. 1—6. Wie viel mehr noch musste aber das πνεῦμα δουλείας diejenigen beherrschen, welche nicht durch die πίστις an die ἐπαγγελία wenigstens verhältnissmässig von ihm befreit waren, sondern ganz im gesetzlichen Standpunkte befangen blieben. Zu dem Wechsel der Person ἐλάβετε, κράζομεν, bemerkt aber C a l v i n: Personam ideo mutavit, ut sortem omnium sanctorum communem exprimeret, acsi dixisset: Spiritum accepistis, per quem vos, ut nos reliqui omnes fideles, clamatis. — V. 16. αὐτὸ τὸ πνεῦμα] heisst nicht: idem spiritus; L u t h e r: d e r s e l b i g e G e i s t; denn das wäre τὸ αὐτὸ πνεῦμα; sondern: ipse spiritus, d e r G e i s t s e l b s t, nämlich der Geist Gottes, in welchem und durch welchen wir das πνεῦμα υἱοθεσίας v. 15. haben. συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν] Vgl. 1 Joh. 5, 6—11. Vulg.: testimonium reddit spiritui nostro. L u t h e r: „giebt Zeugniss unserem Geiste." So auch noch mehrere neuere Ausleger. Diese Auffassung könnte nur bei u n s e r e r Erklärung von v. 15. gelten. Denn nimmt man dort schon das πνεῦμα im Sinne des πνεῦμα θεοῦ, so erhält

man in unserem Verse nur eine tautologische und ziemlich nichtssagende Emphase. Wenn nämlich die Kinder Gottes im Geiste Gottes den Abbaruf vollziehen, so versteht es sich von selbst, dass es der Geist Gottes selbst ist, der ihnen das Kindschaftszeugniss giebt. Wohl aber könnte ausdrücklich hervorgehoben werden, dass in dem kindlichen Geiste, in welchem der Abbaruf sich vollzieht, der Geist Gottes selber unserem Geiste Zeugniss von unserem Kindesstande ablege. Indess es ist durch kein Beispiel erwiesen, dass das compositum *συμμαρτυρεῖν* identisch mit dem simplex *μαρτυρεῖν* genommen werden dürfe. Es ist demnach *συμμαρτυρεῖν* hier, wie 2, 15. 9, 1. im Sinne von una testari, zugleich Zeugniss ablegen, zu fassen. Unser Geist bezeugt nämlich unsere *υἱοθεσία* eben als kindlicher Geist durch seinen Abbaruf v. 15., er bezeugt sie aber nicht allein, sondern mit ihm zugleich der Geist Gottes. Dieser bezeugt sie aber nicht etwa durch unmittelbare Einsprache, sondern unter Vermittelung des allgemeinen Verheissungswortes, welches er dem bestimmten Individuum, dem er einwohnt, applicirt. Denn während die Schrift alle die, welche an Christum glauben, Gottes Kinder nennt, bezeugt der Geist dem einzelnen Gläubigen: Du bist Gottes Kind! Dieses Geisteszeugniss ist das erste, und zugleich der Grund des Abbarufes, welcher das zweite Zeugniss ist. Gegen die Pontificii certitudinem gratiae infallibilem impugnantes bemerkt Calov: Quod nostro spiritui testificatur et confirmat Spiritus S. de eo nos indubitato certi sumus; quia testimonium Spiritus Sancti certissimum est et prorsus indubitatum, cui qui non credit, Deum mendacem facit 1 Joh. 5, 10. Das Asyndeton (man hätte statt *αὐτὸ τὸ πνεῦμα* etwa ein *οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ πνεῦμα* erwartet) scheint sich am leichtesten zu rechtfertigen, wenn man, bei schärferer Betonung des *αὐτό* und des *συμ*, zu Ende unseres Verses den Gedanken ergänzt: „Und so ist für unsere Kindschaft alle nur erforderliche Bürgschaft vorhanden." Der Inhalt des 16ten Verses bildet übrigens eben so sehr einen Gegensatz zur deistischen, als zur pantheistischen Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt im Allgemeinen und zum Menschengeiste ins Besondere. Er zeigt, dass die christliche Religion Gemeinschaft Gottes des Geistes mit den Menschen im bleibenden Unterschiede vom Menschengeiste ist. — V. 17. *εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι*] Aus unserer Kindschaft folgt nothwendig, nach Analogie des menschlichen Rechtes, unsere Erbschaft, vgl. Gal. 4, 7. Diese Erbschaft besteht aber als Erbschaft Gottes und Miterbschaft Christi in der *δόξα* oder *ζωὴ αἰώνιος* (vgl. das *συνδοξασθῶμεν* unseres Verses und die *μέλλουσα δόξα* v. 18.). So ist also die Wahrheit des *ζήσεσθε* v. 13. erwiesen. Der Satz *εἰ δὲ τέκνα* (*ἐσμέν*), *καὶ κληρονόμοι* (*ἐσμέν*), spricht zunächst nur eine allgemein gültige Wahrheit aus, die erst durch das folgende *κληρονόμοι μὲν θεοῦ κτλ.* näher bestimmt wird. Es ist also nicht schon zu *τέκνα* und *κληρονόμοι* ein *θεοῦ* zu suppliren. *κληρονόμοι μὲν θεοῦ*] Die Erbschaft wird in gewöhnlichen, menschlichen Verhältnissen erst angetreten nach dem Tode des Erblassers, vgl. Hebr. 9, 16. 17. Dieses Moment ist in der Anwendung des Vergleiches natürlich nicht festzu-

halten. Das tertium comparationis bildet nur das väterliche Gut, welches dem Kinde nach dem Kindschaftsrechte zusteht, und in der Sphäre der irdischen Verhältnisse als Erbgut bezeichnet wird. Vgl. auch Luk. 15, 12. Höchstens könnte man noch das Moment des vor dem Antritte der Erbschaft dazwischen getretenen Todes im Allgemeinen festhalten, dort des Todes des Vaters, hier des Todes des Kindes, welcher der Uebergang zum ewigen Leben, oder zum Besitze des himmlischen Erbes ist. *συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ*] Das Erbe Gottes, welches den Kindern Gottes zu Theil wird, ist eigentlich das Erbe Christi, zu dessen Theilnahme sie durch Adoption berufen sind. Er ist *κατ' ἐξοχήν* der *κληρονόμος* Gal. 3, 16—18. Hebr. 1, 2., und durch den Glauben ihm eingegliedert, gelangen auch sie zur Theilnahme an seinem Besitze, werden auch sie *κληρονόμοι* Gal. 3, 28. 29. vgl. Röm. 4, 13. Wie im Alten Bunde vorbildlich auf Isaak und Jakob, ist auch auf Christum allein das Erstgeburts- und Erbschaftsrecht übergegangen. Er ist der *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* v. 29., und theilet seinen Brüdern sein Erbgut mit, welches als geistliches Erbgut seiner Natur nach untheilbar jedem ganz zukömmt. Die untheokratische Beziehung unserer Stelle auf das römische Erbrecht ist eben so profan und fernliegend, als unpassend. Denn dort stand allen Kindern von Natur ein gleicher Antheil am Erbgute zu, so dass die Gnadenthat und Vermittelung Christi, des Erstgeborenen und eigentlich ausschliesslichen Erben, in der Anwendung ganz zurücktreten würde. *εἴπερ συμπάσχομεν*] wenn wir anders mitleiden, fügt die unerlässliche Voraussetzung hinzu, unter der allein jeder Christ, zur Theilnahme an der *δόξα* Christi zu gelangen, hoffen darf. Vgl. Matth. 20, 22 f. Col. 1, 24. 3, 4. 2 Tim. 2, 11 f. 1 Petr. 4, 13. 5, 1. Zwar hat schon der Tod Christi den gläubigen Gotteskindern das Anrecht auf die zukünftige Herrlichkeit erworben, aber sie können dieses Anrecht nur bewahren, und den Besitz der Herrlichkeit selber nur antreten, wenn sie seinem Leiden und seinem Tode gleichförmig werden*). Diese Leiden sind zunächst Bekenntnissleiden, wie sie namentlich in besonderem Maasse die ersten Christen zu erdulden hatten; doch lässt sich der Begriff an sich verallgemeinern, und auch auf die Kampfesleiden in Beziehung auf die Sünde, das *θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος*, in Anwendung bringen. Alles Leiden des Christen ist im Grunde eins, es ist Weltentsagung in ihren verschiedenen Formen. Das *πάσχειν* muss aber als williges Leiden gedacht werden, denn nur dieses macht den Christen, weil dem unfreiwilligen Leiden sich auch der Nichtchrist nicht entziehen kann. Ist aber das Leiden unumgängliche Bedingung der Verherrlichung, so liegt darin zugleich ein Trost, insofern es dann, weit entfernt, die Hoffnung der Verherrlichung zu trüben, ein neues Unterpfand derselben enthält, vgl. 5, 3 ff. *ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*] um auch mitverherrlicht zu werden, dem wesent-

*) Richtig bemerkt Calvin, dass hier nicht die causa, sondern der ordo adipiscendae salutis angegeben sei.

lichen Sinne nach gleich, wiewohl stärker, als *οὕτω γὰρ καὶ συνδοξασθησόμεθα*, (wie sich von selbst versteht, *σὺν τῷ Χριστῷ*, vgl. Joh. 17, 22. Apok. 3, 21.) Die regelmässige und nothwendige Folge einer Sache wird in energischer Weise als von dieser Sache selbst beabsichtigt gedacht. So wird hier die Herrlichkeit, eine nothwendige Folge des Leidens, als von diesem Leiden selbst bezweckt dargestellt.

Der Apostel hat nun die Lehre von der Heiligung K. 6—8, 17. allseitig entwickelt. Wie sie ihren Ausgangspunkt von der Rechtfertigungslehre genommen hat, so ist sie auch in dieselbe zurückgekehrt. Denn der Geist der Heiligung, der uns einwohnt, ist selber Zeuge für unsere durch Rechtfertigung erworbene Kindschaft, und damit zugleich Bürge und Unterpfand für das Erbe des Lebens. Diese *ζωή* ist zwar schon gegenwärtig in uns vorhanden, insoweit wir nämlich schon gegenwärtig von der *δικαιοσύνη* und dem *πνεῦμα* subjektiv erfüllt sind; insoweit diese Principe aber in diesem irdischen Leben noch fortwährend mit der *ἁμαρτία* gemischt und vom *σῶμα* umfangen sind, ringt auch die *ζωή* noch mit dem *θάνατος*, ruht sie in ihrer Vollendung nur in Christo, der absoluten Gerechtigkeit, und haben die, welche durch den Glauben in Christo Jesu sind, sie auch erst in Zukunft oder im Jenseits für sich zu erwarten, oder erst dann, wenn Christus, mit dem unser Leben annoch verborgen ist in Gott, und der selber unser Leben ist, sich offenbaren wird in Herrlichkeit Col. 3, 3. 4. So ist also Christi Gerechtigkeit und Christi Leben dem Anfange nach schon subjektiv in uns übergeströmt, aber in seiner Vollkommenheit besteht beides noch immerdar nur objektiv in ihm selber, und bleibt für uns noch Gegenstand des Glaubens und nicht des Schauens. Der gegenwärtige Aeon ist demnach naturgemäss noch eine Leidenszeit, ohne *συμπάσχειν* findet kein *συνδοξάζεσθαι* statt v. 17., und an diesen letzteren Satz anknüpfend sucht der Apostel nun noch schliesslich v. 18—39. seine Leser über die *παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ* zu trösten, und zur freudigen Erduldung derselben zu ermuthigen, weil ja nach göttlicher Ordnung die *δόξα* erst eine zukünftige, diese zukünftige *δόξα* aber eben so gross, als gewiss, und weil schon in der gegenwärtigen Schwachheit das *πνεῦμα* unser Beistand sei. Schon 5, 3 ff. hatte der Apostel gezeigt, wie die *θλίψεις* die *ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* nicht zu Schanden machen, sondern nur befestigen und steigern könnten; was er aber dort beim vorläufigen Schlusse seines Themas nur angedeutet, das thut er jetzt am eigentlichen Schlusse der Entwickelung noch ausführlicher und in viel reicherer Mannigfaltigkeit dar.

V. 18. Den Zusammenhang mit den letzten Worten des vorhergehenden Verses (*εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*) giebt richtig Calvin an: Neque vero molestum esse nobis debet, si ad coelestem gloriam nobis per varias afflictiones procedendum est, quandoquidem illae, si cum magnitudine gloriae hujus conferantur, levissimi sunt momenti. *Λογίζομαι*] s. zu 3, 28. *γάρ*] giebt den Grund an, weshalb das *συμπάσχειν* uns nicht entmuthigen dürfe. *οὐκ ἄξια*] Das Etym. M. bemerkt, *ἄξιος: απο τοῦ ἄγω, ἄξω, ἄξιος· ἀπὸ μεταφορᾶς τῶν σταθμῶν τὴν ἴσην ῥοπὴν ἐχόντων.* Es ist also ur-

sprünglich ἄξιος von ἄγω abgeleitet (vgl. Sophocl. Electr. v. 119.: μούνη γὰρ ἄγειν οὐκ ἔτι σωκῶ· λύπης ἀντίῤῥοπον ἄχθος, und dazu die Bemerkung von Hermann: ἄγειν usitatum in pendendo verbum. Translatio sumpta ab iis, qui lancem pondere gravatam deprimenda altera lance tollunt.) = quod lancem trahit, quod pendit i. e. quod pondus, momentum habet, was wiegt. Vgl. LXX. 1 Paral. 21, 22. 24.: ἀγοράζειν ἐν ἀργυρίῳ ἀξίῳ um volles Geld kaufen. Daher ἄξιόν τινος gegen etwas wiegend, etwas aufwiegend = ἀντάξιόν τινος „das, was das Gegengewicht gegen etwas hält, eben so schwer ist.“ Beispiele s. bei Matthiä Ausführl. griech. Grammat. §. 363. S. 677. So Callin. Eleg. v. 19.: λαῷ γὰρ σύμπαντι πόθος κρατερόφρονος ἀνδρὸς θνήσκοντος· ζώων δ᾽ ἄξιος ἡμιθέων, ist er den Halbgöttern gleich zu schätzen. v. 21.: ἔρδει γὰρ πολλῶν ἄξια μοῦνος ἐών, Thaten, die den Thaten vieler gleich kommen. So auch LXX Prov. 8, 11.: κρείσσων γὰρ σοφία λίθων πολυτελῶν, πᾶν δὲ τίμιον οὐκ ἄξιον αὐτῆς ἐστιν. Sir. 26, 15.: οὐκ ἔστι σταθμὸς πᾶς ἄξιος ἐγκρατοῦς ψυχῆς, kein Gewicht wiegt auf eine enthaltsame Seele. An unserer Stelle nun lesen wir ἄξιον εἶναι πρός τι statt des genit. comparat. ἄξιον εἶναί τινος. πρός mit dem Acc. zu, nach — hin, im Hinblick auf, bezeichnet nämlich öfter die Norm, nach welcher sich Jemand richtet, gemäss, Luk. 12, 47. Gal. 2, 14. 2 Cor. 5, 10., und daher auch den Maassstab, nach welchem eine Vergleichung angestellt wird. Vgl. Winer III. K. 5. §. 53. h. d.) S. 482. Also ἄξιον εἶναι πρός τι = von gleichem Gewichte, von gleichem Belange sein verglichen mit etwas, gl. daran gehalten. οὐκ ἄξια ist aber = ἀνάξια gewichtlos d. i. nicht der Rede werth im Verhältniss zu u. s. w. Es ist demnach nicht nöthig hier eine Meiosis oder Litotes („nicht von gleichem Belange“ für „von weit geringerem Belange“) zu statuiren. Zur Sentenz vgl. 2 Cor. 4, 17.: τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν καθ᾽ ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν, und dazu das διὸ οὐκ ἐκκακοῦμεν v. 16. und das μὴ ἐκκακῶμεν Gal. 6, 9. Die Vulgata übersetzt: existimo enim, quod non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis. Die protestantische Dogmatik betrachtete demnach den Ausspruch unseres Verses als ein dictum probans gegen die katholische Lehre vom meritum condigni, welches die bona opera regenitorum begründen sollen. Denn, wie Calov richtig folgert, Si passiones nostrae non merentur gloriam, multo minus opera merentur. Nam gravius est passiones sustinere propter Christum, quam piëtati operam navare: et supremus gradus obedientiae est illa in passionibus perseverantia, unde martyribus gradum superiorem inter sanctos assignant Papistae. Indess es ist ja hier überhaupt nicht von dem inneren, sittlichen Werthe der Leiden, sondern nur von ihrer Geringfügigkeit im Verhältniss zur Grösse der zukünftigen Herrlichkeit die Rede. Wenn ich behaupte, dass eine kurze und leichte Trübsal nicht in Anschlag zu bringen sei gegen eine überschwengliche und ewige Freude, so könnte an sich

damit ganz wohl bestehen, dass ich mich jener Trübsal um so mehr zu unterziehen habe, da sie noch dazu um ihres sittlichen Verdienstes willen die ewige Seligkeit erwirbt. Kann man doch gewiss umgekehrt sagen, dass die geringe und vergängliche Lust der Sünde gegen die Schwere der ewigen Strafe ganz verschwinde, und dass dennoch die erstere die letztere verdiene. Darum scheint uns auch die Behauptung Bellarmins bei Gerhard loc. theol. ed. Cotta Tom. VIII. p. 91.: Nam passiones hujus temporis breves sunt, gloria autem aeterna est; tamen proportio est inter has passiones et illam gloriam propter caritatis dignitatem, unde procedunt, so schriftwidrig sie im katholischen Sinne verstanden an sich ist, doch durch unsere Stelle, wie freilich Gerhard meint, nicht widerlegt werden zu können. Ganz richtig bemerkt daher Calvin gegen diejenigen Scholastiker, welche glaubten zugeben zu müssen, dass das meritum condigni bonorum operum durch den Ausspruch unseres Verses widerlegt werde, aber doch das meritum congrui derselben sich noch festhalten lasse: Neque enim dignitatem utriusque (nämlich der *θλίψις* und der *δόξα*) confert Apostolus: sed gravitatem crucis tantum elevat comparatione magnitudinis gloriae, idque ad confirmandos patientia fidelium animos. *τὰ παθήματα*] hier wie 2 Cor. 1, 5 ff. Phil. 3, 10. Col. 1, 24. 2 Tim. 3, 11. in physischer, nicht wie Röm. 7, 5. Gal. 5, 24. in ethischer Bedeutung. Es sind die Leiden, nicht die Leidenschaften. *τοῦ νῦν καιροῦ*] 3, 26. 11, 5. steht *ὁ νῦν καιρός* im Gegensatze zur Vergangenheit, hier im Gegensatze zur Zukunft. Und zwar beginnt diese zukünftige Zeit mit der Parusie des Herrn, so dass *ὁ νῦν καιρός* dem *αἰὼν οὗτος*, dessen Gegensatz der *αἰὼν ὁ μέλλων*, *ἐκεῖνος*, *ὁ ἐρχόμενος* ist, vgl. Matth. 12, 32. Mark. 10, 30. Luk. 20, 35., correspondirt. Doch ist *ὁ αἰὼν οὗτος* der umfassendere Begriff, „die gegenwärtige Weltordnung überhaupt", von welcher der *νῦν καιρός* die gegenwärtige Zeitfrist, der dermalige Zeitlauf einen Theil bildet. Vgl. 2 Petr. 3, 18. das *νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος*. Jud. 25.: *νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας*. *πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι*] nicht *πρὸς τὴν δόξαν τὴν μέλλουσαν*, weil der Nachdruck auf dem voraufgestellten *μέλλουσαν* ruht. Es steht im scharfen Gegensatze zu dem *νῦν καιρός*. Vgl. Gal. 3, 23.: *ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι* Matth. 25, 34. 1 Cor. 12, 22. 23. Winer Anhang §. 63. 3. a. Durch *μέλλουσα* wird die *δόξα* weder, wie AG. 11, 18. 21, 27., als nahe, noch, wie Hebr. 1, 14. 10, 27., (wo auf dem nachgestellten *μέλλοντος* der Nachdruck ruht,) als gewiss bevorstehend bezeichnet, sondern es drückt in der Antithese zu dem *νῦν καιρός* einfach dasjenige aus, was überhaupt zukünftig ist, was erst in Zukunft noch bevorsteht vgl. 8, 38. 1 Tim. 4, 8. Gal. 3, 23. *ἀποκαλυφθῆναι*] Theophylact, dem auch viele neuere Ausleger beistimmen, bemerkt: *διὰ δὲ τοῦ εἰπεῖν τὸ ἀποκαλυφθῆναι ἔδειξεν, ὅτι καὶ νῦν ἐστι, κρύπτεται δέ* (sc. *ἡ δόξα*), *τότε δὲ ἀποκαλυφθήσεται, τουτέστι τελείως φανερωθήσεται*. Man könnte sich dafür auf Col. 3, 3. 4. 1 Petr. 1, 4. berufen. Indess bezieht sich *ἀποκαλύ-*

πτειν, φανεροῦν nicht nur auf die Enthüllung dessen, was jetzt schon, wenn auch in zeitweiliger Verborgenheit, vorhanden ist, sondern auch auf die Offenbarung dessen, was eben durch diese Offenbarung zuerst in die Existenz tritt, oder doch nur insofern schon vorher eine verborgene Existenz hat, als es schon im göttlichen Rathschlusse beschlossen ruht; Gal. 3, 23. Also ἀποκαλύπτειν, φανεροῦν ist allerdings nur Enthüllen von etwas Verborgenem, doch kann dieses Verborgene vor der Enthüllung eben sowohl eine blos ideelle, als eine reelle Existenz haben. Auch hier nun kann die δόξα nicht als eine schon gegenwärtig in uns vorhandene, nur noch verhüllte gedacht werden, weil dafür weder das εἰς ἡμᾶς, noch der Gedankenzusammenhang spricht. Denn es soll hier offenbar nicht gesagt werden, dass wir gegenwärtig eine nur unter Leiden verborgene δόξα haben, welche einst enthüllt werden soll, sondern dass wir jetzt παθήματα haben, einst aber δόξαν haben werden. Endlich müsste auch nach der Auffassung des Theophylact der Nachdruck auf dem ἀποκαλυφθῆναι ruhen, was nicht der Fall ist. Es ist demnach an unserer Stelle die δόξα als eine solche zu denken, welche uns jetzt erst im göttlichen Rathschlusse bestimmt ist, und einst durch Gottes Allmacht an uns soll offenbart d. h. realiter dargestellt oder verwirklicht werden. Vgl. übrigens zur Sentenz unseres Verses auch 1 Petr. 5, 4. εἰς ἡμᾶς] auf uns hin, so dass sie zu uns gelangt, so dass wir daran Theil haben. Vgl. AG. 28, 6.: καὶ θεωρούντων μηδὲν ἄτοπον εἰς αὐτὸν γινόμενον. Auch der Lateiner könnte in nos setzen, wir: an uns. — V. 19. Die meisten Ausleger nehmen an, dass v. 19—23. ein Beweis für die Grösse der zukünftigen Herrlichkeit enthalten sei, von der v. 18. die Rede war. Dies ist allerdings die am nächsten liegende Voraussetzung. Indessen, wenn der Apostel die Grösse der bevorstehenden δόξα charakterisen wollte, so würde er einmal viel angemessener die Fülle der Seligkeit geschildert haben, welche wir selbst im Anschauen Gottes besitzen werden, statt nur das secundäre und untergeordnete Moment der Verklärung der Natur, die uns dann umgeben wird, hervorzuheben. Dann aber wird ja auch nicht sowohl die Herrlichkeit selbst geschildert, mit welcher einstmals die Schöpfung angethan sein wird, als vielmehr nur ihre Erwartung und Sehnsucht nach derselben, so wie nach der Befreiung von der Vergänglichkeit, der sie gegenwärtig unterworfen ist. Wenn aber gesagt wird, dass Jemand unter gegenwärtigen Leiden ein zukünftiges Glück mit Ausdauer und Sehnsucht erharre, so ist damit an und für sich selbst noch gar Nichts über das Maass und die Grösse dieses Glückes ausgesagt. Deshalb finden auch einige Ausleger in v. 19 ff. nicht eine Begründung des Hauptgedankens von v. 18. ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήμ. τοῦ ν. καιρ. πρός κτλ., sondern nur der in den letzten Worten dieses Verses ausgesprochenen Sentenz πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκ. εἰς ἡμ. Der Apostel suche nicht die Grösse, sondern die Gewissheit der zukünftigen δόξα zu bestätigen. Indess, einmal führt, wie schon bemerkt, das μέλλειν v. 18. im Gegensatze zu dem νῦν nicht sowohl auf den Begriff der Gewissheit des in Zukunft Bevorstehenden, als vielmehr nur auf den der Zukunft des-

sen, was gegenwärtig noch nicht vorhanden ist, überhaupt. Dann aber enthält auch meine Hoffnung und Sehnsucht an sich noch gar keine Bürgschaft für das gewisse Eintreffen des gehofften Gegenstandes. Meint man, die Erwartung und Sehnsucht der Natur gründe sich auf die ihr nach v. 20. 21. gegebene untrügliche göttliche Verheissung einstmaliger Befreiung, so ist wohl v. 20. gesagt, dass die *ματαιότης* der *κτίσις* in Folge göttlicher Anordnung eingetreten sei, der Grund ihrer *ἐλπίς* v. 21. ist aber nicht ausdrücklich hervorgehoben, und zugegeben, dass die göttliche Verfügung, welche die Vergänglichkeit der Creatur bewirkt hat, eben nur unter der Bedingung ihrer dereinstigen Herstellung getroffen sei, so erfreut sich doch die Schöpfung dieser göttlichen Zusicherung nach v. 21. nur im Zusammenhange mit der den Kindern Gottes selber gegebenen Verheissung. Wie kann mir aber dadurch die Gewissheit eines Versprechens verbürgt sein, dass auch ein Anderer an dem Heile, welches die Erfüllung dieses Versprechens bringt, Theil bekommen soll? Und sind denn nicht fürwahr die *ἐπαγγελίαι* einstiger *δόξα*, welche der gläubigen Menschheit in der Schrift gegeben sind, viel grösser, häufiger und bestimmter, als diejenigen, deren die *κτίσις* sich erfreut, so dass wohl die Schöpfung aus den den Kindern Gottes gegebenen Verheissungen für sich eine feste Zuversicht zu fassen vermag, nicht aber umgekehrt. Wollte man sich aber auf die Ausdrücke *ἀποκαραδοκία, ἀπεκδέχεσθαι* berufen, weil eben die constans exspectatio auf der Voraussetzung einer certa promissio ruhe, so wird doch auch den *τέκνοις θεοῦ* selber dieses *ἀπεκδέχεσθαι* zugeschrieben v. 23. 25., und ein Abwarten bis ans Ende setzt nicht mit Nothwendigkeit das gewisse Eintreffen des erwarteten Objektes voraus, sondern es bezeichnet dieses Objekt nur als ein zukünftiges, in der Gegenwart noch nicht vorhandenes, und es geschieht in der Ueberzeugung, dass ungeduldige Verzweiflung die Verwirklichung des gehofften Gegenstandes doch nicht beschleunigen könne. Ueberdies handelt der Apostel von der Gewissheit des endlichen Heiles erst v. 28 ff. vgl. besonders v. 31—39., und gründet dieselbe dort, wie überall, auf das einzig sichere Fundament der *πρόθεσις*, der *ἐκλογή*, der *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* vgl. 5, 5 ff. Wir glauben deshalb allerdings, dass v. 19—23. nur die Worte *πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν κτλ.* begründen, aber sich nicht sowohl (so nach mehreren Aelteren, Fritzsche, Krehl, de Wette, Meyer) auf die Gewissheit, als vielmehr nur auf das Zukünftigsein dieser *δόξα* beziehen. Dass die *δόξα* nicht schon eine *παροῦσα*, sondern erst eine *μέλλουσα* sei, zeigt das Harren und Sehnen der Creatur, wie der Kinder Gottes. Denn was man erst erharrt, das besitzt man noch nicht. Diesen Gedanken hebt ja auch v. 24. 25. ausdrücklich hervor. Wir haben die *σωτηρία* erst in der Hoffnung, nicht schon in der Wirklichkeit. Eben so war auch v. 21. von der *κτίσις* gesagt, dass sie nur *ἐπ' ἐλπίδι* die *ἐλευθερία* besitze. Die *δόξα* ist also nur eine *μέλλουσα*, auf *ἐλπίς* gestellt, und in *ἀποκαραδοκία* erwartet. Und eben weil das für dieses irdische Leben die gottgesetzte und unverbrüchliche Ordnung unserer *σωτηρία* ist, so kann das *συνδοξάζεσθαι* ohne vorhergehendes *συμπάσχειν* nicht statt finden v. 17., und wir

haben uns deshalb den παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ willig und geduldig zu unterziehen. Der Trost, welchen der Apostel v. 18—25. in Beziehung auf die gegegenwärtigen Leiden giebt, ist demnach ein doppelter, einmal, dass sie nicht in Betracht kommen im Verhältniss zur Grösse der zukünftigen Herrlichkeit v. 18., und dann, dass sie eine unerlässliche Bedingung für die Erlangung der Herrlichkeit sind, eben weil dieselbe nach göttlicher Bestimmung eine erst zukünftige, und nicht schon gegenwärtig vorhandene Herrlichkeit ist v. 19. ff. Wendet man gegen unsere Auffassung ein (vgl. Meyer), es verstehe sich ganz von selbst, dass die δόξα nicht schon gegenwärtig, sondern erst zukünftig sei: so ist zu erwidern, dass sich dies zwar objektiv allerdings, keineswegs aber subjektiv für die menschliche Ungeduld, welche die zukünftige δόξα gern anticipiren möchte, von selbst versteht. ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία] Die uns bevorstehende δόξα ist eine zukünftige, denn (γάρ) die κτίσις steht noch in beharrlicher Erwartung derselben. ἀποκαραδοκία findet sich im N. T. noch Phil. 1, 20. in der Zusammenstellung mit ἐλπίς. Chrysostomus erklärt ἡ σφόδρα προςδοκία, Oekumenius zur angeführten Philipperstelle: ἀποκαραδοκίαν φησὶ τὴν σφοδρὰν καὶ ἐπιτεταμένην ἐλπίδα, ἥν τις καὶ αὐτὴν ἐπικινῶν τὴν κεφαλὴν δοκεύει καὶ περισκοπεῖ. Es ist Substant. verb. abzuleiten von καραδοκεῖν mit erhobenem Haupte erwarten d. i. mit Spannung oder mit Sehnsucht erwarten, vgl. Aristoph. Equit. v. 660.: ἐκαραδόκησεν εἰς ἐμὶ ἡ βουλὴ πάλιν. Schol.: ἀντὶ τοῦ ἀπέβλεψεν ἢ ἐμοὶ προςέθεντο τὴν καφαλὴν μετεωρίσαντες. Dann überhaupt: erwarten, vgl. Herodot 7, 168.: καραδοκέοντες καὶ οὗτοι τὸν πόλεμον, ᾗ πεσέεται. Davon καραδοκία, die exspectatio, welche gleichsam erecto oder exserto collo et capite geschieht, dann Erwartung überhaupt, Hebr. תּוֹחֶלֶת Ps. 39, 8. Prov. 10, 28., wo Aquila καραδοκία liest, wofür in der letzteren Stelle sich bei Symmachus ὑπομονή findet. ἀποκαραδοκεῖν und ἀποκαραδοκία drückt aber mit verstärkendem ἀπό das Abwarten, Abharren bis ans Ende aus, also die constans exspectatio. Vgl. Tittmann de Synonym. p. 106 sqq. Luther an unserer Stelle: das ängstliche Harren. Doch passt der Begriff der Aengstlichkeit nicht zu Phil. 1, 20., wo Luther selbst übersetzt: wie ich endlich warte. Es ist hier die Erwartung, welche bis zur Erreichung des Zieles gespannt bleibt, welche bis ans Ende ausharrt, ohne sich zur Ungeduld oder Verzweiflung hinreissen zu lassen. Diese schliesst zwar die Sehnsucht nicht aus, denn wer bis ans Ende wartet, wartet auch auf das Ende, aber hat doch nichts mit der Aengstlichkeit gemein. τῆς κτίσεως] κτίσις von κτίζειν bezeichnet, wie das deutsche „Schöpfung", ursprünglich die Schöpfung als Akt, so 1, 20.; dann die Schöpfung als Resultat = das Erschaffene, weil hier Akt und Resultat des Aktes zusammenfallen*). Das Erschaffene kann aber entweder ein einzelnes Geschöpf sein, so dass κτίσις =

*) Von menschlicher Schöpfung oder Stiftung steht κτίσις 1 Petr. 2, 13.

κτίσμα, so 1, 25. 8, 39. Hebr. 4, 13. auch *καινὴ κτίσις* 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15., oder es bedeutet die Gesammtheit der Geschöpfe, die ganze Schöpfung, so Mark. 10, 6. 13, 19. Col. 1, 15. Hebr. 9, 11. 2 Petr. 3, 4. Apok. 3, 14. *ἡ κτίσις* oder *πᾶσα ἡ κτίσις* im letzteren Sinne zerfällt nun aber naturgemäss in zwei Hauptklassen, in die vernünftige und in die unvernünftige Schöpfung, weshalb auch je nach dem Contexte die eine oder die andere Beschränkung des Begriffes statt finden kann. Die erste findet sich Mark. 16, 15. Col. 1, 23. Das Evangelium kann nur der vernünftigen Creatur verkündigt werden, und zwar noch specieller nur der Menschenwelt, weil die höhere Geisterwelt der Annahme desselben entweder nicht fähig, oder nicht bedürftig ist. So kann aber auch umgekehrt *ἡ κτίσις* oder *πᾶσα ἡ κτίσις* die gesammte vernunftlose Schöpfung bedeuten, mit Ausschluss der intelligenten Wesen, in welchem Sinne auch wir den Ausdruck d i e g a n z e N a t u r gebrauchen. Vgl. Sapient. Salom. 16, 24. 19, 6. Da nun an unserer Stelle weder vom Schöpfungsakte, noch von einer einzelnen Creatur die Rede ist, so bleiben nur die Bedeutungen übrig: 1) die g a n z e Schöpfung, 2) die v e r n ü n f t i g e Schöpfung, 3) die v e r n u n f t l o s e Schöpfung. Die erste Bedeutung kann hier nicht statuirt werden, weil ja v. 19. 21. 23. die *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* ausdrücklich von der *κτίσις* unterschieden und ihr entgegengesetzt werden. Aus demselben Grunde fällt auch die zweite Bedeutung. Die Menschenwelt im Gegensatze zu den Gläubigen wäre überdies nach biblischem Sprachgebrauche *ὁ κόσμος* vgl. 1 Cor. 6, 2. nicht *ἡ κτίσις*. Es bleibt also nur die dritte Bedeutung, welche auch von der Mehrzahl der Ausleger angenommen und heut zu Tage fast allgemein geltend ist. Einige wollen dabei freilich den Begriff der *κτίσις* erweitern, und alles darunter verstehen, was von der g e s a m m t e n Schöpfung nach Abzug der Erlösten übrig bleibt, also die vernunftlose Schöpfung und die unerlöste Menschheit. Doch ist leicht ersichtlich, wie fernliegend von vorne herein die Subsumtion so heterogener Momente unter den einen Begriff der *κτίσις* ist. Nur die sub Nr. 2. u. 3. angeführten Beschränkungen sind a priori annehmbar. Dann aber werden ja zur Zeit, wo die Verherrlichung der Kinder Gottes statt findet, alle Menschen, welche an derselben Theil nehmen, schon vorher in die Zahl dieser Gotteskinder aufgenommen sein, so dass die zurückbleibenden Individuen nicht *ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* v. 21., sondern nach 2 Thess. 1, 9., vgl. Röm. 2, 8 ff. 2 Cor. 5, 10., *ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου* zu gewärtigen haben. Endlich passt auch der Inhalt von v. 20. nicht auf den Fall der vernünftigen Creatur. Es kann also *κτίσις* nur die vernunftlose Schöpfung mit Ausschluss der nichtchristlichen Menschheit bedeuten. Der Blick des Apostels ruht hier nur auf demjenigen Theile der in die sichtbare Erscheinung fallenden Creatur, welcher der einstmaligen *δόξα* theilhaftig werden soll; dies sind aber die Kinder Gottes sammt der sie umgebenden Schöpfung. Auf das Schicksal der ungläubigen Menschheit reflektirt er hier eben so wenig wie 5, 19. 1 Cor. 15, 21 ff. Andere Ausleger hingegen wollten den Begriff der *κτίσις* noch mehr verengen, und

die unvernünftige Schöpfung nur auf die leblosen Wesen mit Ausschluss der lebendigen beschränken. Doch ist dazu weder im Bgriffe der *κτίσις* noch im Contexte irgend eine Berechtigung gegeben. Auch kann hier um so weniger blos von Himmel, Gestirnen, Luft und Erde mit Ausschluss der Pflanzen- und speciell der Thierwelt die Rede sein, da ja das *συστενάζειν* und *συνωδίνειν* der unvernünftigen Wesen sich grade nur innerhalb der lebendigen Creatur sichtbar und hörbar kund giebt. *κτίσις* ist also „die uns umgebende sichtbare und vernunftlose Welt, leblos und lebend.“ Noch andere Erklärungen der *κτίσις* von den unbekehrten oder bekehrten Heiden oder Juden, von der Christenheit überhaupt, von den Engeln u. s. f. verdienen als mehr oder weniger willkührlich keine Widerlegung. Die Lehre von einer Welterneuerung in der messianischen Zeit findet sich schon, wiewohl in rabbinischer Ausbildung, in der jüdischen Theologie. Sie ruht auf prophetischen Aussprüchen des A. T. Hat nach 1 Mos. 3, 17. 18. der ursprüngliche Fluch auch die Erde betroffen, so muss sie auch an der verheissenen Herstellung Theil haben. Direkt verkündigt ist diese Herstellung Jes. 11, 6 ff. (wo auch die specielle Beziehung auf die Thierwelt sich findet), 65, 17 ff. 66, 22. vgl. Ps. 102, 26. 27. Auf diesen Stellen ruht auch 2 Petr. 3, 13. Apok. 21, 1. Uebrigens ist bei der *δόξα* der unvernünftigen lebendigen Creatur wohl nur an eine Verklärung der Gattungen, nicht an eine Auferstehung der Individuen zu denken. *τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ*] = *τὸ ἀποκαλύπτεσθαι τοὺς υἱοὺς τοῦ θεοῦ* in Rückbeziehung auf das *ἀποκαλυφθῆναι* v. 18. Es ist nicht die Enthüllung der jetzt noch verborgenen, aber schon vorhandenen *δόξα* der Kinder Gottes, sondern die Enthüllung oder Erscheinung der Kinder Gottes selber gemeint, welche durch die ihnen erst dann mitzutheilende *δόξα* sich vollzieht. Denn erst dann werden sie eben aus der ihnen ertheilten *δόξα* als *υἱοὶ θεοῦ* erkennbar sein. *ἀπεκδέχεται*] Das *ἀπό* steht mit derselben Emphase wie in *ἀποκαραδοκία* von dem Abharren. In dem Ausdrucke *ἡ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως ἀπεκδέχεται* (vgl. 1 Petr. 3, 20.: *ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία*) constans mundi exspectatio constanter exspectat liegt eine doppelte Prosopopöie. Denn zunächst wird die *κτίσις* selbst als harrend, hoffend v. 21., seufzend v. 22. dargestellt, und dann wird noch dazu das *ἀποκαραδοκεῖν* personificirt, so dass also nicht etwa *ἡ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως* blos für einen Hebraismus statt *ἡ κτίσις ἀποκαραδοκοῦσα* erklärt werden darf. Dieser rhetorisch-poetische Charakter der Sprache ist dem prophetischen Inhalte unserer Stelle ganz entsprechend. Von analogen Alttestamentlichen Beispielen vgl. 5 Mos. 32, 1. Hiob 12, 7—9. Ps. 19, 2. 68, 17. 98, 8. Jes. 1, 2. 14, 8. 55, 12. Ezech. 31, 15. Habak. 2, 11. Baruch 3, 34. Schon Chrysostomus bemerkte: *προςωποποιεῖ τὸν κόσμον ἅπαντα, ὅπερ καὶ οἱ προφῆται ποιοῦσι πολλάκις.* — V. 20. u. 21. Grund der *ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως*. Sie harrt in standhafter Sehnsucht auf die Offenbarung der Gotteskinder, weil sie gegenwärtig der *ματαιότης* und *φθορά* unterworfen, dann auch ihrerseits an der *δόξα* jener Theil nehmen wird. *τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη*] Der Nachdruck

ruht auf dem voraufgestellten τῇ ματαιότητι. Es ist aber ματαιότης nicht absolut identisch mit φθορά v. 21., sondern die vanitas d. i. infirmitas, die Werthlosigkeit und Nichtigkeit der Dinge ist erst der Erzeugungsgrund ihrer φθορά. Hier steht ματαιότης in physischer, Eph. 4, 17. 2 Petr. 2, 18. in ethischer Bedeutung. ὑπετάγη ward unterworfen, historisches Faktum, nicht = ὑποτέτακται subest, Bezeichnung des Zustandes. Dass Paulus dieses Faktum nicht durch den Creationsakt selber entstehen lässt, wogegen 1 Mos. 1, 31., sondern nach 1 Mos. 3, 17. 18. in Folge des Sündenfalles eingetreten denkt, ist gewiss. Ist doch auch nur darauf die Hoffnung der Schöpfung auf Restitution bei eintretender Verherrlichung der Menschheit gegründet. Weil sie mit in den Fall gezogen wurde, soll sie auch der Auferstehung theilhaftig werden. Vgl. auch Beresch. rabb. f. 2. 3.: Quamvis creatae fuerint res perfectae, cum primus homo peccaret, corruptae tamen sunt, et ultra non redibunt ad congruum statum suum, donec veniat Pherez, h. e. Messias. οὐχ ἑκοῦσα] Quum sensus nullus insit talibus creaturis, voluntas certe pro inclinatione naturali accipienda est, secundum quam universa rerum natura in conservationem ac perfectionem suam fertur. invita ergo et repugnante natura vim patitur quicquid detinetur sub corruptione. Calvin. Nam initio aliter fuit. inde mavult subjici Christo. Hebr. 2, 7. s. Bengel. Vgl. 1 Cor. 15, 27 ff. Phil. 3, 21. Hätte die Schöpfung sich freiwillig der Eitelkeit unterworfen, so wäre dies gegen Gottes Willen, nicht wie jetzt, διὰ τὸν ὑποτάξαντα geschehen. Dann aber hätte sie auch nicht, wie jetzt, gegründete und berechtigte ἐλπίς auf Befreiung. Die Erlösung der Menschheit ist Gnade, die Erlösung der Natur Gerechtigkeit. Denn der Fall der Menschheit ist freiwillige Schuld, der Fall der Natur unfreiwilliges Leiden. Zwar hat die Menschheit freiwillig nur der sittlichen ματαιότης sich unterzogen, und sträubt sich wie die Creatur fortwährend gegen die physische φθορά, aber da die letztere nothwendige Folge der ersteren ist, so kann doch gesagt werden, dass indem sie die eine wollte, sie mittelbar auch die andere gewollt hat. Da demnach die Worte οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα ein wichtiges integrirendes Gedankenmoment des Ganzen abgeben, so sind sie nicht in Klammern einzuschliessen. ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα] sed propter eum, qui subjecit, d. i. nicht weil die Creatur es selbst wollte, sondern weil Gott es also wollte, der sie unterworfen hat. διά mit dem Akkusativ behält also seine regelmässige Bedeutung propter, wegen, und ist nicht etwa = διά mit dem Genitiv per, durch. Richtig bemerkt aber Bengel: propter eum, qui subjecit i. e. propter Deum. Gen. 3, 17. 5, 29. Adamus eam obnoxiam vanitati fecit, non subjecit. Noch weniger aber als Adam, oder der Mensch überhaupt, ist unter ὁ ὑποτάξας Christus, der Teufel, oder gar mit Semler der Kaiser Nero (der die Bekehrung der κτίσις d. i. der gentes aufhalte) zu verstehen. ἐπ᾽ ἐλπίδι] Vulg.: sed propter eum, qui subjecit eam in spe. Luther: „sondern um dess willen, der sie unterworfen hat auf Hoffnung.“ Sie verbinden also ἐπ᾽ ἐλπίδι mit ὑποτάξας. Doch einmal wäre diese Verbindung nur nahe liegend, wenn Gott und nicht

die Creatur Subjekt der Hoffnung wäre, dann aber bildet das *οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα,* einen in sich abgeschlossenen Gedanken, und endlich ist die Verbindung des *ἐπ' ἐλπίδι* mit *ὑπετάγη,* statt mit *ὑποτάξας,* deshalb besonders passend, weil sich nur so die ihr gegebene *ἐλπίς* auf Befreiung als ein Grund des Harrens der Creatur auf die *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* v. 19. selbstständig und entschieden hervorhebt. Es ist aber *ἐπ' ἐλπίδι* = bei Hoffnung, auf Hoffnung hin. Die *ἐλπίς* war die Bedingung (*ἐπί* mit dem Dativ = sub conditione), unter welcher das *ὑποτάσσεσθαι* statt fand, und damit gleichsam das Aequivalent für die Nothwendigkeit des letzteren. *ὅτι*] dass, fore ut, giebt von *ἐπ' ἐλπίδι* regiert das Objekt der Hoffnung an, vgl. Phil. 1, 20. Diese Verbindungsweise ist angemessener, als wenn man mit *ὅτι* im Sinne von nam (Luther: „denn auch die Creatur frei werden wird u. s. w.", vgl. AG. 2, 26. 27.) einen neuen Satz beginnt. Denn das Harren der *κτίσις* auf die *ἀποκάλυψις* der Gotteskinder ist nicht nur im Allgemeinen darauf zu begründen, dass sie *ἐλπίς* hat, sondern speciell darauf, dass sie *ἐλπίς* auf Theilnahme an der *ἐλευθερία τῆς δόξης* der Gotteskinder hat. *καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις*] et ipsa natura, auch sie, die Schöpfung. *καὶ αὐτός* ist also hier nicht = ipse quoque wie Hebr. 2, 14. oder vel ipse, ipse adeo, sondern = et ipse, aeque atque alius wie Luk. 1, 36. Diese Anderen sind aber die Gotteskinder, mit denen die Schöpfung in Parallele gestellt wird. „Auch sie, die Schöpfung, wie die Gotteskinder." Es soll hier nicht, was dem Gedankenzusammenhange fern liegt, das Ausserordentliche markirt werden, dass sogar die Schöpfung befreit werden wird, (so nach Chrysostom. schon Theophyl.: *οὐχὶ σὺ μόνος, ἀλλὰ καὶ τὸ καταδεέστερόν σου καὶ τὸ ἄψυχον καὶ ἀναίσθητον.*): sondern es enthält *ἡ κτίσις* eine allerdings nicht nothwendige, da schon *καὶ αὐτή* in Rückbeziehung auf *ἡ κτίσις* v. 20. ausgereicht hätte, aber doch auch sonst gebräuchliche Epexegese zu *αὐτή,* vgl. Mark. 6, 17.: *αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης.* Luk. 24, 15. *ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ κτλ. εἰς τὴν ἐλευθερίαν κτλ.*] eine constructio praegnans für *ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθ. καὶ κατασταθήσεται εἰς τὴν ἐλευθερίαν κτλ.* Vgl. Winer. Anhang. §. 66. III. e. S. 677. *ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς*] nicht: „von der verderblichen, elenden Knechtschaft", sondern: „von der Knechtschaft, die in der Verderbniss, der Vergänglichkeit besteht." *τῆς φθορᾶς* ist genit. apposit. Dass es substantivisch zu fassen sei, zeigt sowohl die Rückbeziehung auf die *ματαιότης* v. 20., als auch der Gegensatz, in dem es zu dem nachfolgenden *τῆς δόξης* steht. Die *φθορά* ist eine *δουλεία,* weil die *κτίσις* durch dieselbe in ihrer freien Entwickelung gehemmt, ihr mit unfreiwilliger (vgl. *οὐχ ἑκοῦσα* v. 20.) Nothwendigkeit unterliegend gedacht wird, vgl. Hebr. 2, 15. Hier, wie 1 Cor. 15, 42. 50. Gal. 6, 8. Col. 2, 22., ist *φθορά* im physischen, 2 Petr. 2, 19.: *αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς* im ethischen Sinne gebraucht. *εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ*] Luther: „zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes." Doch zeigt schon die Wortstellung, dass *τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* mit *τῆς δόξης*

zu verbinden ist; im Sinne Luthers hätte Paulus εἰς τὴν δόξαν τῆς ἐλευθερίας τῶν τέκν. τ. θεοῦ schreiben müssen. Auch bildet offenbar die δόξα τῶν τέκν. τ. θ. im Gegensatze zur φθορά und in Rückbeziehung auf die δόξα v. 18., auf deren ἀποκάλυψις ja eben die κτίσις v. 19. wartet, den selbstständigen Hauptbegriff. τῆς δόξης ist also, wie τῆς φθορᾶς, genit. apposit., und die ἐλευθερία τῆς δόξης ist „die Freiheit, die in der Herrlichkeit besteht.“ Soll aber die κτίσις zur δόξα der Gotteskinder befreit werden, so heisst das natürlich so viel als sie soll zu einer dieser δόξα entsprechenden oder homogenen Glorie gelangen. Den eigentlichen Gegensatz zur φθορά bildet die ἀφθαρσία 1 Cor. 15, 42. 53. 54. Doch ist der Ausdruck δόξα, welche die ἀφθαρσία als ihre negative Basis in sich beschliesst, der δόξα v. 18. correspondirend gewählt. Wie aber die φθορά δουλεία ist, so ist die δόξα ἐλευθερία. Sünde und Tod sind fremde, knechtende Mächte, in der δικαιοσύνη und δόξα hingegen hat die Menschheit, und in letzterer auch die Creatur, ihre freie normale Lebensbewegung in ihrer eigensten Sphäre. Zu ἐλευθερωθήσεται bemerkt Bengel: Liberatio non fit per plenam destructionem: alias quadrupedes, quum jugulantur, cum voluptate caderent. Allerdings führt unsere Stelle nicht auf eine absolute Vernichtung und nachfolgende Neuschöpfung der κτίσις, (welche annihilatio mundi die älteren protestantischen Dogmatiker annahmen, vgl. die Belegstellen bei Heinr. Schmid Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Pars V. §. 66. 4.): sondern, entsprechend der ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν v. 23. oder unserer leiblichen Auferstehung nur auf eine Verwandlung und Verklärung der gegenwärtigen Natur. So lehrten auch die Kirchenväter nicht eine ἀνυπαρξία, sondern nur einen ἀνακαινισμός der Welt, vgl. die Stellen bei Suicer Thes. eccles. II, 151 sq. und die Citate bei Klee Katholische Dogmatik. 2te Aufl. Bd. 3. S. 487. Die von Quenstedt für die gegentheilige Ansicht angeführten Schriftstellen Ps. 102, 27. 2 Petr. 3, 10. Apok. 20, 11. Jesaias 34, 4. Luk. 21, 33. Hiob 14, 12. widersprechen dem nicht. Nicht der κόσμος selbst, sondern nur das σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου wird vergehen 1 Cor. 7, 31., und das Feuer 2 Petr. 3, 10. ist als Läuterungs- nicht als Vernichtungsfeuer zu denken. — V. 22. οἴδαμεν γάρ] vgl. 2, 2. 3, 19. 7, 14. Es kann in unserem Verse nicht ein Beweis für das Vorhandensein der ἐλπίς v. 21. gefunden werden, denn es giebt ja auch ein hoffnungsloses Seufzen und hoffnungtäuschendes Kreisen. Vielmehr wird hier die Behauptung, dass eine ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως statt finde v. 19., welche nach v. 20. 21. darin begründet ist, dass die κτίσις der ματαιότης bei Hoffnung auf einstige ἐλευθερία unterworfen ward, in unserem Verse für eine allgemein zugestandene Wahrheit erklärt. Dass wirklich eine sehnsüchtige Erwartung in der Creatur sich findet, geht aus dem uns allen deutlich wahrnehmbaren und bekannten Seufzen derselben hervor. πᾶσα ἡ κτίσις] Consideratur ut unum quoddam totum. Bengel. συστενάζει καὶ συνωδίνει] Das σύν in συστενάζειν und συνωδίνειν dient so wenig als in συνήδεσθαι, συγχαίρειν, συγγηθεῖν, συναλγεῖν, συγκάμνειν zur blossen Verstärkung

des Simplex, sondern drückt aus, dass das στενάζειν und ὠδίνειν in Gemeinschaft statt finde. Es kann dann aber nicht von der Gemeinschaft des Seufzens der Creatur mit dem Seufzen der Kinder Gottes verstanden werden, da das οὐ μόνον δέ v. 23. zeigt, dass v. 22. an das στενάζειν der τέκνα θεοῦ noch nicht gedacht war. Noch weniger ist auf die Menschheit im Allgemeinen angespielt, die mit der κτίσις zusammen seufzen soll und umgekehrt, obgleich nur die Gotteskinder zur Erlösung gelangen. Denn auf die nicht gläubigen Menschen wird, wie wir gesehen, in unserem ganzen Abschnitte nicht reflektirt, und geschähe dies hier, so würden wir überdies eine Andeutung darüber erwarten, warum ihr στενάζειν allein nicht befriedigt werde. Es kann demnach das συστενάζειν und συνωδίνειν nur den „gemitum et dolorem communem inter se partium creaturae" bezeichnen. Dass συστενάζειν sonst nur von dem Seufzen in Gemeinschaft mit Anderen, nicht von dem Zusammenseufzen der einzelnen Glieder einer Gemeinschaft unter einander gebraucht wird, ist anzuerkennen. Doch ist die letztere Bedeutung logisch ganz wohl möglich, und die Anwendung derselben eben durch unsere Stelle begründet. Vgl. auch das συμπαρακληθῆναι 1, 12. Zu συνωδίνει hat Luther in den Randglossen die Bemerkung: „Wie ein Weib in Kindesnöthen." Wiewohl nun ὠδῖνες Geburtsschmerzen, Wehen, 1 Thess. 5, 3. ὠδίνειν kreisen, Gal. 4, 19. 4, 27. Apok. 12, 2. öfter zur Bezeichnung besonders heftiger Schmerzen des Leibes und der Seele überhaupt gebraucht wird, so dürfte doch hier allerdings die ursprüngliche Bedeutung festzuhalten sein, da die alte κτίσις gleichsam unter heftigen Schmerzen die neue κτίσις aus sich herauszugebären bestrebt ist. Aehnlich ist auch der bildliche rabbinische Ausdruck חֶבְלֵי־הַמָּשִׁיחַ vgl. Matth. 24, 8. Mark. 13, 8., wiewohl damit speciell die Wehen bezeichnet sind, welche der messianischen Zeit unmittelbar vorangehen, nicht die Geburtsschmerzen der κτίσις überhaupt, welche von jeher ἄχρι τοῦ νῦν] bis jetzt, statt finden. Die ὠδῖνες dauern also schon seit der Zeit, wo die κτίσις zuerst der ματαιότης unterworfen ward, bis auf den gegenwärtigen Moment. Ihre Erlösung ist daher auch noch nicht vorhanden, sondern steht ihr erst in Zukunft bevor. — V. 23. οὐ μόνον δέ] sc. πᾶσα ἡ κτίσις στενάζει. ἀλλὰ καὶ αὐτοί] sondern auch wir selbst, nämlich die Gläubigen. Vgl. καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν Luk. 11, 4. auch Gal. 2, 17. Auf die zweite Person = ihr selbst bezieht sich αὐτοί Luk. 11, 46. AG. 2, 22. Röm. 15, 14. 1 Petr. 1, 15. 2, 5. τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες] nicht: die wir haben, dies wäre οἱ τὴν ἀπ. τ. πν. ἔχοντες, sondern: obgleich wir haben. Die ἀπαρχή sind die Erstlinge im Gegensatze zur vollen Erndte. Im N. T. ist der mit diesem Worte verbundene Genitiv stets genitivus partitivus, vgl. 16, 5.: ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας. 1 Cor. 15, 20.: ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. 16, 15.: ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας. Jak. 1, 18.: ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. Dasselbe gilt auch von fast allen Stellen der LXX, indem auch dort der hinzugefügte Genitiv denjenigen Gegenstand be-

zeichnet, dessen Theil die *ἀπαρχή* bildet. So Deuter. 18, 4.: *αἱ ἀπαρχαὶ τοῦ σίτου.* 26, 2.: *τῶν καρπῶν τῆς γῆς.* Exod. 23, 19.: *τῶν πρωτογεννημάτων τῆς γῆς.* Vgl. auch Ps. 77, 51. 104, 36. Auch Exod. 22, 29.: *ἀπαρχὴ ἅλωνος καὶ ληνοῦ σου* bildet keine Ausnahme, indem Tenne und Kelter für ihren Inhalt, Getreide und Most, gesetzt sind. Wir werden also auch an unserer Stelle dem constanten Sprachgebrauche zu folgen, d. h. die partitive Bedeutung des Genitivs festzuhalten haben, denn LXX Exod. 25, 2.: *αἱ ἀπαρχαί μου* die Erstlinge, welche Gott gehören oder gebühren, Deuter. 12, 11. 17.: *αἱ ἀπαρχαὶ τῶν χειρῶν ὑμῶν* die Erstlinge, welche eure Hände darbringen, sind nichts dagegen beweisende Ausnahmefälle, da in diesen Stellen von vorne herein und an sich klar und verständlich ist, dass *ἀπαρχαί* im eigentlichen Sinne schon selber = *ἀπαρχαὶ τῶν καρπῶν τῆς γῆς κτλ.* ist, dass die hinzugefügten Genitive hier nicht genitivi partitivi sein können, und welche Bedeutung sie haben müssen. An unserer Stelle hingegen darf regelrecht a priori kein anderer Sinn statuirt werden als *ἡ ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* die Erstlinge des Geistes = der erste Antheil am Geiste, im Gegensatze zur ganzen Geisteserndte d. i. zum vollen Antheile am Geiste, den wir einst zu erwarten haben. Es kann gegen diese Auffassung nicht mit Grund eingewendet werden, dass dann die *υἱοθεσία* und die *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* keinen strengen Gegensatz zur *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* bilde, und dass dann vielmehr das Objekt unseres Seufzens eben die ganze Fülle der Geistesmittheilung sein müsste. Nothwendig wäre dies nur, wenn der Apostel gesagt hätte, dass wir seufzen, weil wir erst die Erstlinge vom Geiste haben. Nun aber sagt er, dass wir seufzen, obgleich wir schon die Erstlinge vom Geiste haben, und damit also nicht nur für die Zukunft die Anwartschaft auf den vollkommenen Antheil am Geiste, sondern auch für die Gegenwart genügenden Trost, so dass wir erwarten sollten, dass ein *στενάζειν* überhaupt bei uns gar nicht mehr Platz greifen könnte, aber auch speciell kein *στενάζειν* nach der *υἱοθεσία* und der *ἀπολύτρωσις*, auf die es hier nach dem ganzen Zusammenhange ausdrücklich ankömmt, da ja schon diese *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* uns unsere *υἱοθεσία* und *κληρονομία* versiegelt, vgl. 5, 4. 8, 15 ff. Gal. 4, 6. 2 Cor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14. 4, 30. Die *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* schliesst übrigens an sich gar nicht das *οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως* Tit. 3, 6. aus; denn auch die Erstlingsgabe kann eine reiche Gabe sein. Wenn aber an unserer Stelle nicht die Fülle, sondern das Maass und die Schranke der Geistesmittheilung markirt wird, so geschieht dies zwar nicht, um dadurch die Nothwendigkeit des Seufzens zu motiviren, vielmehr wird dasselbe ja als ein Unerwartetes bezeichnet, aber doch um implicite seine Möglichkeit zu erklären. Einige Ausleger nun fassen *τοῦ πνεύματος* zwar auch als genit. partit., verstehen aber die *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* von der ersten Geistesmittheilung, welche die damaligen Christen im Unterschiede von den späteren empfangen haben, von dem, „was vorerst vom Geiste mitgetheilt war." Indess dann enthält offenbar das *ἀπαρχή* einen ganz müssigen Nebengedanken. Sehr richtig bemerkt Winer

III. K. 4. §. 48. 2. S. 423. Anm.: „Beim Seufzen nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes macht es kein Moment aus, ob sie zuerst oder einige Jahre später das *πνεῦμα* empfangen hatten.“ Auch ist hier ein solcher Seitenblick auf andere Christen eben so fernliegend, als störend, und endlich schloss doch Paulus alle auch die späteren *τέκνα θεοῦ* im Gegensatze zur *κτίσις* schon von selbst in das individualisirende *ἡμεῖς* mit ein. Vgl. auch Fritzsche ad Rom. II. p. 176. Andere nun nehmen *τοῦ πνεύματος* als genit. apposit. in Analogie von *ὁ ἀῤῥαβὼν τοῦ πνεύματος* 2 Cor. 1, 22. 5, 5. der Geist als Unterpfand, so dass *ἡ ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* der Geist als Erstlingsgabe = *ἡ ἀπαρχὴ τουτέστι τὸ πνεῦμα.* Vgl. Winer a. a. O. S. 422. Doch abgesehen davon, dass hier, wie wir erkannt haben, die partitive Bedeutung, wenn sie nur irgend deutungsfähig ist, jede andere Fassung von vorneherein präscribirt, so ist auch der Geist nach schriftgemässer Vorstellungs- und Ausdrucksweise wohl Angeld und Unterpfand der *κληρονομία* vgl. Eph. 1, 14. 4, 30., gehört aber nicht zur himmlischen Erndte selbst, so dass er als ihre Erstlingsgabe bezeichnet werden könnte. Noch weniger dürfte erklärt werden: „der Geist, als ein besonders köstliches Gut“, weil ja die Erstlinge vgl. LXX Num. 18, 12. das Vorzüglichste seien. Denn im Verhältniss zu welchen anderen Gütern sollte hier der Geist ein besonders vorzügliches Gut genannt werden? Endlich könnte aber *τοῦ πνεύματος* auch Genit. subject. sein, so dass *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* = quae prima Spiritus dedit, prima Spiritus ornamenta. Dies wären dann die *χαρίσματα* des Geistes, welche den Gläubigen in diesem Leben zu Theil werden, 1 Cor. 12, 4 ff. Gal. 5, 22., im Gegensatze zu den Gaben, welche er *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ μέλλοντι* ertheilt, d. i. der ewigen Seligkeit, der *κληρονομία*, der vollendeten *υἱοθεσία*, *σωτηρία* und *ἀπολύτρωσις*. Doch einmal würde man dann erwartet haben, dass der Inhalt der *ἀπαρχή* ausdrücklich namhaft gemacht worden wäre, und dann wird der Geist in der Schrift sonst eben so wenig als Spender, wie als Bestandtheil der himmlischen *κληρονομία* bezeichnet. Noch weniger aber können die praestantissima Spiritus munera gemeint sein, denn welches sind seine minder vorzüglichen Gaben, und wem werden sie ertheilt? *καὶ ἡμεῖς αὐτοί*] auch wir selbst, von denen es doch eben als von solchen, welche *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος* haben, nicht zu erwarten stand. Die Worte *καὶ ἡμεῖς αὐτοί* enthalten also eine kräftige und ganz angemessene Epanalepsis des voraufgegangenen *αὐτοί*. *ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν*] seufzen in uns selbst. *ἐν ἑαυτοῖς* ist hier nicht = *ἐν ἀλλήλοις* sondern = intus, in animis nostris, und drückt die Innigkeit oder tiefe Innerlichkeit des Seufzens aus, vgl. v. 26. Paulus fordert wohl die Christen zu einem gemeinsamen Loben in ihren Zusammenkünften auf Eph. 5, 19. Col. 3, 16. 17., ein gemeinsames Seufzen hingegen mag wohl dem Verhalten einer Quäkerversammlung, schwerlich aber dem der apostolischen Urgemeinde entsprechend sein. Zu *στενάζομεν* vgl. 2 Cor. 5, 4. das *στενάζομεν βαρούμενοι*. *υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι*] Kindschaft erharrend. Wir haben zwar schon die *υἱοθεσία*, aber wir haben sie auch noch nicht, eben weil wir noch

unter der *δουλεία τῆς φθορᾶς* seufzen. In ähnlicher Weise und noch höherem Maasse fand dies schon bei den *υἱοῖς* des A. B. statt, die so lange sie noch unter der *δουλεία νόμου* standen, die *υἱοθεσία* noch nicht erlangt hatten, vgl. Gal. 3, 23 ff. 4, 1 ff. Alle Gaben des Evangeliums sind schon gegenwärtige, und doch zugleich erst zukünftige. Der Keim ist schon die Pflanze, und ist sie doch auch noch nicht. Eben in letzterer Hinsicht sagt Paulus auch *υἱοθεσίαν* ohne Artikel, nicht *τὴν υἱοθεσίαν*. Er meint nicht nur die *ἀποκάλυψις* der schon vorhandenen *υἱοθεσία*, sondern er denkt die *υἱοθεσία*, eben wegen der fortgehenden *δουλεία*, als noch gar nicht vorhanden. Die Auslassung des Wortes *υἱοθεσίαν* in einigen Codices, wo dann *ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τ. σώμ. ἡμ.* zu verbinden wäre, erklärt sich von selbst. Man meinte in dem Ausspruche Pauli einen Widerspruch mit v. 15. 16. zu finden. Luther: „sehnen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft, und warten auf unseres Leibes Erlösung." Doch tritt so das *στενάζειν* der Kinder Gottes im Gegensatz zum *στενάζειν* der *κτίσις* nicht selbstständig genug hervor; auch heisst *στενάζειν τι* nicht „nach etwas seufzen", sondern „etwas beseufzen, beklagen"; endlich hätte man dann die Wortstellung *υἱοθεσίαν στενάζομεν* erwartet. *τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν*] Epexegetischer Zusatz zu *υἱοθεσίαν*. *τοῦ σώματος* könnte genit. object. sein, wie Hebr. 9, 15., = die Erlösung von unserem Leibe, was dann nicht absolut, sondern relativ zu fassen wäre, nämlich von der Erlösung vom Leibe insofern derselbe noch der *ἁμαρτία* und dem *θάνατος* unterworfen ist. Doch ist es näher liegend, weil jede charakteristische Näherbestimmung zu *τοῦ σώματος ἡμῶν* mangelt und in Uebereinstimmung mit 1 Cor. 15, 51. 53. 2 Cor. 5, 4. Phil. 3, 21. *τοῦ σώματος* als genit. subject. zu nehmen, und auf die Erlösung unseres Leibes von der *φθορά*, wodurch er eben zu einem *σῶμα ἄφθαρτον*, einem *σῶμα τῆς δόξης* wird, zu beziehen. Diese vollkommene *ἀπολύτρωσις* wird erst bei der Parusie Christi statt finden, und in ihr wird dann eben die vollendete Realisation unserer *υἱοθεσία* bestehen, weshalb schon Theophylact die letztere richtig als *οὐ τὴν διὰ βαπτίσματος* — — *ἀλλὰ τὴν τελείαν δόξαν τὴν ἐν ἀφθαρσίᾳ τοῦ σώματος* erklärt. Die *υἱοθεσία* wird hier mit der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* identificirt, entsprechend der Identificirung der *δόξα* v. 18. mit der *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* v. 19. Zu *ἀπολύτρ. τ. σώμ.* vgl. den Ausspruch Augustins de doctr. Christ. l. I. c. 24.: quod nonnulli dicunt, malle se omnino esse sine corpore, omnino falluntur, non enim corpus suum, sed corruptiones et pondus oderunt. Wir haben unseren Vers nach der lect. recept. erklärt, welche, wie wir gesehen, vollkommen unanstössig ist. Es finden sich aber zu den Worten *ἀλλὰ καὶ αὐτοί* — *καὶ ἡμεῖς αὐτοί* so viele Varianten, dass die Lesart nicht als gesichert betrachtet werden kann. Die wichtigsten kommen darauf zurück, dass für *ἀλλὰ καὶ αὐτοί* entweder *ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοί* oder *αὐτοὶ ἡμεῖς* oder *ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς*, oder auch *ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχ. τ. πνεύμ. ἔχοντες ἡμεῖς*, für *καὶ ἡμεῖς αὐτοί* aber *καὶ αὐτοὶ ἡμεῖς* oder blos *καὶ αὐτοί* oder endlich blos *καὶ ἡμεῖς*

gelesen wird. Wir sind geneigt, die Lesart ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τ. πνεύμ. ἔχοντες καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν, welche Cod. B. und Epiphanius bieten und die Lachmann und Tischendorf recipirt haben, für die ursprüngliche zu halten. So auch Meyer. Aus ihr erklärt sich am leichtesten die Hinzufügung und Umstellung des ἡμεῖς, wie die nachherige Weglassung des αὐτοί. Ueber das anaphorische αὐτοί vgl. Fritzsche zu Matth. 25, 17. p. 737. Zu erwähnen ist ausserdem noch die Lesart ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ οἱ — καὶ ἡμεῖς αὐτοί, welche ihren Ursprung der falschen Annahme verdankt, dass hier von zweierlei Subjekten, den Christen im Allgemeinen und den Aposteln insbesondere, die Rede sei, so wie die Weglassung des καί vor αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς in der Lesart ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοί — αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς, welche zur Vermeidung der dann allerdings lästigen und noch dazu geschwächten Epanalepsis und zur Herstellung der geläufigen Formel αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς entstanden ist. Uebrigens liesse sich auch die Entstehung aller übrigen Varianten aus der Lesart ἀλλὰ καὶ αὐτοί — καὶ αὐτοὶ κτλ. in der angegebenen Weise herleiten, wenn die recepta als die ursprüngliche Lesart betrachtet wird, und zunächst nur aus ihr das ἡμεῖς gestrichen ward, um das analeptische καὶ αὐτοί dem voraufgegangenen καὶ αὐτοί conform zu machen. — V. 24. u. 25. begründen das υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι v. 23. Denn (γάρ) unsere σωτηρία ist erst τῇ ἐλπίδι vorhanden, die Hoffnung bezieht sich aber auf Zukünftiges v. 24., hoffen wir aber Zukünftiges, so findet eben ein δι' ὑπομονῆς ἀπεκδέχεσθαι statt v. 25. τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν] Luther: „denn wir sind wohl selig, doch in der Hoffnung.“ Auf dem voraufgestellten τῇ ἐλπίδι ruht der Nachdruck. Der gedachte Gegensatz ist οὐ τῇ ἀπολαύσει, der Hoffnung, nicht dem Besitze oder Genusse nach, vgl. Tit. 3, 7.: ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι, κληρονόμοι γενώμεθα κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. Richtig bemerkt Bengel: Dativus, non medii, sed modi. τῇ ἐλπίδι ist also nicht als dativ. caus. oder instrum. zu nehmen, denn nicht durch die Hoffnung, sondern durch den Glauben wurden wir errettet 1, 16. Eph. 2, 8. Auch ist hier der Dativ nicht sowohl als Dativ der Rücksicht, worauf etwas statt findet, vgl. zu 4, 19., zu fassen, so dass unser σωθῆναι auf die ἐλπίς eingeschränkt zu denken wäre, als er vielmehr als casus modalis die Art und Weise bezeichnet, in der etwas geschieht, = hoffnungsweise, vgl. 1 Cor. 11, 5. Wie hier die ἐλπίς der ἀπόλαυσις, so ist 2 Cor. 5, 7. die πίστις dem εἶδος entgegengesetzt. Eben weil das der πίστις gegenwärtige Objekt, die σωτηρία, die ζωὴ αἰώνιος erst διὰ εἴδους offenbar, und damit zugleich erst absolut realisirt wird, insofern also das Heilsobjekt nur erst ein relativ gegenwärtiges, zugleich aber noch ein relativ zukünftiges ist, erzeugt sich die ἐλπίς aus der πίστις, und ist unauflöslich mit ihr verknüpft; denn die πίστις umfasst eben das Heilsobjekt insofern es ein schon gegenwärtiges, die ἐλπίς insofern es ein noch zukünftiges ist. Ueber den Ntml. Begriff der ἐλπίς in ihrem Verhältniss zur πίστις vgl. Steiger zu 1 Petr. 1, 13. S. 144. ff. u. Haldane z. u. St. B. II. S. 274. f. ἐλπὶς δὲ βλεπο-

μένη, οὐκ ἔστιν ἐλπίς] Eine Hoffnung aber (δέ μεταβατικόν), die gesehen wird, ist keine Hoffnung. In energischer Weise wird in allen Sprachen das Objekt meiner Hoffnung selber als meine Hoffnung bezeichnet. So heisst 1 Tim. 1, 1. Χριστὸς Ἰησοῦς selbst ἡ ἐλπὶς ἡμῶν. Er ist ἡ ἐλπὶς τοῦ Ἰσραήλ AG. 28, 20. Diese objektive ἐλπίς ist aber ihrer Natur nach οὐ βλεπομένη, vgl. 2 Cor. 4, 18. Hebr. 11, 1., = οὐ παροῦσα, ein Hoffnungsgegenstand, der nicht vor Augen liegt; denn sie ist eine ἐλπὶς προκειμένη Hebr. 6, 18., eine ἐλπὶς ἀποκειμένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς Col. 1, 5. ὃ γὰρ βλέπει τις] denn was Jemand siehet, ist mit Nachdruck voraufgestellt. τί καὶ ἐλπίζει;] stärker als τί ἐλπίζει; = cur tandem sperat? warum noch, warum doch hofft er es? wozu ja gar kein Grund mehr vorhanden ist. cum visione non est spe opus. Bengel. Ueber das steigernde καί nach Fragwörtern wie τίς, ποῦ, πῶς, ποῖος, vgl. Hartung Lehre von den Part. d. gr. Spr. Th. 1. S. 137. Das καί ist demnach nicht mit Lachmann wegzulassen, sondern auf Krügers Bemerkung zu der gleichen Weglassung Xenoph. Anab. Lib. I. c. 8. §. 16. zu verweisen: Sed exquisitius est (nämlich das hinzugefügte καί) quam ut librario deberi videatur. δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα] ist an sich nicht = δεῖ ἡμᾶς ἀπεκδέχεσθαι „so müssen wir es in Geduld erwarten", sondern s. v. a. „so erwarten wir es in Geduld." Denn besitzen wir das Heilsobjekt nur hoffnungsweise, und haben wir demzufolge auch selber die Stellung der Hoffenden eingenommen, so versteht es sich von selbst, dass wir dann auch dieses Heilsobjekt in Geduld erharren, und nicht etwa ungeduldig verzweifeln, wenn wir nicht augenblicklich in den Besitz desselben gelangen. Wir befinden uns also naturgemäss in der Lage solcher, bei welchen ein δι' ὑπομονῆς ἀπεκδέχεσθαι statt findet. Allerdings aber ist in der Angabe dessen, was der wahre Gläubige als solcher thut, zugleich seine Christenpflicht ausgesprochen, und eine Ermahnung zur Erfüllung derselben enthalten. So schliesst sich denn die Argumentation des Apostels in sich selber ab. Wir sind υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι v. 23., denn unsere σωτηρία ruht ja nur erst in der ἐλπίς v. 24.; ruht sie aber in der ἐλπίς, so bleibt uns eben für die Gegenwart nichts übrig, als ein δι' ὑπομονῆς ἀπεκδέχεσθαι v. 25. Und darum nun, weil wir nicht auf das βλέπειν, sondern auf das ἐλπίζειν und demgemäss auf das δι' ὑπομονῆς ἀπεκδέχεσθαι gestellt sind, können uns auch die παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ nicht befremden und entmuthigen, sondern wir werden uns willig dem συμπάσχειν unterziehen, um auch des συνδοξάζεσθαι theilhaftig zu werden v. 17. δι' ὑπομονῆς ausdauernd vgl. Hebr. 12, 1. Winer III. K. 5. §. 55. 1. a. S. 501 f. Die ὑπομονή constantia, vgl. zu 5, 3. schliesst als das höhere, aktive Moment das niedere, passive Moment der patientia mit in sich. Ueber die Verknüpfung der ἐλπίς mit der ὑπομονή vgl. 1 Thess. 1, 3. Hebr. 10, 36., auch 1 Cor. 13, 13. mit Tit. 2, 2. — V. 26. Dritter Ermunterungsgrund zur Ausdauer im Leiden. Der erste war die Grösse der zukünftigen Herrlichkeit v. 18., der zweite die unverbrüchliche göttliche Ordnung, nach welcher

die Herrlichkeit erst eine zukünftige ist, weshalb sie ein δι' ὑπομονῆς ἀπεκδέχεσθαι erfordert v. 19.—25. Der dritte ist nun die Unterstützung, welche der Geist uns in den gegenwärtigen Leiden leistet v. 26. 27. ὡςαύτως δὲ καί] eben so aber auch, nämlich wie schon von unserer Seite ein δι' ὑπομονῆς ἀπεκδέχεσθαι statt findet v. 25. τὸ πνεῦμα] hier natürlich vgl. v. 16. 23. der objektive, selbstständige Gottesgeist, der den Gläubigen mitgetheilt ist, vgl. 5, 5. Gal. 4, 6. 1 Joh. 3, 24. συναντιλαμβάνεται] ἀντιλαμβάνεσθαί τινος „Jemanden mit der Hand ergreifen, um ihm in der Noth zu Hilfe zu kommen“, dann überhaupt: „sich Jemandes annehmen, Jemandem helfen.“ Vgl. AG. 20, 35.: ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων. Luk. 1, 54. (nach LXX Jes. 41, 9. Hebr. הֶחֱזִיק). Dasselbe bedeutet aber auch συναντιλαμβάνεσθαί τινι eigentl. „zugleich mit Jemandem, dem man nämlich helfen will, Hand ans Werk legen“, wie συμπράττειν τινί, alicui opitulari. Vgl. Luk. 10, 40.: εἰπὲ οὖν αὐτῇ, ἵνα μοι συναντιλάβηται. LXX Exod. 18, 22. Ps. 88, 22. auch Luk. 5, 7.: σύλλαμβάνεσθαί τινι. Der Dativ ist von der Präposition regiert = ἀντιλαμβάνεσθαι σύν τινι. LXX Num. 11, 17. findet sich die Construktion συναντιλαμβάνεσθαι μετά τινός τι „zugleich mit Jemandem eine Sache angreifen“, d. i. Jemandem in einer Sache helfen. Man kann nun aber nicht nur dem Schwachen, sondern auch der Schwachheit (τῇ ἀσθενείᾳ) zu Hilfe kommen. Dass derjenige, welchem man zu Hilfe kommt, auch selbst mit thätig gedacht werde, ist an sich nicht nothwendig, und dieser Gedanke wird hier sogar eben durch den Begriff der Schwachheit, der Ohnmacht, welcher beigesprungen wird, fern gehalten. Das σύν in συναντιλαμβάνεσθαι soll also keineswegs besonders hervorheben, dass auch wir selbst thätig seien, und der Geist uns nur seine Mithilfe leiste, noch weniger aber dient es blos zur Verstärkung, am allerwenigsten endlich ist dabei an die Hilfe des Vaters und des Sohnes zu denken, zu welcher die Hilfe des Geistes hinzutritt. Am ehesten noch könnte dem Zusammenhange nach diese Mithilfe auf die Hilfe bezogen werden, welche die ὑπομονή v. 25. uns leistet. Doch da dies schon in dem ὡςαύτως liegt, so stände σύν pleonastisch, auch hätte dann statt des Dativs der Genitiv gesetzt werden müssen. Paulus hätte dann also συναντιλαμβάνεται (= ἀντιλαμβάνεται σὺν τῇ ὑπομονῇ) δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τῶν ἀσθενειῶν (oder auch τὰς ἀσθενείας) ἡμῶν geschrieben. ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν[Statt dieser lectio recepta haben Lachmann und Tischendorf mit Recht die von Griesbach und den neueren Auslegern gebilligte Lesart der besten Codices, mehrerer Versionen und Patres τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν restituirt. Der Plural ward für den collectiven Singular entsprechend dem Plural τὰ παθήματα v. 18., vgl. 2 Cor. 12, 5. 9. 10., substituirt. Die ἀσθένεια ist aber nicht etwa mit Ambrosiaster von der infirmitas nostrae orationis zu verstehen; denn von dieser war ja im Vorhergehenden (vgl. das ὡςαύτως) gar nicht die Rede, und durch das nachfolgende τὸ γὰρ τί προςευξώμεθα κτλ. wird nur der stärkste Grad der Aeusserung

der ἀσθένεια selbst bezeichnet. Die ἀσθένεια ist demnach der Zustand der Schwachheit und Gebrechlichkeit, in welchem wir uns befinden, überhaupt, der daraus hervorgeht, dass auch wir noch der δουλεία τῆς φθορᾶς v. 21. unterworfen sind, aus welchem also τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ v. 18. und das darauf bezügliche στενάζειν v. 23. entspringt. τὸ γὰρ τί προςευξώμεθα καθὸ δεῖ, οὐκ οἴδαμεν] Begründung (γάρ) der Grösse unserer ἀσθένεια, welche sich besonders darin widerspiegelt, dass wir sogar rathlos sind, was und wie wir beten sollen. Der Artikel τό substantivirt den ganzen Satz, welchen er einleitet, und dient dazu, die Aufmerksamkeit auf ihn hinzulenken. Das τί προςευξώμεθα καθὸ δεῖ ist demnach wie ein Wort zu betrachten, etwa = „angemessenes Gebet“, vgl. Mark. 9, 23. Luk. 1, 62. AG. 22, 30. u. s. Winer III. K. 1. §. 20. 3. S. 162. Von dem Gefühle seiner Schwachheit überwältigt, weiss der Christ weder Inhalt (τί), noch Form (καθὸ δεῖ) des Gebetes recht zu treffen. Der Sinn ist ihm wie benommen, so dass er nicht mehr zu erkennen vermag, was und mit welchen Worten er beten soll. Vgl. das πῶς ἢ τί λαλήσητε Matth. 10, 19. Für die lectio recepta προςευξώμεθα findet sich die von Griesbach gebilligte, von Matthäi recipirte Variante προςευξόμεθα. Sprachlich ist beides erlaubt, vgl. Winer III. K. 4. §. 42. 4. b. S. 345 f. Die Entscheidung ist schwierig, da die recept. zwar ausreichender beglaubigt ist, aber die Vertauschung des Futurums mit dem in diesem Falle häufigeren Conjunktiv den Abschreibern näher lag, als umgekehrt. αὐτὸ τὸ πνεῦμα] der Geist selbst, der am besten unsere Bedürfnisse kennt (τί προςευξ.), und unsere Sache am besten zu führen weiss (καθὸ δεῖ), kein geringerer Helfer und Vertreter. ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν] Der von Lachmann weggelassene Zusatz ὑπὲρ ἡμῶν scheint unächt, da er in den besten Autoritäten fehlt, an sich nicht nothwendig ist, und leicht als Glosse (vgl. v. 34.) hinzugefügt werden konnte. ἐντυγχάνειν τινὶ περί τινος „mit Jemandem wegen einer Person oder Sache zusammenkommen“, nämlich um sich mit ihm darüber zu unterreden, vgl. Sap. Sal. 8, 21. AG. 25, 24. Daher ἐντυγχάνειν τινὶ ὑπέρ τινος „sich bei Jemandem für Jemanden verwenden“, vgl. v. 34. Hebr. 7, 25. ἐντυγχάνειν τινὶ κατά τινος „Jemanden bei Jemandem verklagen“, vgl. 11, 2. Das Decompositum ὑπερεντυγχάνειν kommt sonst nicht vor, ist aber nach Analogie von ὑπεραπολογοῦμαι, ὑπεραποκρίνομαι, ὑπεραγορεύω, ὑπεραγωνιάω u. s. w. richtig gebildet. Es wäre also zu construiren ὑπερεντυγχάνειν τινί τινος = ἐντυγχάνειν τινὶ ὑπέρ τινος, oder auch, mit Wiederholung der Präposition, ὑπερεντυγχάνειν τινὶ ὑπέρ τινος. Die Präposition ὑπέρ enthält demnach keine Steigerung, nicht: „vertritt uns aufs beste“, wie Luther übersetzt. Ist ὑπερεντυγχάνει nude gesetzt, so ergänzt sich von selbst im Gedanken τῷ θεῷ als die Person, bei welcher intercedirt wird, und ὑπὲρ ἡμῶν als die Person, für welche die Intercession geschieht. στεναγμοῖς ἀλαλήτοις] ἀλάλητος kann entweder in passiver, oder in aktiver Bedeutung genommen werden. In ersterer Bedeutung ist es entweder = qui dici non potest, infandus. So Luther: „mit unaussprechlichen

Seufzern". Der Sinn kann dann ein doppelter sein. Die infandi gemitus können nämlich im Sinne von ingentes gemitus genommen werden, wie schon Oecumenius durch μεγίστοις στεναγμοῖς erklärt, vgl. Virgil Aen. 2, 3.: infandum dolorem. Doch geben die ungeheuer starken Seufzer sowohl an sich ein etwas anstössiges Bild, als auch v. 27. zu dieser Erklärung nicht passt, weil die Stärke der Seufzer keinen Grund dafür enthält, warum grade nur Gott als der Herzenskündiger ihren Sinn versteht. Darum sind vielmehr die unaussprechlichen Seufzer von solchen Seufzern zu erklären, deren Sinn und Bedeutung in keine Worte gefasst werden kann. Dies drückt sehr passend die Grösse des Leidens aus, in welchem Gedanke und Wort dem Menschen ausgeht, und nur noch Empfindung seines Elends und Seufzen übrig bleibt. Auch stimmt dazu v. 27. Denn wiewohl solch Seufzen sich nicht in Worte zu kleiden vermag, so versteht der Herzenskündiger dennoch seinen Sinn gar wohl. ἀλάλητον bezeichnet aber nicht nur das, was nicht ausgesprochen werden kann, unaussprechlich, sondern auch das, was nicht ausgesprochen wird, unausgesprochen. Diese Bedeutung berührt sich dann enge mit der aktiven Bedeutung von ἀλάλητος = qui loqui non potest, mutus, so dass στεναγμοῖς ἀλατήτοις = στεναγμοῖς οὐ λόγοις wäre. Doch wenn dies einen passenden Sinn geben soll, so müsste auch so erklärt werden, dass der Geist uns eben deshalb mit Seufzern ohne Worte, mit stummen Seufzern vertrete, weil der Schmerz so gross ist, dass die Worte nicht mehr ausreichen, ihn auszudrücken. Man bleibt deshalb besser bei der gangbarsten Erklärung „unaussprechliche Seufzer", in der von uns angegebenen Bedeutung, weil so der doch zu erzielende Sinn am energischsten und unmittelbarsten entsteht, und überdies die analogen Ausdrücke ἀνεκδιηγητος 2 Cor. 9, 15. ἄῤῥητος 2 Cor. 12, 4. und ἀνεκλάλητος 1 Petr. 1, 8. für diese Annahme sprechen. Richtig erklärt aber schon Augustin Tract. VI. in Joh. §. 2.: non spiritus sanctus in semet ipso apud semet ipsum in illa trinitate, in illa beatitudine, in illa aeternitate substantiae gemit, sed in nobis gemit, quia nos gemere facit. Vgl. Matth. 10, 20. (Obgleich nicht wir es sind, die da reden, sondern der Geist des Vaters, so redet doch der Geist in uns und durch uns), 1 Tim. 4, 1., und Gal. 4, 6. mit Röm. 8, 15. Ein Seufzen des Geistes selber ohne Vermittelung des Menschengeistes zu statuiren, hat weder Sinn noch biblische Analogie. Doch ist es nicht bedeutungslos, dass hier das Seufzen des geheiligten Menschengeistes auf seinen letzten Urheber, den Geist Gottes selbst, zurückgeführt wird, weil so die Erhörlichkeit des Seufzens sich desto gewisser ergiebt. In der innigen Vermählung des Gottesgeistes mit dem Menschengeiste findet gleichsam eine Menschwerdung des ersteren statt, so dass sich ebensowohl das Wort der Gottesknechte als eine Sprachwerdung, wie das Seufzen der Gotteskinder als eine Empfindung- und Lautwerdung des Geistes Gottes bezeichnen lässt. Dieser Geist ist es demnach selbst, der durch das Medium des von ihm angeeigneten und durchwalteten Menschengeistes im Reden, Thun, Beten und Seufzen der Heiligen seine Wirksamkeit übt. Der Unterschied der Intercession

des Geistes von der Intercession Christi wird aber vornehmlich darin zu finden sein, dass Christus ausser uns und in und durch sich selber, der Geist aber in uns und durch uns, Christus durch Geltendmachung seines eigenen Verdienstes, der Geist auf Grund des Verdienstes Christi intercedirt. — V. 27. ὁ δὲ ἐρευνῶν τὰς καρδίας] giebt den Grund an, warum Gott den Sinn der unaussprechlichen Seufzer versteht, weil er nämlich, was kein Mensch vermag, die Herzen forscht und ihre Gedanken kennt, so dass es für ihn keiner Worte bedarf, die ihm der Seufzer Meinung erläutern. ὁ ἐρευνῶν τὰς καρδίας = ὁ καρδιογνώστης eine geläufige Formel zur Charakterisirung der göttlichen Allwissenheit, vgl. 1 Sam. 16, 7. 1 Kön. 8, 39. Ps. 7, 10. 139, 1. Jerem. 11, 20. 17, 10. 20, 12. Sir. 42, 18. Luk. 16, 15. AG. 1, 24. 15, 8. Apok. 2, 23. Gott wird aber hier beschrieben als der, welcher die Herzen erforscht, weil eben der Geist in den Herzen der Gläubigen seufzt. οἶδε τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος] sc. τοῦ στενάζοντος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. φρόνημα = Sinn, Meinung, Zweck. ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων] Luther: „denn er vertritt die Heiligen nach dem, das Gott gefällt." So auch die meisten Ausleger. ὅτι ist dann causal zu nehmen, und κατὰ θεόν im Sinne von „Gott gemäss" d. i. dem Sinn und Willen Gottes entsprechend, oder: nach seinem Wohlgefallen. Origenes: secundum divinitatem suam. Vgl. 2 Cor. 7, 9—11. 1 Joh. 5, 14. Winer III. K. 5. §. 53. d. S. 477 f. Da nun aber Gott vorher als der Herzenskündiger bezeichnet worden ist, so erscheint es als überflüssig, dass noch ein Grund angegeben werde, warum Gott erkennt, und der angegebene Grund erscheint noch dazu als unhaltbar, da Gott des Geistes Sinn auch dann erkennen würde, wenn seine Intercession nicht κατὰ θεόν sondern κατὰ θεοῦ wäre. Wollte man aber, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, das οἶδε mit Calvin, der es durch agnoscere et simul benigne excipere ut agnitos sibi et probatos erklärt, etwa mit Berufung auf 1 Thess. 5, 12. 2 Tim. 2, 19. in der emphatischen Bedeutung des Anerkennens, wohlgefälligen Erkennens nehmen, so dass οἶδε = „lässt sich angelegen sein, erhört": so bliebe dann wieder, von allem Anderen abgesehen, jedenfalls unerklärt, warum Gott hier grade als ὁ ἐρευνῶν τὰς καρδίας bezeichnet werde, da die Allwissenheit wohl das göttliche Erkennen, aber nicht sein wohlgefälliges Anerkennen eines bestimmten Objektes motivirt. Darum fassen nun mehrere neuere Ausleger das ὅτι hier nicht causal weil oder denn, sondern explicativ dass. Es würde dann an die bekannte Attraktion zu erinnern sein, wonach ein Wort des Nebensatzes zum Hauptsatze gezogen, und diesem grammatisch assimilirt wird, vgl. Mark. 1, 24. Joh. 7, 27. 1 Cor. 16, 15. u. s. Winer Anhang. §. 63. 4) S. 606. Fritzsche ad Marc. p. 34. κατὰ θεόν aber wäre dann nach Winer III. K. 5. §. 53. d. S. 477. = gegen Gott hin d. i. vor Gott, coram Deo, oder = bei Gott, apud Deum. Indess abgesehen davon, dass man dann für κατὰ θεόν nur καθ' αὐτόν erwartet hätte, denn auch 1 Joh. 4, 8. bietet die emphatische Wiederholung des ὁ θεός kein adäquates Beispiel (vgl. Winer III. K. 2. §. 22. 2. S. 168.), und dass die

Redensart ἐντυγχάνειν κατά τινα statt ἐντυγχάνειν τινί nicht nachgewiesen ist, so ist auch die ganze Explication, welche wir auf diese Weise gewinnen, bedeutungslos und überflüssig. Denn das ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων versteht sich dann nach dem voraufgegangenen αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν v. 26. im Grunde ganz von selbst. Fasst man aber deshalb κατὰ θεόν im Sinne von gottgemäss, so ist dann der Satz schon nicht mehr rein explicativ, sondern führt mit κατὰ θεόν ein ganz neues und zwar das eigentliche Hauptmoment ein. Es wäre dann zu erklären: „Gott weiss, was des Geistes Sinn ist, dass er nämlich die Heiligen vertritt, und zwar in gottgemässer Weise." Dann bleibt man aber schon einfacher bei der gangbarsten causalen Auffassung des ὅτι stehen, die sich in der That auch, wie wir glauben, hinlänglich rechtfertigen lässt. Das in der Mitte stehende οἶδε τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος wird nämlich in doppelter Weise motivirt, einmal durch die göttliche Allwissenheit, und zweitens durch das Gottgemässe der Intercession. Wollen wir den concisen Ausdruck auflösen und umschreiben, so wäre zu erklären: „Als der Herzenskündiger weiss Gott, was des Geistes Sinn ist, und er weiss es auch, weil der Geist in gottgemässer Weise die Heiligen vertritt." Dass Gott an sich allerdings nicht nur das Gottgemässe, sondern auch das Gottwidrige kennt, thut nichts zur Sache. Denn es kömmt dem Apostel hier nicht auf einen metaphysischen Satz, sondern auf eine tröstliche und ermunternde Wahrheit an. Das eine muss aber dem menschlichen Schwachglauben offenbar mehr einleuchten, als das andere. Wollte er zweifeln, ob Gott auch die Seufzer des Geistes verstehe, so dient ihm der Gedanke zur Beruhigung, dass diese Seufzer Gottes Sinn und Willen gemäss und also selber dem göttlichen Wesen verwandt sind, und dass demnach auch hier Verwandtes von Verwandtem verstanden werden wird, vgl. 1 Cor. 2, 11—14. κατὰ θεόν, sagt Bengel, non κατὰ ἄνθρωπον. (conf. 1 Joh. 3, 20.) ut Deo dignum, eique acceptum et manifestum est. Spiritus sanctus intelligit stilum curiae coelestis, Patri acceptum. Emphasin habet hoc, commate ineunte. Darin aber dass Gott das Seufzen des Geistes als eine gottgemässe Intercession erkennt, liegt für uns eben so sehr eine Bürgschaft, dass er dieses Seufzen erhören wird, als darin, dass es eine Intercession ὑπὲρ ἁγίων ist. Denn was gottgemäss und für die Heiligen geschieht, kann ihm nur angenehm und erhörlich sein. Die ἅγιοι sind aber die ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. An die subjektive Heiligkeit zu denken, liegt fern, weil ja hier grade der Zustand der Schwachheit und Gebrechlichkeit charakterisirt wird. — V. 28—39. Letzter und höchster Trost im Leiden. Indem wir der Liebe Gottes und durch sie unseres ewigen Heiles gewiss sind, kann uns nichts mehr Schaden bringen, sondern muss Alles uns zum Guten dienen, wie wir auch in diesem unentreissbaren, himmlischen Besitze uns befindend die Welt mit allen ihren Leiden unter unserem Fusse haben. — V. 28. Vierter Ermunterungsgrund. Eine Linderung der gegenwärtigen Leiden liegt auch darin, dass wir wissen, dass den Gläubigen überhaupt alle Dinge, also auch die Leiden zum Guten mitwirken. (v. 28.) Denn Gott wird die,

welche er nach seinem Vorsatze berufen hat, auch selig und herrlich machen. (v. 29. 30.) Wie kann also seine Liebe ihnen anders als Gutes thun, selbst in dem, was böse scheint, oder wie sollte er mit dem Höheren nicht auch das Geringere schenken? οἴδαμεν δέ] Durch das fortschreitende δέ wird hier dem v. 26. 27. enthaltenen besonderen Grunde ein allgemeiner angereiht, welcher uns zum geduldigen Ertragen der Leiden ermuthigen muss. τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεόν] vgl. 1 Cor. 2, 9. Eph. 6, 24. Jak. 1, 12. 2, 5. Hic describitur subjectum a fructu eorum, quae hactenus dicta sunt, amore erga Deum; qui amor etiam facit, ut fideles omnia, quae Deus inmittit, dextre in bonam partem accipiant, et omnia constanter pervincant. Bengel. πάντα] Alles, ganz im Allgemeinen, woraus sich dann aus dem Zusammenhange von selbst der Gedanke ableitet: also auch, oder sogar auch die Leiden. συνεργεῖ] Der von Lachmann nach A. B. Orig. recipirte Zusatz ὁ θεός, wonach πάντα nicht als Subjekt, sondern als Objekt zu fassen wäre, ist nur als irrthümliche, aus v. 27. u. 29., woselbst allerdings ὁ θεός Subjekt ist, entstandene Glosse zu betrachten. συνεργεῖν τινι εἴς τι = συνεργὸν εἶναι τινι εἴς τι Jemandem zu etwas behilflich sein, beisteuern, beitragen. 1 Makk. 12, 1. Jak. 2, 22. Hesych.: βοηθεῖ. Es ist deshalb das σύν weder wie v. 22. auf das gemeinsame Zusammenwirken aller einzelnen in πάντα enthaltenen Momente, noch auf die Liebe der Gottliebenden zu beziehen, welche eigentlich wirkt und zu der die Leiden nur mitwirken. Vgl. das συναντιλαμβάνεται v. 26. εἰς ἀγαθόν] zu Gutem, unbestimmt, d. i. in heilsamer, förderlicher Weise; also nicht direkt = ad aeternam salutem. Dies wäre εἰς σωτηρίαν 1, 16. εἰς τὴν δόξαν v. 18. 30., und müsste überdies jedenfalls εἰς τὸ ἀγαθόν heissen. Lachmann hat den Artikel recipirt, doch ist er nicht ausreichend beglaubigt. Wie die θλίψεις εἰς ἀγαθὸν συνεργοῦσι ist bestimmter 5, 4 f. angegeben. Vgl. auch Sir. 39, 27.: ταῦτα πάντα (die verschiedenen Lebensbedürfnisse nämlich) τοῖς εὐσεβέσιν εἰς ἀγαθά, οὕτως τοῖς ἁμαρτωλοῖς τραπήσεται εἰς κακά. τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν] Nähere Bestimmung zu τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεόν. „Denen, die Gott lieben, denen nämlich, die nach dem Vorsatze berufen sind.“ Beide Ausdrücke charakterisiren das Subjekt nach seiner eigenthümlichen Bestimmtheit; doch involvirt der erste (τοῖς ἀγαπῶσι τ. θ.) die Bedingung, der zweite (τοῖς κατὰ πρόθ. κλητοῖς οὖσιν) den Grund des συνεργεῖν εἰς ἀγαθόν. Die Leiden können uns allerdings nur zum Besten dienen unter der Voraussetzung, dass wir Gott lieben, aber der Grund ihrer heilsamen Wirkung ruht nicht in unserer Liebe, sondern in unserer nach göttlichem Vorsatze geschehenen Berufung. Richtig schliesst demnach Bengel die angeführte Bemerkung zu τοῖς ἀγαπῶσι mit den Worten: Mox in vocatis denotatur causa, cur huic subjecto tam lautum praedicatum tribuatur. Und Calvin sagt: Nequis putaret, fideles, quia Deum diligunt, suo merito hoc consequi, ut tantum ex rebus adversis fructum percipiant. πρόθεσις von προτίθεσθαι „sich vornehmen“ 1, 13. Eph. 1, 9. Vorsatz. Von menschlicher πρόθεσις AG. 11, 23. 27, 13. 2 Tim.

3, 10., hingegen an unserer Stelle, wie 9, 11. Eph. 1, 11. 3, 11. 2 Tim. 1, 9. von der göttlichen πρόθεσις. Worin diese πρόθεσις begründet sei, ist in dem Worte an sich nicht angegeben. Sie ist aber nicht etwa begründet in unseren ἔργοις, sondern sie geschieht κατ' ἐκλογήν 9, 11., κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ Eph. 1, 11. Es ist also ein nur im göttlichen Willen begründeter Rathschluss, d. i. ein liberrimum consilium. Es ist ferner ein ewiger Rathschluss, eine πρόθεσις τῶν αἰώνων, und ein Rathschluss, der ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gefasst ist, Eph. 3, 11. Die Zusammenfassung aller drei Momente findet sich 2 Tim. 1, 9. Dieser ewige, nicht auf unsere Werke, sondern in Gottes freiem Willen gegründete, in Jesu Christo gefasste Rathschluss hat, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, zu seinem Inhalte und Ziele unsere σωτηρία, und hat sich nicht nur objektiv und im Allgemeinen in der Person und dem Werke Christi für die gesammte Menschheit verwirklicht, sondern vollzieht sich auch subjektiv und im Besonderen an allen einzelnen Individuen, die thatsächlich zur σωτηρία gelangen. Aus der πρόθεσις geht nun die κλῆσις hervor; darum sind die Gläubigen κατὰ πρόθεσιν κλητοί. Dass καλεῖν rufen, einladen, vgl. Luk. 7, 39. 14, 9. Joh. 2, 2. 1 Cor. 10, 27., vom Rufe des Herrn zum Reiche Gottes ohne Rücksicht auf den Erfolg dieses Rufes gebraucht wird, zeigt Matth. 4, 21. 9, 13. 22, 3. 4. 8. 9. Dasselbe gilt auch von κλητός Matth. 20, 16., wo die κλητοί den ἐκλεκτοῖς ausdrücklich entgegengesetzt werden. In den apostolischen, an christliche Gemeinden gerichteten Briefen hingegen bezieht sich, der Natur des Verhältnisses entsprechend, καλεῖν, κλῆσις, κλητός (Hebr. מִקְרָא, Jes. 48, 12. Benennung Israels) stets auf Gläubige, an denen der Ruf Gottes faktisch oder doch voraussetzlich wirksam geworden ist; vgl. die Stellen in Schmid ταμιεῖον edid. Bruder. Lips. 1842. Wenn nun auch Paulus das Prädicat κλητοί stehend (vgl. 1, 6. 7. 1 Cor. 1, 2. 24. auch Jud. 1. Röm. 1, 1. 1 Cor. 1, 1.) nur denen beilegt, an denen die göttliche κλῆσις ihren Effekt erreicht hat, d. h. solchen Subjekten, welche auf den Ruf eingegangen sind, so dass also der Sache nach „berufen" und „wirksam berufen" zusammenfällt: so darf deshalb doch nicht gesagt werden, κλητός habe die Bedeutug: „effektiv berufen". Denn das effektive Moment ist hier nicht in dem Prädikate an sich ausgedrückt, sondern resultirt nur aus der Beschaffenheit des Subjektes. Die Christen sind κλητοί, ἐκλεκτοί, πιστοί Apok. 17, 14. vgl. 2 Petr. 1, 10. ἀγαπῶντες τὸν θεόν, ἅγιοι u. s. f., und diese verschiedenen Bezeichnungen heben ihre verschiedenen, charakteristischen Beschaffenheiten hervor. Dadurch, dass die κλητοί genannt werden, wird nicht sowohl ihr Glaube, als vielmehr die objektive Bürgschaft, der eigentliche Grund und Halt desselben angedeutet. Der Gläubige hat sich nicht selbst in die Heilsgemeinschaft eingesetzt, sondern es ist die göttliche πρόθεσις, die ihn dazu erwählet, und diese ἐκλογή durch die κλῆσις ihm kundgethan und versiegelt hat. Deshalb wird auch an unserer Stelle der Gedanke ab-

geschwächt und seines eigentlichen Nerves beraubt, wenn in dem κλητός das effektive Moment hervorgehoben wird. Denn es soll ja eben nicht auf den Effekt der κλῆσις, welcher in dem ἀγαπᾷν τὸν θεὸν besteht, sondern auf die auf der πρόθεσις ruhende und aus ihr hervorgehende κλῆσις Gottes selbst, als auf das einzig sichere und unerschütterliche Fundament die Gewissheit der heilsamen Wirksamkeit der Leiden gegründet werden. Wendet man gegen diese objektive Begriffsfassung ein, dass doch nicht alle in diesem Sinne Berufenen auch gerechtfertigt würden v. 30., so liesse sich einmal erwidern, dass eben so wenig alle Gerechtfertigten auch verherrlicht werden, ebend., und dann, dass hier eben von den πιστοῖς, den ἀγαπῶσι τὸν θεόν v. 28. die Rede sei, welche Gott vorher erkannt hat v. 29., an denen sich dann allerdings der göttliche προορισμός durch die κλῆσις, die δικαίωσις und die δόξα unverbrüchlich vollzieht und stufenweise vollendet. Die κλῆσις tritt übrigens in der Form des κήρυγμα τοῦ εὐαγγελίου auf 10, 12—15. 2 Thess. 2, 14., findet im βάπτισμα ihren Abschluss Matth. 28, 19. Eph. 4, 4. 5., und hat die βασιλεία τῶν οὐρανῶν Matth. 3, 2., die βασιλεία τοῦ θεοῦ Mark. 1, 15. 1 Thess. 2, 12., die κοινωνία Ἰησ. Χριστοῦ 1 Cor. 1, 9., die ζωή 1 Tim. 6, 12. oder die δόξα ἐν Χριστῷ 1 Petr. 5, 10. 2 Thess. 2, 14. zu ihrem Ziele. Wenn übrigens die griechischen Kirchenväter und Pelagius, um bei dem κατὰ πρόθεσιν κλητοί unseres Verses der absoluten Prädestination zu entgehen, die πρόθεσις von dem Entschlusse und der Geneigtheit des Menschen, dem Rufe zu folgen, erklärten: so genügt zur Widerlegung dieses offenbaren Produktes exegetischer Verlegenheit die Bemerkung, dass die Berufung doch in keinem Verhältnisse als aus dem eigenen Vorsatze des Berufenen resultirend gedacht werden kann. — V. 29. u. 30. begründen die v. 28. enthaltene Sentenz. Die Leiden können den Gottliebenden, welche nach dem Vorsatze berufen sind, nicht schädlich, sondern nur förderlich sein v. 28. Denn Gott wird seinen Beschluss, sie zur Herrlichkeit zu führen, sicherlich an ihnen vollenden v. 29. 30. Da nun alles der Realisation dieses Beschlusses dienstbar sein muss, so können nicht etwa die Leiden dem hinderlich sein; da kraft dieses Beschlusses das ewige Heil ihnen gewiss ist, so kann nicht etwa zeitliches Unheil ihnen bereitet sein; da die göttliche Liebe sich ihnen in Hinsicht auf die Ertheilung des höchsten Gutes verbürgt hat, so kann sie ja überhaupt kein Uebel und Unheil, das wirklich als solches zu betrachten wäre, treffen. Direkt wird diese Schlussfolgerung v. 31 ff. ausgesprochen. V. 29. οὓς προέγνω] welche er vorhererkannte, nicht: welche er vorherbestimmte, Ausdruck der göttlichen Präscienz, nicht der göttlichen Prädestination. Allerdings heisst γινώσκειν auch decernere, aber zunächst nur sensu forensi. Auch wir reden in diesem Sinne von einem richterlichen Erkenntnisse. Doch behält das Wort dabei im Grunde seine eigentliche Bedeutung, insofern das richterliche Urtheil oder Decret wesentlich die Erkenntniss des Thatbestandes selber ist, oder doch unmittelbar aus derselben resultirt. Vgl. das lateinische rem cognoscere. Hieraus folgt aber schon von selbst, dass nicht füglich

gesagt werden kann *γινώσκειν τινά* im Sinne von: „über Jemand einen Beschluss fassen." Auch kömmt diese Redeformel anerkannter Massen nicht vor. Eben so wenig ist *προγινώσκειν*, also noch weniger *προγινώσκειν τινά*, in der Bedeutung von ante decernere im klassischen Sprachgebrauche nachweisbar. Wo aber im N. T. *προγινώσκειν* auftritt, muss es entweder vorherwissen heissen, so AG. 26, 5. 2 Petr. 3, 17. vgl. Sap. Sal. 6, 13. 8, 8. 18, 6., oder kann es doch heissen, so 11, 2, 1 Petr. 1, 20. Das letztere gilt auch vom Substantivum *πρόγνωσις* AG. 2, 23. 1 Petr. 1, 2. *προγινώσκειν* heisst demnach auch an unserer Stelle „vorher wissen, zuvor erkennen." Sollte es „vorherbestimmen" bedeuten, so wäre es überdies von dem gleich darauf folgenden *προορίζειν* gar nicht mehr specifisch zu unterscheiden, während doch ein solcher Unterschied, wie v. 30. der Fortschritt von *προορίζειν, καλεῖν, δικαιοῦν, δοξάζειν* zeigt, offenbar auch hier zwischen *προγινώσκειν* und *προορίζειν* zu statuiren sein wird. Die göttliche *πρόγνωσις* ist aber, wie sich, auch ohne dass es ausdrücklich gesagt ist, von selbst versteht, als ewige zu denken. Denn wollte man entgegnen, die *πρόγνωσις* und der *προορισμός* sei nur im Allgemeinen als der *κλῆσις* überhaupt voraufgehend bezeichnet v. 30., so kann dies doch der Natur der Sache nach kein erst in einem bestimmten Zeitmomente beginnendes Voraufgehen sein. Vgl. 1 Cor. 2, 7. Eph. 1, 4. 5. In welcher Qualität nun aber Gott die zum Leben Vorherzubestimmenden vorher gesehen habe, wird hier nicht besonders angegeben. Sie sind also nur im Allgemeinen als zu diesem Zwecke geeignet zu denken. Diese Qualification darf aber nach paulinischem Lehrbegriffe nicht etwa in ihrer sittlichen Trefflichkeit oder ihren *ἔργοις*, denn sonst widerspräche der Inhalt der *πρόγνωσις* der Freiheit der göttlichen *πρόθεσις* und *ἐκλογή*, sondern nur in der *πίστις* und zwar in der beharrlichen *πίστις* gefunden werden. Die Gläubigen sind also *κατὰ πρόθεσιν κλητοί* und dennoch *κατὰ πρόγνωσιν προωρισμένοι*, was sich freilich nur vereinigen lässt, wenn der Glaube Gottes und nicht ihr eigenes Werk ist. Denn nur wenn Gott in der Vorausschau ihres Glaubens nichts anderes denn sie selbst als seine eigene Schöpfung in Christo Jesu anschaut, schliesst freie Gnadenwahl zum Leben von Seiten Gottes und göttliche Vorhersehung der gläubigen Heilsannahme von Seiten des Menschen sich nicht aus. Unsere Stelle enthält also allerdings, wie die exegetische Tradition der lutherischen Kirche in Uebereinstimmung mit den nichtprädestinatianischen Kirchenvätern richtig erkannt und festgehalten hat, ein dictum probans für die Lehre von der nicht absoluten, sondern auf der praevisio ruhenden praedestinatio. Denn während durch den Begriff der *πρόθεσις* das synergistische, ist durch die *πρόγνωσις* das prädestinatianische Extrem zurück gewiesen. *καὶ προώρισε*] = *τούτους καὶ προώρισε*, vgl. v. 30. Das Demonstrativum liegt schon in dem Relativum *οὓς* mit eigeschlossen. *προορίζειν*, vgl. AG. 4, 28. 1 Cor. 2, 7. Eph. 1, 5. 11., vorherbestimmen, praedestinare. *συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*] Es ist zu *συμμόρφους* weder *εἶναι* noch *γενέσθαι* zu suppliren, sondern *συμμόρφους* ist Akkusativ des Prädikats, vgl. 3, 25. Jak. 2, 5. Winer

III. §. 32. 4. b. S. 260. σύμμορφος wird, wie σύμφυτος 6, 5., eben so wohl mit dem Genitiv, als mit dem Dativ vgl. Phil. 3, 21. construirt. „Dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet sein", heisst aber s. v. a.: „das Bild seines Sohnes in der eigenen Gestalt darstellen." Auch 1 Cor. 15, 49. sagt Paulus, dass wir tragen werden τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, 2 Cor. 3, 18. dass wir verwandelt werden τὴν αὐτὴν εἰκόνα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, und Phil. 3, 21. dass unser σῶμα werden solle σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, vgl. 1 Joh. 3, 2. Das Bild des υἱὸς θεοῦ werden wir nämlich erst dann darstellen, wenn wir zur δόξα gelangt sein werden, denn dann erst wird sich unsere υἱοθεσία, deren wir jetzt noch warten v. 23., realisirt, die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ v. 19. sich vollzogen haben. Dass hier nur an die conformitas gloriae, nicht etwa auch an die conformitas crucis zu denken sei, beweist v. 30., wo als das letzte Moment der Verwirklichung des göttlichen προορισμός das δοξάζεσθαι, entsprechend dem σύμμορφον εἶναι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, angegeben wird. εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς] damit er Erstgeborener sei unter vielen Brüdern, giebt den Endzweck des in Beziehung auf uns statt findenden προορισμός an. Nicht sowohl also um uns, als vielmehr um Christum zu verherrlichen, hat Gott uns solche Herrlichkeit bestimmt. Denn das Heil der Creatur ist göttlicher Mittelzweck, die Verherrlichung des Sohnes oder die göttliche Selbstverherrlichung ist Endzweck aller göttlichen Schöpfungs- und Erlösungsthaten. Gott hat nach Col. 1, 18. Christo in Allem den Vorrang eingeräumt. Er ist also nicht nur der μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ Joh. 1, 14. 18. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9., was er als ewiger Sohn Gottes ist und bleibt, sondern er ist auch, als der menschgewordene Sohn Gottes, πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, vgl. Hebr. 1, 6. 2, 10. 11. πρωτότοκος der Erstgeborene und deshalb der Vorzüglichste, der Chorführer einer zahlreichen Familie. Christus ist sowohl der Erstgeborene, denn er war viel eher Sohn Gottes von Natur, als die Menschen zu Kindern Gottes adoptirt wurden Col. 1, 15. 17., als auch der Vorzüglichste, der Anführer, princeps et dux 1 Mos. 49, 3. 5 Mos. 21, 17. Ps. 89, 28. Col. 1, 18. Apok. 1, 5. Sein Vorzug vor uns besteht aber darin, dass er von Natur ist, was wir durch Adoption werden, dass er an sich ist, was wir durch ihn werden, und dass er der θεάνθρωπος ist 9, 5. 1 Tim. 2, 5., wir aber nur ἄνθρωποι θεοῦ 1 Tim. 6, 16. 2 Tim. 3, 17. — V. 30. Der von Ewigkeit gefasste Rathschluss findet nothwendig auch seine zeitliche Verwirklichung. Die πρόθεσις, πρόγνωσις und der προορισμός sind, wie schon das πρό andeutet, als vorzeitliche, hingegen das καλεῖν, δικαιοῦν, δοξάζειν als zeitliche Akte Gottes zu betrachten. ἐκάλεσε] sc. διὰ τοῦ εὐαγγελίου 2 Thess. 2, 14. Röm. 10, 14—17. ἐδικαίωσε] An den auf Grund der Vorhersehung zur Seligkeit Vorherbestimmten muss auf die κλῆσις auch die δικαίωσις folgen. Denn wo dies nicht der Fall ist, da hat eben auch die πρόγνωσις und der προορισμός nicht statt gefunden. Das οὓς ἐκάλεσε, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν ist also nicht aus dem Zusammenhange der

ganzen Entwickelung loszureissen, sondern hat nur innerhalb desselben seine Wahrheit. Dass übrigens der Apostel hier nicht etwa neben der *δικαίωσις* auch noch den *ἁγιασμός* besonders hervorhebt, zeigt aufs Neue, welche primäre, übergeordnete und centrale Stellung die erstere im Verhältniss zum letzteren in seiner Anschauung einnimmt, und wie wenig seine Gedanken durch die mehr accessorische Entwickelung 6, 1.—8, 13. von seinem Hauptthema 1, 16. 17. abgelenkt worden sind. *ἐδόξασε*] Der Aorist setzt die zukünftige Handlung als gewiss und schon so gut als geschehen. Vgl. Joh. 15, 6. 8. und den ähnlichen Gebrauch des Präsens Joh. 17, 11. Es steht also der Aorist weder für das Präsens, noch für das Futurum, vgl. Winer III. K. 4. §. 41. 5. b. S. 320., ist auch nicht in der Bedeutung des Pflegens zu nehmen, noch auch soll die *δόξα*, die nach v. 18. 21. erst als zukünftig bevorstehend zu denken ist, als wirklich schon vollzogen und bestehend in der *υἱοθεσία* und der Mittheilung des *πνεῦμα* v. 9. 10. 15. 16. 23. 26. bezeichnet werden. Zu beachten ist aber die Bemerkung Bengels zu unserem Verse: Non absolute parem eorum, qui vocantur, justificantur, glorificantur, numerum Paulus statuit: non negat, posse fidelem inter vocationem specialem et glorificationem deficere c. 11, 22.; nec negat eos etiam vocari, qui non justificantur: sed docet, Deum, quantum in ipso est, a gradu ad gradum perducere suos. — V. 31.—39. Folgerung aus v. 28.—30., Schluss der ganzen Entwickelung, und zugleich höchste Sprosse an der Leiter des Trostes, die er von v. 18. an hinangestiegen ist. Der gottbegeisterte, alles Irdische tief unter seinen Füssen zurücklassende Glaube des Apostels spiegelt sich auch in der erhabenen Form des Ausdruckes wieder. Dies haben fast alle Ausleger empfunden, und schon Erasmus hat dieser Empfindung in seiner Weise Worte geliehen, wenn er fragt: Quid usquam Cicero dixit grandiloquentius? In der That, wie v. 19.—23. eine heilige Elegie, so kann v. 31.—39. ein heiliger Hymnus genannt werden, jene eben so zart und innig, als dieser kühn und erhaben nach Inhalt und Form, jene eine Ausführung des *στενάζομεν βαρούμενοι* 2 Cor. 5, 4., dieser ein Commentar zu dem *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν* 1 Joh. 5, 4. V. 31. Augustin de doctrina christ. L. IV, c. 20. führt unsere Stelle als Beispiel des grande dicendi genus an, quod non tam verborum ornatibus comtum est, quam violentum animi affectibus. — Satis enim est ei propter quod agitur, ut verba congruentia, non oris eligantur industriâ, sed pectoris sequantur ardorem. Nam si aurato gemmatoque ferro vir fortis armetur, intentissimus pugnae, agit quidem illis armis quod agit, non quia pretiosa, sed quia arma sunt. *τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα;*] sc. *ὅτι προώρισεν, ὅτι ἐκάλεσεν, ὅτι ἐδικαίωσεν, ὅτι ἐδόξασεν* v. 30. Was werden wir dazu sagen? d. i. was werden wir daraus folgern? *πρὸς ταῦτα* ad haec, nicht propterea oder praeterea, ultra. Die Folgerung besteht aber darin, dass unser Heil unerschütterlich gewiss in der Liebe Gottes ruhe, und dass demnach auch die *παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ* v. 18. uns nicht *εἰς κακόν*, sondern nur *εἰς ἀγαθόν* gereichen können v. 28., wie

denn auch die Gewissheit dieser Gottes- und Christusliebe keine Trübsal uns entreissen kann, sondern wir vielmehr in ihr siegreich alle Leiden überwinden. *εἰ ὁ θεος ὑπὲρ ἡμῶν*] Dass dies der Fall sei, geht eben aus dem v. 29. 30. Gesagten hervor. *τίς καθ' ἡμῶν;*] Ist Gott der Allmächtige für uns, so ist Niemand wider uns, weil eben alle unsere Widersacher gegen ihn ohnmächtig und für Nichts zu achten sind. Demnach sind auch die Leiden nicht als unsere Feinde, sondern als unsere Freunde zu betrachten, die uns nicht schaden, sondern nur nützen können. Sie thun dies aber besonders indem sie eben in der Erfahrung und Gewissheit der Liebe Gottes uns zum thatsächlichen Sieg über die Welt verhelfen, und die zuversichtliche Hoffnung des endlichen Heiles in uns steigern. Aehnliche Aussprüche, wie die unseres Verses finden sich häufig in den Psalmen; vgl. Ps. 3, 7. 11, 1. 23, 4. 56, 5. 12. 118, 6. — V. 32. Für das *ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν* wird auf den höchsten Liebeserweis Gottes, die Dahingabe seines eigenen Sohnes hingewiesen, und dem *τίς καθ' ἡμῶν;* tritt in dem *πῶς οὐχὶ καὶ κτλ.* eine analoge Frage zur Seite. *ὅςγε*] qui quidem, der ja. Vgl. Hartung Partik. I. S. 388 ff. Kühner Grammat. II. S. 400. *τοῦ ἰδίου υἱοῦ*] Nur selten ist im N. T. *ἴδιος* statt des Pronom. possess. ohne Nachdruck gesetzt, vgl. Matth. 22, 5. 25, 14. Winer III. K. 2. §. 22. 7. S. 177 f. In den bei weitem meisten Fällen liegt in dem Worte eine offene oder versteckte Antithese, vgl. AG. 2, 6. Röm. 11, 24. 14, 4. Tit. 1, 12. u. s. So auch hier. Den Gegensatz zu dem *ἴδιος υἱός* bilden die *υἱοὶ θετοί* vgl. zu v. 15. 29. Schol. Pind. Ol. 9. 95.: *θεασάμενος τὸν παῖδα, ὃς ἦν μὲν θετὸς αὐτοῦ, οὐ κατὰ φύσιν, ἐκ δὲ τῆς ἀγνοίας ἴδιος αὐτοῦ ἐνομίζετο.* Der *ἴδιος υἱός* ist also der eigene Sohn, vgl. Joh. 5, 18.: *πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεὸν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ,* sein Sohn, d. i. der Sohn ist von Natur im Unterschiede von den Adoptivsöhnen, der zugleich *μονογενής* Joh. 3, 16. und *πρωτότοκος* ist. Diese Bedeutung ist auch durch den Zusammenhang gefordert. Denn darin besteht ja eben der höchste Erweis der göttlichen Liebe, dass er seinen eigenen Sohn dahingegeben hat. *οὐκ ἐφείσατο*] Deus paterno suo amori quasi vim adhibuit. Bengel. Vgl. LXX. Genes. 22, 12.: *νῦν γὰρ ἔγνων, ὅτι φοβῇ σὺ τὸν θεὸν, καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ.* Schwerlich dürfte diese Correspondenz für zufällig zu erachten sein, höchst wahrscheinlich vielmehr ist hier eine Beziehung auf die Genesisstelle zu statuiren. Gott hat selber vollführt, was er schon in Abrahams vorbildlicher That für den höchsten Liebeserweis declarirt hat. Vgl. auch das *τὸν μονογενῆ προσέφερεν* Hebr. 11, 17. Nachdrücklich wird nun zu dem *οὐκ ἐφείσατο* auch noch das positive *ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν*] hinzugefügt, vgl. Joh. 1, 3. Findet hier auch die specielle Beziehung auf die Gläubigen statt, so schliesst dies doch die Universalität des Opfers Christi nicht aus. Zu *παρέδωκεν αὐτόν* vgl. zu 4, 25. Das *πάντων* drückt aus, dass jeder unter den Gläubigen den gleichen Antheil an der Liebesthat Gottes in Christo und demnach auch gleiches Recht auf den Trost im Leiden habe.

Nachdrücklich stehen die Worte ὅςγε — παρέδωκεν αὐτόν der nachfolgenden Frage πῶς οὐχὶ κτλ., deren Grund sie enthalten, voran. πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται;] Das καί ist mit πῶς οὐχί nicht mit σὺν αὐτῷ zu verbinden. πῶς οὐχὶ καί = quidni etiam? wie sollte er auch nicht? wie sollte er doch nicht? vgl. τί καί v. 24. Das καί verstärkt die Bedeutung des πῶς οὐχί, und drückt aus, dass es sich hier um eine durchaus glaubwürdige und glaubliche Sache handle. Verbindet man καί mit σὺν αὐτῷ und erklärt auch noch sammt ihm, so würde man dann vielmehr die Wortstellung und Verbindung καὶ τὰ πάντα auch das Sämmtliche, d. i. auch alles Uebrige, erwartet haben. σὺν αὐτῷ] Dem Sinne nach s. v. a. χαρισάμενος ἡμῖν αὐτόν. Mit ihm, den er uns nämlich geschenkt hat d. i. indem er uns ihn geschenkt hat. τὰ πάντα steht vielleicht in freilich nur formeller Correspondenz zu dem vorhergehenden πάντων. Das Sämmtliche d. i. Alles, was er besitzt, alle seine χαρίσματα, Alles, was gut und heilsam ist, so dass also auch die Leiden selber heilsam sind, εἰς ἀγαθὸν συνεργεῖ v. 28. Die Argumentation geht also, wie 5, 9. 10. a majori ad minus. Dem ἴδιος υἱός steht τὰ πάντα gegenüber. Minus est enim nobis omnia cum illo donare, quam illum nostri causa morti tradere. Ambrosiast. χαρίσεται. Quae ex redemtione consequuntur, ipsa quoque gratuita sunt. Bengel. — V. 33. u. 34. Weitere Ausführung des Gedankens, dass Niemand uns schaden könne. Da Gott seinen eigenen Sohn für uns dahin gegeben hat, so kann Niemand wider uns sein v. 31. 32., Niemand uns verklagen v. 33., Niemand uns verdammen v. 34. Es findet also gewisser Massen eine Wiederaufnahme und speciellere Analyse des τίς καθ' ἡμῶν v. 31. statt. τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ;] Wer wird gegen Auserwählte Gottes Anklage erheben? Negative Frage = Niemand wird dies thun, welche Antwort durch die Worte θεὸς ὁ δικαιῶν bestätigt wird. Die Frage ist ganz allgemein, und schliesst also alle nur erdenkliche, feindliche Mächte, Satan, Gesetz, Gewissen, Welt, u. s. w. ein, ohne irgend eine derselben bestimmt oder ausschliesslich bezeichnen zu wollen. ἐγκαλεῖν hineinrufen, näml. ins Gericht, in jus vocare, vor Gericht fordern, anklagen. Sonst mit dem Dativ der Person, vgl. AG. 19, 38. 23, 28. Hier ἐγκαλεῖν κατά τινος gegen Jemand Anklage erheben, wie κατηγορεῖν κατά τινος Luk. 23, 14. Sophocl. Philoct. 328: τίνος γὰρ ὧδε τὸν μέγαν χόλον κατ' αὐτῶν ἐγκαλῶν ἐλήλυθας; Die ἐκλεκτοὶ θεοῦ, vgl. Col. 3, 12. Tit. 1, 1., sind die בְּחִירֵי יְהוָה Ps. 105, 43. 106, 23. Jes. 42, 1. 65, 9. vgl. Sap. Sal. 3, 9. 4, 15. Tob. 13, 10. u. s. in den Apokr. Es kömmt von ἐκλέγεσθαι Eph. 1, 4. (vgl. Harless z. St.), בָּחַר Jes. 14, 1. u. s. Vgl. Mark. 13, 20.: διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς, οὓς ἐξελέξατο = εἵλατο 2 Thess. 2, 13. Die ἐκλογή geschieht aus dem κόσμος Joh. 17, 6. Der Begriff der im freien Vorsatz gegründeten Auswahl ist an sich derselbe, mag er sich auf das Neu- oder auf das Alttestamentliche Bundesvolk beziehen. Der Unterschied liegt nicht im Worte,

sondern in der Sache, nämlich in der unterschiedlichen Bestimmung Beider. Die *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* sind aber nicht absolut identisch mit den *ἠγαπημένοις, ἀγαπητοῖς θεοῦ* 1, 7., wenn auch immerhin die *ἐκλογή* auf der Liebe ruht, und eben so die *ἀγάπη θεοῦ* auf den *ἐκλεκτοῖς* ruht. Dennoch ist *ἐκλεκτός* an sich eben delectus und nicht dilectus. Die Bürgschaft dafür, dass Niemand die *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* anklagen werde, liegt aber gerade darin, dass sie *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* sind. *ἐκλεκτοί* ist substantivirt, daher der Genitiv. *θεὸς ὁ δικαιῶν*] = *θεός ἐστιν ὁ δικαιῶν.* Gott ist es, der da gerecht macht. Der Ausdruck ist energischer als *θεὸς δικαιοῖ.* Vgl. Matth. 10, 20. Joh. 5, 32. Phil. 2, 13. Luther: „Gott ist hier, der da gerecht macht"; was wörtlich freilich heissen müsste: *ἰδοὺ ὁ θεὸς ὁ δικαιῶν.* Rechtfertigt Gott, so versteht sich, dass Niemand anklagen wird, oder dass seine Anklage nichtig ist, weil er dadurch erfunden wird als ein solcher, der wider Gott streitet. Nach dem Vorgange Augustins de doctr. christ. 3, 3. und de divers. quaest. ad Simplicianum l. II. qu. 5. haben Griesbach, Knapp, Lachmann und viele Ausleger *θεὸς ὁ δικαιῶν;* interpungirt, und diesen Ausspruch mit Wiederholung von *ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλ. θ.* als Frage genommen. Doch enthält, von allem Anderen abgesehen, die Frage, ob etwa Gott, der ja rechtfertige, anklagen werde, wodurch die Möglichkeit der Anklage von Seiten irgend Jemandes überhaupt noch schlagender zurück gewiesen werden soll, wenigstens nach unserem Gefühle, nichts als eine ungerechtfertigte Spitzfindigkeit oder unleidliche Ironie. Dass der rechtfertigende Gott anklagen könne, ist an sich ein ganz fernliegender Gedanke, der durch die so schon negative und vollkommen beruhigende Frage *τίς ἐγκαλ. κτλ.* noch ferner gerückt wird. Auch steht die Parallelstelle Jes. 50, 8. 9. vgl. Hiob 34, 29. entgegen, welche dem Apostel um so mehr vorgeschwebt haben dürfte, als was dort von dem Messias, dem בְּחִיר יְהוָֹה gesagt ist, hier auf die Seinen, die *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* angewendet wird. Der Ausspruch gilt von dem *Ἰσραὴλ θεοῦ,* wodurch eben sowohl der Herr Jes. 49, 3., als seine Gemeinde Jes. 49, 6. Gal. 6, 16. bezeichnet wird. Eben so wenig ist daher auch *Χριστὸς ὁ ἀποθανὼν κτλ.* v. 34. als Frage zu nehmen. *τίς ὁ κατακρίνων;*] Das *κατάκριμα* folgt auf das *ἔγκλημα,* wird deshalb hier noch von demselben zur Steigerung des Gedankens unterschieden. *Χριστὸς ὁ ἀποθανών*] = *Χριστός ἐστιν ὁ ἀποθανών.* Hierdurch wird wieder die in der negativen Frage von selbst enthaltene Antwort bestätigt. Der Tod Christi ist natürlich als Versöhnungstod zu denken, der eben als solcher jegliches *κατάκριμα* aufgehoben hat. *μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς*] vgl. 4, 25. 5, 10. *μᾶλλον δέ* imo vero enthält eine Correktur, vgl. Gal. 4, 9.; denn nicht sowohl als der todte, als vielmehr als der lebendige Christus vermag er uns vor der Verdammniss zu schützen. Das *καί,* welches in A. B. C. fehlt und von Lachmann getilgt ist, ist als kritisch verdächtig zu bezeichnen. An sich kann eben sowohl imo vero als imo vero etiam, imo adeo stehen, vgl. *μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε* Eph. 5, 11. *ὅς καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ*

θεοῦ] Auch hier fehlt καί in A. C. und ist von Lachmann in Klammern eingeschlossen worden. Es könnte aus dem folgenden καί in ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπ. ἡ. entstanden sein, wiewohl Paulus sonst allerdings die Häufung des καί in der erregten Rede liebt, vgl. Eph. 1, 11. 13. Col. 2, 11. 12. Wie schon die Auferstehung Christi, so enthält mehr noch sein Sitzen zur Rechten Gottes die Bürgschaft unseres Geschütztseins vor jeglichem κατάκριμα, denn als der zur Rechten Gottes Erhöhte hat er eben Theil an göttlicher Herrschaft, und vermag demnach die Seinigen allmächtig zu schirmen. Der Ausdruck εἶναι (καθίσαι) ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ist bekanntlich aus Ps. 110, 1. entlehnt. Der Ehrenplatz war zur Rechten des Königs 1 Sam. 20, 25. 1 Kön. 2, 19. Ps. 45, 10. und bezeichnete die Theilnahme an der königlichen Macht und Herrlichkeit Matth. 20, 21. Mark. 10, 37. (Von Stellen der Profanscribenten vgl. Hom. Il. 7, 24. 24, 100. Pind. Fragm. 11, 9. Dissen z. St. Hor. Od. 1, 12. 15.) Das Sitzen Christi zur Rechten Gottes vgl. Mark. 16, 19. AG. 2, 33. 7, 56. Eph. 1, 20. (Harless z. St.) Col. 3, 1. (Bähr z. St.) 1 Petr. 3, 22. auch Apok. 3, 21. bedeutet demnach die Herrlichkeit des erhöheten Menschensohnes, kraft welcher er am göttlichen Weltregimente participirt. Daher wird er auch καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως Matth. 26, 64. ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης Hebr. 1, 3. (Tholuck z. St.) 8, 1. genannt. Weil aber die Rechte Gottes Bild der göttlichen Kraft und Herrschaft ist, so hat auch das lutherische dextra Dei ubique est seine vollkommene Wahrheit. Dass der Himmel, in welchem Christus sich zur Rechten Gottes befindet, nicht ein bestimmter Raum, sondern der status coelestis ist, zeigt nicht nur Joh. 3, 13., nach welcher Stelle der Menschensohn auch schon hier auf Erden im Himmel war, Hebr. 1, 3., wonach die doch gewiss allgegenwärtige μεγαλωσύνη Gottes ἐν ὑψηλοῖς ist, so wie die Zusammenstellung der unleugbar bildlichen Bezeichnung des καθίσαι ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ mit ἐν οὐρανοῖς selber, sondern vornehmlich auch Eph. 4, 10., wonach Christus aufgestiegen ist ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα, Hebr. 7, 26., wonach er ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν geworden ist, Matth. 28, 20., wonach er, nicht trotz dem, sondern eben weil er gen Himmel aufgefahren ist, bei uns ist alle Tage bis an der Welt Ende. Die reformirte Anschauungsweise fasst hier symbolische Aussprüche eigentlich, weil sie anderen Ortes eigentliche Aussprüche symbolisirt, während die lutherische Ubiquitätslehre nicht nur Hilfsdogma zur Abendmahlslehre ist, sondern selbstständigen Grund in der Schriftlehre hat. Dieser eben so schriftgemässen, als speculativen Anschauungsweise widerspricht nicht etwa die sichtbare Himmelfahrt Christi, noch seine sichtbare Wiederkunft vom Himmel; denn diese sind eben nur für uns die sichtbaren Darstellungsformen seines über alles Irdische erhabenen, himmlischen Zustandes, eine bildliche That, entsprechend dem Auf- und Absteigen Gottes in den Theophanieen des A. T. und den analogen bildlichen Worten zur Bezeichnung der Manifestation göttlicher Allmacht. Das schliesst gar nicht aus, sondern vielmehr ein, dass der Himmel, der geistliche Wohnsitz

Gottes und des erhöhten Menschensohnes, zugleich denjenigen bestimmten Ort bezeichnen könne, an welchem Beide ihre himmlische Majestät am höchsten offenbaren, nämlich den Wohnsitz der Engel und seligen Geister. Vgl. Joh. Damascenus de orth. fid. l. I. c. 16.: λέγεται τόπος θεοῦ, ἔνθα ἔκδηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται. Gott ist nicht da, wo der Himmel ist, sondern der Himmel ist da, wo Gott ist, und darum sind die Engel und seligen Geister κατ᾽ ἐξοχήν im Himmel, weil sie κατ᾽ ἐξοχήν in Gott sind, und Gott in ihnen ist, und darum heisst auch der Ort, an dem sie sind, der Himmel, auch wenn er etwa diesseits des blauen Aethers fiele; wiewohl wir allerdings, eben weil der ätherische Himmel Bild der Reinheit, Unermesslichkeit, Erhabenheit und Unwandelbarkeit ist, in unwillkührlichem Anthropomorphismus Gott in demselben wohnend uns vorstellen, und die endlichen seligen Geister wohl in angemessenster Weise auch wirklich an dem ihrem Zustande am meisten entsprechenden Wohnsitze weilend zu denken sind. Ueber den biblischen Begriff der οὐρανός vgl. Tholuck Ausleg. der Bergpredigt zu Matth. 6, 9., über die Bedeutung der Worte εἶναι ἐν δεξιᾷ θεοῦ Knapp de Christo ad dextram Dei sedente, Opusc. I. p. 39. Der Apostel hebt in diesem Verse alle Momente des Erlösungswerkes Christi als sichere Grundlagen für die Gewissheit unseres ewigen Heiles hervor. Ueber die Auslassung der Himmelfahrt und der Wiederkunft Christi bemerkt Bengel: Non praemittitur mentio ascensionis, nec sequitur mentio adventus gloriosi. nam illa est actus sessionis ad dextram: haec plane tollit omnia, separationem ab amore Dei intentantia, et glorificationem affert, de qua v. 30. ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν] Zu dem vorhergehenden ὅς καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ bemerkt Bengel richtig: Potest servare; zu dem ἐντυγχάνει hingegen: Vult servare. Ueber die hohepriesterliche Intercession Christi, welche als reale Geltendmachung seines Verdienstes bei Gott zu denken ist, vgl. auch Hebr. 7, 25. 9, 24. 1 Joh. 2, 1. Porro hanc intercessionem, bemerkt Calvin, carnali sensu ne metiamur. non enim cogitandus est supplex, flexis genibus, manibus expansis Patrem deprecari: sed quia apparet ipse assidue cum morte et resurrectione sua, quae vice sunt aeternae intercessionis, et vivae orationis efficaciam habent, ut Patrem nobis concilient, atque exorabilem reddant, merito dicitur intercedere.*) — V. 35. u. 36. τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ;] τίς steht entsprechend dem τίς v. 31. 33. 34.

*) Meyer ist bei der Eintheilung der v. 33—35. enthaltenen triumphirenden Rede auf den von den griechischen Vätern (Orig., Chrys. u. Theodoret) betretenen Weg zurückgekehrt, so dass auf die Frage τίς ἐγκαλέσει etc. die Antwort ist: θεὸς ὁ δικαιῶν· τίς ὁ κατακρίνων; und dann der dieser Antwort gleichförmig gebildete, von Gott auf Christum übergehende Ausspruch folgt: Χριστὸς — ἡμῶν· τίς ἡμᾶς χωρίσει etc. „Wer wird Anklage erheben gegen Auserwählte Gottes?" Antwort in triumphirender Gegenfrageform: „Gott ist der Rechtfertiger, wer der Verdammer?" (es ist also kein Verurtheiler da, und jede Anklage ohne Erfolg!) Und was Christum betrifft: „Christus ist der Gestorbene, vielmehr aber auch Erweckte, welcher auch ist zur Rechten Gottes,

Erst nachher treten mit den Worten θλίψις κτλ. Sachen an die Stelle der Person. Wer wird uns trennen von der Liebe Christi? Wird uns das trennen, was es am meisten zu vermögen scheint, nämlich θλίψις u. s. w. Der Genitiv τοῦ Χριστοῦ ist genit. subject., nicht genit. object.; die ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ ist also die Liebe Christi zu uns, nicht unsere Liebe zu Christo, vgl. ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ 5, 5. Denn einmal war der Gedanke an diese Liebe Christi zu uns durch den Inhalt von v. 34. vorbereitet, und dann ist ja in dem parallelen Ausspruche v. 39. ausdrücklich von der ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ die Rede. Ueberhaupt aber wäre es auch ganz ungehörig, zu sagen, dass ich von meiner Liebe zu Jemand geschieden werde. Denn bei einer Scheidung bleiben ja doch die geschiedenen Personen oder Gegenstände an und für sich selbst bestehen, während hier eine Scheidung von meiner Liebe eine Vernichtung oder Aufhebung dieser Liebe bedeuten soll. Eben deshalb kann nun aber auch unser Geschiedenwerden von der Liebe Christi zu uns gleichfalls nicht von einer Aufhebung oder Vernichtung dieser Liebe Christi verstanden werden; wozu noch kömmt, dass hier nicht von einer Scheidung dieser Liebe Christi von uns, sondern von unserem Geschiedenwerden von dieser Liebe Christi die Rede ist, so wie, dass es ein sich von selbst verstehender und die Liebe Christi in der That sehr wenig verherrlichender Gedanke wäre, wenn ausgedrückt werden sollte, dass diese Liebe nicht etwa, wie wohl menschliche Liebe zu thun pflegt, bei den Leiden und Trübsalen der Freunde und Geliebten sich zurückzieht und aufhört. Unser Geschiedenwerden von der Liebe Christi kann also dem klaren und einfachen Wortsinne zufolge nur darin gefunden werden, dass zwischen diese Liebe und uns sich Hindernisse stellen, welche uns den Zugang zu derselben unmöglich machen. Solche Hindernisse können uns nun eben leicht vor allen Dingen die Trübsale dieses Lebens bereiten, indem sie uns Anzeichen des göttlichen Zornes zu sein scheinen, und so, indem sie doch wieder ein ἔγκλημα und κατάκριμα üben, uns von der Liebe Gottes abziehen, indem sie uns zum Unglauben an ihr Vorhandensein verleiten. Indem dann wir nicht mehr für diese Liebe vorhanden sind, ist dann freilich auch diese Liebe selber, wenigstens in ihrer ungehemmten Wirkung auf uns, auch für uns nicht mehr vorhanden. Dennoch ist ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ direkt weder durch „unser Bewusstsein der Liebe Christi“ noch durch „Influx der Liebe Christi auf uns“ zu erklären, wiewohl unser Geschiedenwerden von der Liebe Christi allerdings darin sich manifestirt, dass unser Bewusstsein um dieselbe sich verdunkelt, und dadurch ihr Influx auf uns gehemmt

---

welcher sich auch verwendet für uns: wer wird uns scheiden von der Liebe Christi?“ — Diese Fassung hat ohne Zweifel viel Lockendes; nur scheint mir immer die Redeconformation darauf hinzudeuten, dass entsprechend dem τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; v. 33. mit dem τίς ἡμᾶς χωρίσει κτλ. v. 35. eine durch Nichts vorbereitete und nicht schon im Vorhergehenden v. 34. beantwortete Frage eingeführt werde.

wird. Hatte demnach der Apostel v. 31—34. gezeigt, dass die Liebe Gottes und Christi uns verbürgt sei, so zeigt er nun v. 35—39., dass sie uns unentreissbar sei, oder dass wir ihr verbürgt sind. Ist sie uns aber so eben so objektiv als subjektiv gewiss, und ist uns mit ihr auch die *ζωὴ αἰώνιος* und zukünftige *δόξα* gewiss v. 29. 30., so ist auch gewiss, dass die gegenwärtigen Leiden uns nicht zum Bösen, sondern nur zum Guten dienen können v. 28., und wir haben sie deshalb eben so sehr um ihres zukünftigen Zieles, als um ihres gegenwärtigen Zweckes willen geduldig und freudig zu ertragen v. 17. Die Majuskelcodices lesen sämmtlich *ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ,* nur Cod. B. hat *ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,* welche Lesart offenbar aus v. 39. heraufgenommen ist. Daher kann auch die gleichfalls zur Herstellung der Gleichförmigkeit mit v. 39. und vielleicht auch mit 5, 5. vgl. 2 Cor. 13, 13. gebildete Lesart mehrerer Minuskelcodices und späterer Patres (nur Origenes schwankt unter den früheren zwischen *τοῦ θεοῦ* und *τοῦ Χριστοῦ*), näml. die lect. *τοῦ θεοῦ* statt *τοῦ Χριστοῦ* nicht in Betracht kommen. Die *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* war hier im Zusammenhange mit v. 34. näher liegend, als die *ἀγάπη τοῦ θεοῦ.* Da dieser Zusammenhang v. 39. zurücktritt, und es in der That an sich gleichgeltend ist, ob wir der *ἀγάπῃ τοῦ Χριστοῦ* oder der *ἀγάπῃ τοῦ θεοῦ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* unabtrennbar verbunden bleiben, so erscheint es ganz angemessen, dass am Schlusse der ganzen Entwickelung auf den letzten Quell der errettenden Liebe, auf die Liebe des Vaters, die sich im Sohne offenbart hat, zurück gegangen wird. Zu beachten ist dabei die Bemerkung des Chrysostomus zu unserer Stelle: *καὶ οὐκ εἶπε τοῦ θεοῦ· οὕτως ἀδιάφορον αὐτῷ καὶ Χριστὸν καὶ θεὸν ὀνομάζειν.*, und Bengels: Cum amore Christi unus est amor Dei v. 39. Wenn übrigens Paulus v. 35—39. sagt, dass Nichts uns von der Liebe Christi und Gottes abtrennen kann, so ist damit eben so wenig, wie Joh. 10, 28. 29., der Unverlierbarkeit der Gnade und dadurch weiter hinauf der absoluten Prädestination das Wort geredet. Denn wenn es auch wahr ist, dass Niemand und Nichts uns aus der Hand Gottes und Christi zu reissen vermag, weil ihre Allmacht und Gnade stärker ist, als alle irdische Mächte: so schliesst das doch keinesweges aus, dass wir uns selbst muthwillig und freiwillig dieser Hand entwinden können. Vermag auch nicht Trübsal, so vermag doch die Sünde uns von Gott zu scheiden. *θλίψις ἢ στενοχωρία*] vgl. zu 2, 9. *ἢ διωγμός*] vgl. AG. 8, 1. 13, 50. Matth. 5, 10—12. 13, 21. Joh. 15, 20. *ἢ μάχαιρα*] vgl. AG. 12, 2. Suae mortis genus Paulus nominat. Bengel. Vgl. überhaupt zu unserem Verse 1 Cor. 4, 11—13. 15, 30—32. 2 Cor. 4, 8—11. 11, 23—27. *καθὼς γέγραπται*] Ps. 44, (bei den LXX Ps. 43,) 23. Das Citat ist wörtlich nach den LXX. Es bezieht sich speciell auf das *ἢ μάχαιρα* v. 35. So ist es uns geweissagt, und es darf uns also nicht befremden, wenn es uns betrifft. Das Schicksal des Alttestamentl. Bundesvolkes enthält eine Weissagung des Schicksals der Neutestamentl. Gemeinde, wie ja auch diese eine Fortsetzung jenes ist, und die Stellung der Welt zum Reiche Gottes zu allen Zeiten dieselbe ist. Sic et

ecclesia V. T. et multo magis ecclesia N. T. dicere potuit et potest. Bengel. Ueber die historische Situation des Psalmes selbst vgl. Hengstenberg Comm. üb. d. Ps. Bd. II. S. 380 ff. Die Parenthesirung von v. 36. ist nicht nothwendig, da die Struktur nicht unterbrochen zu werden braucht, und ἀλλ' ἐν τούτοις πᾶσιν v. 37. sich auf den Inhalt v. 35. u. 36. zugleich beziehen kann. ὅτι] denn, nur Bestandtheil des Citats, vgl. 3, 10. ἕνεκα σοῦ] Nach ausreichenden kritischen Autoritäten haben mit Recht Griesbach, Lachmann, Scholz und Tischendorf ἕνεκεν statt ἕνεκα restituirt. Das σοῦ braucht nicht auf Christum zurückbezogen, sondern kann hier, wie im Psalme selbst, auf Gott bezogen werden; denn das Citat ist nur um des θανατούμεθα und des ἐλογίσθημεν ὡς κτλ. willen, das ἕνεκεν σοῦ aber nur um der Integrität des Citates willen angeführt, und in der That sterben auch die Märtyrer eben so wohl um Gottes, als um Christi willen, vgl. Joh. 21, 19. θανατούμεθα] werden wir gemordet, d. i. welche von uns, Mehrere von uns, collectiv. ὅλην τὴν ἡμέραν] per totum diem, den ganzen Tag hindurch. So die LXX. Vgl. Jes. 62, 2. Ps. 42, 4. Dies heisst כָּל־הַיּוֹם überall, nicht καθ' ἑκάστην ἡμέραν, quotidie, jeden Tag, täglich. Beides übrigens (sowohl „den ganzen Tag" als „jeden Tag") kömmt auf die Bedeutung immerfort hinaus. ἐλογίσθημεν ὡς πρ. σφ.] wir wurden geachtet (Aorist), näml. von unseren Feinden, die uns nicht schlachten würden, wenn sie uns nicht zuvor für Schlachtschafe erachtet hätten. — V. 37. ἀλλ'] at, widerlegt in der Form des Einwandes. Vgl. Hartung Lehre v. d. Part. B. II. S. 36. 3. ἐν τούτοις πᾶσιν] in dem Allen, was nämlich v. 35. 36. angeführt ist. ὑπερνικῶμεν] plus quam vincimus, egregie vincimus. Luther: „überwinden wir weit." Ueber die steigernde oder vielmehr superlative Bedeutung des ὑπέρ überaus s. zu 5, 20. Wir sind also diesen Leiden nicht nur gewachsen, sondern weit überlegen. Amplius quam victores sumus, quoniam in cruce etiam gloriamur. Beza. vgl. 5, 3. διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς] So die orientalischen Zeugen. Die occidentalische Lesart hingegen ist διὰ τὸν ἀγαπήσαντα ἡμᾶς. Vulg.: „Propter eum, qui dilexit nos," d. i. amore compulsi ejus, qui nos amavit. Luther: „um desswillen, der uns geliebet hat." Doch ist diese Lesart wohl aus falscher Beziehung der ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ v. 35. auf unsere Liebe zu Christo entstanden. Der ἀγαπήσας ist nach v. 35. Christus, nicht Gott, vgl. Phil. 4, 13. Der Aorist bezeichnet den historischen Akt seines Todes, in welchem eben seine Liebe sich in höchster Form manifestirt hat, vgl. Gal. 2, 20. Eph. 5, 25. Apok. 1, 5. Wir überwinden aber durch den, der uns geliebet hat, weil die Kraft seiner versöhnenden Liebe, die wir im Glauben umfassen, der Sieg ist, der die Welt mit ihrer Angst und ihren Trübsalen überwindet. Joh. 16, 33. 1 Joh. 5, 4. 1 Cor. 15, 55—57. 2 Cor. 2, 14. Ueberwinden wir aber die Trübsale durch die Liebe Christi, d. h. eben so sehr in der objektiven Kraft, als im subjektiven Bewusstsein derselben, so liegt eben darin der entschiedenste Beweiss, dass

diese Trübsale uns nicht von der Liebe Christi geschieden haben v. 35. Atque unum hoc verbum plus satis declarat, non loqui Apostolum de amoris fervore, quo in Deum rapimur, sed de paterna ipsius Dei vel Christi in nos benevolentia: cujus persuasio penitus cordibus nostris infixa semper ab inferis in lucem vitae nos extrahet, et satis ad fulturam nostram valebit. Calvin. — V. 38. und 39. Der aus der negativen Frage v. 35. und der Einwendung v. 37. resultirende Gedanke, dass keine Trübsal uns von der Liebe Christi zu scheiden vermöge, wird bestätigt indem der Begriff der uns möglicher Weise von der Liebe Gottes scheidenden Mächte verallgemeinert und verstärkt wird. Keine Trübsal vermag uns zu scheiden, denn (γάρ) überhaupt Nichts vermag uns zu scheiden. In dem Allgemeinen ist das Besondere begründet. πέπεισμαι] „Persuasus sum. victa omni dubitatione. Bengel. Vgl. 2 Tim. 1, 12. οὔτε θάνατος οὔτε ζωή] knüpft an v. 36. an, daher die Voraufstellung von θάνατος. Die umgekehrte Ordnung findet sich 1 Cor. 3, 22.: πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν, εἴτε Παῦλος, εἴτε Ἀπολλὼς, εἴτε Κηφᾶς, εἴτε κόσμος, εἴτε ζωὴ, εἴτε θάνατος, εἴτε ἐνεστῶτα, εἴτε μέλλοντα. Eben weil Alles unser ist, Nichts uns gefangen nehmen kann, so vermag uns Nichts von der Liebe Gottes zu scheiden, und umgekehrt. Die Erklärung, welche Grotius nach Hieronym. ad Aglas. qu. 9. giebt: neque mortis metus, neque vitae spes, ist zwar nicht als präcise Worterklärung, aber doch als richtige Sinnumschreibung zu betrachten. οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί] Es liegt nahe, hier, wie im unmittelbar Vorhergehenden und Nachfolgenden, einen Gegensatz zu statuiren. Doch ist derselbe durch die Worte selbst in keiner Weise ausgedrückt, und es müsste jedenfalls ganz zweifelhaft bleiben, ob nun ἄγγελοι die guten, ἀρχαί die bösen Engel bedeuten sollten, oder umgekehrt. Kann nun ἄγγελοι und ἀρχαί sich nur auf eine und dieselbe Gattung von Engeln beziehen, so scheint es, dass beide Mal an böse Engel zu denken sei, weil ja doch von den guten sich nicht erwarten lässt, dass sie, uns von der Liebe Gottes abzuziehen, unternehmen könnten. Indess könnte der Apostel hier eben so wohl, wie Gal. 1, 8. nur hypothetisch sprechen, wie schon Theophylact bemerkt: οὐχ ὡς τῶν ἀγγέλων δὲ ἀφιστώντων τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ Χριστοῦ εἶπε τοῦτο, ἀλλὰ καθ' ὑπόθεσιν τὸν λόγον τιθείς. Auch bezeichnet ἄγγελοι sonst nie ohne näher bestimmenden Zusatz böse Engel, vgl. Matth. 25, 41. 2 Cor. 12, 7. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6., und auch ἀρχαί bedeutet es nur da, wo der Gedankenzusammenhang dafür eine unbedingte Nöthigung enthält, vgl. 1 Cor. 15, 24. Eph. 6, 12. Col. 2, 15., und demnach diese Beziehung als die einzig mögliche sich ganz von selbst ergiebt. Da dies hier nicht der Fall ist, so wird bei der nächstliegenden Voraussetzung zu beruhen sein, dass sowohl ἄγγελοι als ἀρχαί von den angelis bonis zu verstehen sei. Dass diese in der Wirklichkeit niemals den hier in Rede stehenden Versuch machen werden, ist schon zugestanden; es soll nur angedeutet werden, dass selbst wenn sie es wollten, sie es nicht vermöchten, und dass überhaupt keine Gewalt, sie sei so hoch als sie wolle, nicht nur keine irdische, sondern auch keine

himmlische im Stande sei, unsere Abtrennung von der Liebe Gottes zu bewirken. Ueberdies aber dürfte diese hypothetische Fassung nicht einmal unbedingt nothwendig sein. Denn es ist zwar richtig, dass die ἄγγελοι von sich aus den in Rede stehenden Versuch niemals unternehmen werden, dennoch aber könnten sie für den Menschen möglicher Weise die wenn auch unwillkührliche Veranlassung werden, die Liebe Gottes zu verlassen, wie dies die θρησκεία τῶν ἀγγέλων beweist, wie sie zu Colossä vorkam, vgl. Col. 2, 18. (Bähr und Steiger z. St.) ἀρχαί Engelgewalten deutet eine höhere Ordnung der ἄγγελοι d. i. der Engel im Allgemeinen an. Sunt autem additae istae duae voces (ἀρχαί, δυνάμεις), ut si Angelorum nomen humilius sonaret, istis plus quiddam exprimeretur. Calvin. Ueber die Engelordnungen vgl. Eph. 1, 21. (Harless z. St.) 3, 10. Col. 1, 16. (Bähr und Steiger z. St.) 2, 10. 1 Petr. 3, 22. auch 1 Thess. 4, 16. Dass Paulus eine Abstufung im höheren Geisterreiche anerkennt, ist aus den angeführten Stellen gewiss. Nähere Bestimmungen darüber giebt er aber nicht, und berechtigt demnach eben so wenig zu rabbinischen (vgl. Fritzsche z. u. St.), als zu areopagitischen (vgl. Dyonysius Areopagita de hierarchia coelesti.) Träumereien. Treffend sagt vielmehr schon Augustin enchir. c. 58.: Quid inter se distent haec vocabula, dicant, qui possunt; si tamen possunt probare, quod dicunt: ego me ista ignorare confiteor. οὔτε δυνάμεις] Diese lect. recept., der auch die Vulg. und Luther folgen, hat, was handschriftliche Beglaubigung betrifft, nur Minuskelcodices für sich, und erregt überdies dadurch Anstoss, dass sie die Harmonie der sonst durchgehend zweitheiligen Versglieder durch ein so entstehendes dreitheiliges (οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί οὔτε δυνάμεις) aufhebt. Die überwiegenden handschriftlichen Autoritäten (ABCDEFG) setzen οὔτε δυνάμεις) hinter μέλλοντα, welche Stellung auch Griesbach, Knapp, Tittmann, Lachmann, Scholz und Tischendorf befolgen. Doch so sehr die äusseren Zeugnisse für diese Stellung sprechen, so entschieden sprechen die inneren Gründe dagegen, und sie ist offenbar für viel unerträglicher, als die der lect. recept. zu halten. Denn der Vorwurf der Störung des harmonischen Satzbaues trifft sie in erhöhtem Maasse, weil das eingliedrige Versglied sich viel weniger rechtfertigen lässt, als das dreigliedrige, zu dem die sonst gewöhnliche Verbindung der ἄγγελοι, ἀρχαί, δυνάμεις veranlassen konnte. Ueberdies findet sich in dem Gliede οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί ja ohnehin schon darin eine Abweichung, dass in ihm gleichartige, statt entgegengesetzter Begriffe verbunden sind; auch ist überhaupt das Gesetz der Doppeltheilung der Versglieder hinter ζωή noch nicht so fixirt, wie hinter μέλλοντα, und wird also an lezterer Stelle viel unangenehmer durchbrochen, als an ersterer. Endlich kann das innerlich zusammengehörige οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα, οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος d. i. „weder Zeit, noch Raum“, durchaus nicht durch ein dazwischen geschobenes οὔτε δυνάμεις zerrissen werden. Dazu kömmt, dass sich in diesem Falle für δυνάμεις gar keine passende Bedeutung gewinnen liesse. Bleiben wir bei der im rabbinischen, wie im hellenistischen Sprachgebrauche fixirten Bedeutung „Kräfte“ für „Engel“,

so musste es hinter ἀρχαί gestellt werden; statuiren wir aber, etwa nach 1 Cor. 12, 10. 28. 29., die Bedeutung „Kräfte im Allgemeinen“ oder „Wunderkräfte“, so ist diese Bedeutung nach dem voraufgegangenen ἀρχαί sehr unwahrscheinlich, und überdies in diesem Zusammenhange viel zu unbestimmt und nichtssagend. Schon hieraus geht hervor, dass die Worte οὔτε δυνάμεις als sehr verdächtig zu bezeichnen sind. Dieser Verdacht wird noch bedeutend dadurch erhöht, dass ein Theil der Handschriften, welche οὔτε δυνάμεις nach οὔτε μέλλοντα stellen, ausserdem noch οὔτε ἐξουσίαι (oder auch ἐξουσία) vor oder nach οὔτε ἀρχαί setzen, und überdies sich noch andere Varianten finden, wie z. B. Ephraem Syr. οὔτε ἀρχαὶ οὔτε ἐξουσίαι, οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα, οὔτε δυνάμεις οὔτε ἄγγελοι, Basilius aber οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, οὔτε ἐξουσίαι οὔτε δυνάμεις u. s. w. liest. Alles dies lässt auf eine Corruption unserer Stelle nach 1 Cor. 15, 24. Eph. 1, 21. 1 Petr. 3, 22. schliessen, durch welche οὔτε δυνάμεις zuerst von Abschreibern zu οὔτε ἀρχαί hinzugefügt, und dann irrthümlich versetzt ward. Wir urtheilen demnach mit Fritzsche und Tholuck, wohin auch de Wette und Baumgarten-Crusius neigen, dass die Worte οὔτε δυνάμεις als unächt zu streichen seien, wie sie denn auch wenigstens in Mt. f. und bei Clemens Alex. wirklich fehlen. οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα] weder Gegenwart, noch Zukunft. Luther: weder Gegenwärtiges, noch Zukünftiges. Vgl. 1 Cor. 3, 22. 7, 26. Gal. 1, 4. 2 Thess. 2, 2. ἐνίστημι bedeutet in den intransitiven Temporibus in propinquo esse, nahe sein. Nahe ist aber nicht nur das, was zunächst bevorsteht oder eben einzutreten anfängt, sondern auch das, was schon da ist. Daher ὁ ἐνεστὼς χρόνος die Gegenwart, τὰ ἐνεστῶτα das Gegenwärtige. οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος] weder Höhe, noch Tiefe. Luther: weder Hohes, noch Tiefes. Allerdings steht hier abstr. pro concr. Zeit und Raum sind die allgemeinsten Formen des Universums, und dienen zur Bezeichnung des Alls der Dinge, denn alles Endliche, was ist, ist zeitlich und räumlich. Wir haben also hier der genaueren Bestimmungen, wie etwa „Himmel und Hölle“, „Himmel und Erde“ u. s. f. uns zu enthalten. Der Apostel hatte zuerst anknüpfend an v. 36. θάνατος und ζωή d. i. den grössten Schmerz und die grösste Lust, dann ἄγγελοι und ἀρχαί d. i. die höchsten persönlichen Mächte und Gewalten genannt; er schliesst daran ἐνεστῶτα μέλλοντα, ὕψωμα βάθος, d. i. Alles, was überhaupt nur in Zeit und Raum befindlich zu denken ist. Daraus ist wieder ersichtlich, wie störend und unpassend die Einschiebung von οὔτε δυνάμεις zwischen die beiden letzten Versglieder wäre. οὔτε τις κτίσις ἑτέρα] noch irgend eine andere (vgl. 13, 9. 1 Tim. 1, 10.) Creatur. Bengel: quaecunque sunt extra Deum et qualiacunque sunt. Damit ist nun der Begriff alles nur Erdenklichen vollständig erschöpft. Zwar findet in der Wirklichkeit jedes Geschöpf sich schon in Zeit und Raum beschlossen, aber die ganze Sphäre der denkbaren Endlichkeit ist doch erst durch das οὔτε τις κτίσις ἑτέρα mit Sicherheit durchmessen. Es ist also s. v. a. noch irgend ein anderes Geschöpf, wenn

es nämlich ausserdem noch ein solches geben sollte. δυνήσεται] etiamsi multa conentur. Bengel. ἡμᾶς χωρίσαι] neque vi v. 35. neque per viam juris v. 33. s. Bengel. ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χρ. Ἰησ. τ. κυρ. ἡμ.] vgl. v. 32. 5, 5. 6. 8. Joh. 3, 16. Eph. 2, 7. 4, 32. 1 Tim. 1, 14. 2 Tim. 1, 9. Die Liebe Christi v. 35. ist die Liebe, welche Christum für uns in den Tod getrieben hat, die Liebe Gottes in Christo ist die Liebe, welche den Vater zur Dahingabe des Sohnes für uns bestimmt hat, beides aber ist eine und dieselbe Versöhnerliebe des dreieinigen Gottes. Ist nun so die Liebe Gottes und mit ihr das ewige Leben uns unerschütterlich gewiss und haben wir in dieser Gewissheit alle Mächte der Welt unter unseren Füssen, so haben wir auch schon die παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ siegreich überwunden, und sie sind demnach gering zu achten im Verhältniss zur δόξα, die uns bevorsteht v. 18. So kehrt also der Schluss der Entwickelung mittelbar in ihren Anfang zurück.

Neuntes Kapitel.

Das 1, 16. 17. aufgestellte Thema des Briefes war nun allseitig entwickelt. Das Evangelium offenbart δικαιοσύνην θεοῦ ἐκ πίστεως, und eben weil es diesen Offenbarungsinhalt hat, ist es δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν. Dennoch enthielt das Thema noch ein Moment, welches einer weiteren Durchführung harrte, oder doch Bedenken übrig liess, die eine eingehendere Erörterung und Verständigung erheischten. Die σωτηρία sollte nämlich bestimmt sein παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. Der bisherige Erfolg schien aber in geradem Gegensatze zu dieser Bestimmung zu stehen, und das Ἰουδαίῳ πρῶτον so wenig zu bestätigen, dass es vielmehr den Anschein gewann, als ob Gott die seinem Bundesvolke gegebene Verheissung gebrochen, und das erwählte Volk Israel verstossen hätte. So also konnte leicht, wenn anders der neue Heilsweg begründet war, auf Gott der Vorwurf der Bundbrüchigkeit fallen, oder, wenn dies unmöglich, die Wahrheit des neuen Heilsweges bestritten werden. Die letztere war aber schon erwiesen, und es blieb also nur übrig, den ersten Einwand zurückzuweisen. Der Apostel führt deshalb in den drei jetzt folgenden Kapiteln die Theodicee in Beziehung auf die Form der geschichtlichen Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes. Das Recht bleibt auf Seiten Gottes, das Unrecht fällt auf die Seite der Menschen. Gleiches gilt von der Bundestreue des Einen und der Bundbrüchigkeit der Andern. Doch dadurch grade wird die Treue und Beständigkeit des göttlichen Rathschlusses am höchsten verherrlicht, dass er dennoch nicht nur trotz,

sondern sogar vermittelst des Unrechtes und der Bundbrüchigkeit der Menschen zum Ziele seiner Verwirklichung gelangt; wie denn im vorliegenden Falle Israels Abfall der Heiden Heil, und der Heiden Heil Israels Rückkehr und Wiederannahme zu wirken bestimmt ist: so dass dennoch die σωτηρία παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι nicht nur bestimmt ist, sondern auch faktisch zu Theil wird. Israels partikularistisches Widerstreben musste grade dazu dienen, den Universalismus der göttlichen Gnade (das παντὶ τῷ πιστεύοντι) zu realisiren, und der Heiden frühzeitigeres Eingehen auf das Heil das vornehmliche Bestimmtsein desselben für Israel zu dokumentiren, weil nämlich der Heiden Annahme nicht Endzweck, sondern geschichtliches Mittel ist, Israels schliessliche σωτηρία zu bewirken. So also wird der universale, die partikulare Bevorzugung Israels involvirende Heilsplan Gottes, wenn auch in der durch die Verkehrtheit der Menschen bewirkten Form der geschichtlichen Umkehrung realisirt. Denn das göttliche prius wird zum zeitlichen posterius, und das göttliche posterius zum zeitlichen prius. Der göttliche, bestimmungsmässige Universalismus vollzieht sich grade durch Israels geschichtlichen Partikularismus, so wie das Moment des göttlichen, in Beziehung auf Israel statt findenden Partikularismus durch die geschichtliche Verwirklichung des Universalismus an der Heidenwelt sich erfüllt. Dies im Allgemeinen der Inhalt der drei folgenden Kapitel 9—11. Ueber das Verhältniss derselben zu K. 1—8. s. Einleit. S. 9. Vgl. auch Delitzsch, Zur Einleitung in den Brief an die Römer, in der Zeitschrift für die gesammte Lutherische Theologie und Kirche, Jahrg. 1849. Hft. 4. S. 603 ff.

V. 1—5. Der Apostel hatte K. 8. mit einem Triumphgesange über die siegreiche Gewissheit des Heiles und der Liebe Gottes in Christo geschlossen. Auf das Volk Israel blickend, welches von diesem Heile ausgeschlossen schien, ändert sich aber seine Stimmung, und er hebt nun ein Klagelied an. Doch in der Zartheit seiner Liebe spricht er das Faktum der Verwerfung Israels nicht direkt aus, sondern setzt es vielmehr als bekannt voraus. Er verwahrt und reinigt sich nur von dem Vorwurfe der Härte gegen sein Volk durch die Versicherung seines brennenden Schmerzes über das Schicksal desselben, so wie durch die Anerkennung der vielen und hohen, gottverliehenen Vorzüge, welche die Trauer über sein Geschick nur steigern können. Vgl. auch 10, 1. 11, 1 ff. 14 ff., desgleichen 3, 1 f. 15, 8. Diese προπαραίτησις oder deprecatio ist besonders an den judenchristlichen Theil der Gemeinde gerichtet zu denken. Denn obgleich derselbe in Rom noch nicht der Irrlehre des pharisäischen Partikularismus erlegen war, oder gar den Apostel als einen Lehrer der Apostasie AG. 21, 21. betrachtete, so konnte er doch, der Natur der Sache nach, auch in Rom, wie überall, durch den Hinblick und Hinweis auf den Ausschluss Israels vom messianischen Heile leicht bedenklich und misstrauisch gestimmt werden. Eben so wie dem Verdachte und Grolle der Judenchristen war der vorliegende Eingang aber auch geeignet, der etwaigen hochmüthigen Selbstüberhebung der Heidenchristen über das von Gott ver-

stossene Judenvolk, vgl. 11, 20. 21., vorzubeugen und entgegen zu treten. Dass wir hier nicht nur den natürlichen Erguss eines tiefen Schmerz- und Trauergefühles haben, sondern dass der Apostel in der That auch den angegebenen Zweck, namentlich in Rücksicht auf die Judenchristen, verfolgt, zeigt die ausdrückliche und angelegentliche Versicherung von der Wahrheit und Wirklichkeit seines Schmerzes v. 1. Die Lebhaftigkeit der unmittelbaren Empfindung und des trauernden Mitgefühls des Apostels erscheint bei solcher Annahme gar nicht geschwächt, und wir haben in solcher Absicht nicht eine Art kluger Berechnung, die ein Produkt irdischer Selbstsucht ist, sondern vielmehr die pädagogische Weisheit heiliger Liebe anzuerkennen.

V. 1. u. 2. Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ] Wahrheit sage ich in Christo. Quoniam ista inter plerosque opinio praesumpta erat, Paulum esse quasi juratum suae gentis hostem, ut domesticis quoque fidei nonnihil suspectus foret, acsi defectionem doceret a Mose: antequam de re proposita disputet, praefatione utitur ad praeparandos sibi lectorum animos: ubi falsa illa mali affectus in Judaeos suspicione se liberat. Calvin. Die meisten älteren und mehrere neuere Ausleger nehmen ἐν Χριστῷ als Schwur- oder Betheuerungsformel. Doch dies wäre πρὸς Χριστοῦ nicht ἐν Χριστῷ. So sagen die Griechen πρὸς θεῶν per deos, (eigentlich vor den Göttern, der Genitiv aber bezeichnet die kausale Beziehung: um — Willen. Die Götter werden als den Schwur anregend oder bekräftigend gedacht. Kühner Ausf. Gramm. d. gr. Spr. Th. II. S. 307.), nicht ἐν θεοῖς. Zwar hat man sich auf das Hebr. נִשְׁבַּע בְּ Genes. 21, 23. 22, 16. Jos. 2, 12. Jes. 62, 8. Am. 8, 14. (wo übrigens die LXX. ὀμνύειν τινά oder κατά τινος, vgl. Hebr. 6, 13. 16. Jak. 5, 12., haben), so wie auf ὀμνύειν ἔν τινι Matth. 5, 34 ff. 23, 16 ff. Apok. 10, 6. vgl. LXX. Jer. 5, 7. Dan. 12, 7. berufen. Doch deshalb weil ὀμνύειν ἔν τινι „bei Jemandem schwören" heisst, ist noch nicht gegen allen Usus ἔν τινι allein als Schwurformel zu betrachten. Auch kömmt ein Schwören bei Christo sonst weder beim Apostel, noch überhaupt im N. T. vor. Das Beschwören eines Anderen im Angesichte Gottes und Christi und der Engel 1 Tim. 5, 21. ist damit nicht zu identificiren. Die grammatisch präcisere Exegese der Neuzeit ist nun auch mit Recht von dieser Auffassung abgegangen. Sie tilgt das Komma, welches Griesbach und Knapp nach λέγω setzen, und fasst ἐν Χριστῷ = „in meiner Verbindung und Gemeinschaft mit Christo" von dem Elemente, in welchem die Seele des Wahrheit redenden Apostels sich bewegte. Vgl. zu 8, 1. Das εἶναι ἐν Χριστῷ postulirt das ἀλήθειαν λέγειν, und darum, weil er ἐν Χριστῷ redet, redet er sicherlich die Wahrheit. Die Umschreibung ὡς Χριστιανός 1 Petr. 4, 16., als homo Christianus, ist demnach zwar nicht falsch, schwächt aber entschieden die Bedeutung des ἐν Χριστῷ ab, welches (nach Beck, Versuch einer pneumatisch hermeneutischen Entwickelung des neunten Kapitels im Briefe an die Römer. Stuttgart 1833. S. 6.) „die ganze Innigkeit der reellsten Gemeinschaft, das Durchdrungensein von dem bezeichneten

Gegenstande“ ausdrückt. Aehnlich ist die Bezeichnung des ἐν κυρίῳ 14, 14. Eph. 4, 17. 1 Thess. 4, 1. vgl. 1 Cor. 11, 11. auch Phil. 1, 8. 2, 1. Unserer Formel verwandt ist das ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί 2 Cor. 11, 10. und das ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν 2 Cor. 2, 17. 12, 19. οὐ ψεύδομαι] Vgl. ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι 1 Tim. 2, 7. Die hinzugefügte Negation der Antithese dient zur Verstärkung der ursprünglichen These. συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου] Zu συμμαρτυρεῖν vgl. zu 2, 15. 8, 16. Das σύν in συμμαρτυρεῖν hebt nicht etwa nur das mit der Sache selbst Uebereinstimmende des Zeugnisses äusserlich hervor, wie unser be- (bei) zeugen; denn bezeugen ist eben μαρτυρεῖν nicht συμμαρτυρεῖν. Eben so wenig kann man sich auf σύνοιδά μοι conscius mihi sum berufen, denn dass das σύν (σύνοιδά μοι = οἶδα σύν μοι) hier nicht seine Bedeutung verloren habe, geht schon daraus hervor, dass man diese Redensart nicht etwa mit οἶδά μοι vertauschen könnte. Es wird also bei συμμαρτυρεῖν τινι so lange an der Bedeutung „mit Jemandem zusammen Zeugniss ablegen“, festzuhalten sein, als der Sinn der Stelle nicht ausdrücklich das Gegentheil verlangt. Dies ist aber hier keineswegs der Fall. συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ist zu erklären: „da mit mir mein Gewissen Zeugniss giebt“. Zu der Versicherung nämlich, dass er Wahrheit rede in Christo und nicht lüge, tritt bestätigend das Zeugniss seines Gewissens hinzu. Meint man, nicht mit ihm habe das Gewissen Zeugniss gegeben, sondern ihm selbst habe es zu der Zuversicht, dass er ohne Selbsttäuschung die Wahrheit rede, verholfen: so ist zu erwidern, dass er für sich selbst solcher Versiegelung gar nicht bedurfte, und doch jedenfalls das Vorhandensein derselben nur um der Anderen willen ausspricht. Eher liesse sich einwenden, dass diejenigen, welche seiner Versicherung, dass er in Christo die Wahrheit rede und nicht lüge, keinen Glauben schenkten, doch auch dem Zeugnisse seines Gewissens nicht trauen würden. Indess der Apostel stellt sich ja nicht gradezu Feinden, sondern nur Misstrauischen gegenüber. Konnten diese bei seiner Versicherung, dass er Wahrheit rede in Christo, und nicht lüge, noch einen Zweifel hegen, ob nicht etwa Selbsttäuschung dabei mit unterlaufe: so mussten sie sich dabei beruhigen, wenn er hinzufügte, dass sein Gewissenszeugniss im heiligen Geiste, welches seiner Versicherung zustimme, solcher Voraussetzung zuwider laufe. Wollten sie da noch zweifeln, so hätten sie ihn gradezu für einen leichtfertigen, gewissenlosen und lügnerischen Menschen halten müssen. Die Parenthesirung von συμμαρτ. μοι τ. συνειδ. μου ist verwerflich, weil ἐν πνεύματι ἁγίῳ] nicht mit οὐ ψεύδομαι zu verbinden ist, weder im Sinne von instructus quippe spiritu sancto oder ὡς ἐν πνεύματι ἁγίῳ ὤν, was wenigstens nicht nahe liegend ist, noch viel weniger als Schwurformel: beim heiligen Geiste! was gradezu unmöglich ist. Für die erstere Auffassung liesse sich zwar die Conformität von οὐ ψεύδομαι ἐν πνεύματι ἁγίῳ mit ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ anführen. Doch scheint uns sowohl die Antithese kräftiger, wenn das einfache οὐ ψεύδομαι dem ἀλήθειαν λέγω ἐν Χρ. gegenübertritt, als auch die dazwischen geschobene Be-

rufung auf das Gewissenszeugniss wenig bedeuten will, wenn gleich darauf die Besiegelung des πνεῦμα ἅγιον nachfolgt. Es ist deshalb vorzuziehen συμμαρτ. μ. τ. συνειδ. ἐν πν. ἁγίῳ zu verbinden, und es als Zusatz zu dem ganzen voraufgehenden Satze ἀλήθ. λέγ. ἐν Χρ., οὐ ψεύδομαι, nicht blos zu οὐ ψεύδομαι zu fassen. Man könnte dann ἐν πνεύματι ἁγίῳ enge mit τῆς συνειδήσεώς μου verknüpfen, doch wäre dann die Wiederholung des Artikels τῆς vor ἐν πν. ἁγ. erforderlich gewesen. Es bleibt deshalb nur die Verbindung mit dem Participium συμμαρτυρούσης übrig. Wie das Wahrheitsreden in Christo, so vollzieht das Gewissenszeugniss sich im heiligen Geiste. Vgl. das ἐν πνεύματι καλεῖν, εἰπεῖν, ἔρχεσθαι, λαλεῖν, Matth. 22, 43. Mark. 12, 36. Luk. 2, 27. 1 Cor. 12, 3. Allerdings aber vollzieht sich das Gewissenszeugniss im heil. Geiste, weil das Gewissen selber im heil. Geiste, und so durch das φῶς und ἔλεγχος des h. G. vor Selbstbetrug bewahrt ist. Denn das πνεῦμα ἅγιον ist ein πνεῦμα ἀληθείας Joh. 14, 17., und von seinem χρίσμα gilt καὶ ἀληθές ἐστι καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος. 1 Joh. 2, 27. Criterium veri, in conscientia et corde: quam illuminat et confirmat testimonium internum Spiritus sancti. Bengel. καὶ παράγει τρεῖς μάρτυρας, τὸν Χριστόν, τὴν ἑαυτοῦ συνείδησιν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Theophylact. ὅτι] dass, nicht: denn oder weil. Es ist Objektiv- nicht Causalsatz, und nach ἁγίῳ ist Komma, nicht Kolon zu setzen. Vgl. 2 Cor. 11, 10. auch Röm. 1, 9. Phil. 1, 8. 2 Cor. 1, 23. und Gal. 1, 20. λύπη] In spiritualibus tristitia et (cap. 8. fin.) laetitia in summo gradu possunt esse simul. Bengel. Longe ergo falluntur, qui ἀπάθειαν καὶ ἀναλγησίαν in hominibus piis requirunt, ne Dei ordinationi repugnent. Calvin. Dazu aber, dass Paulus den Grund seines Schmerzes, nämlich den Abfall und die Verwerfung seines Volkes, in zarter Schonung verschweigt, bemerkt Calvin: defectivae orationes ut plurimum sunt patheticae. — V. 3. Sein Schmerz ist gross, denn seine Liebe ist grenzenlos. Die Grösse seines Schmerzes wird dadurch begründet (γάρ), dass er sich bereit erklärt, an seiner Brüder Statt dem Unheile preisgegeben zu werden. ηὐχόμην] Luther: Ich habe gewünscht. Vulg.: Optabam d. i. optabam aliquando, von einem in der Vergangenheit, nämlich während seines Pharisäerthumes, in ihm aufgestiegenen Wunsche. Doch abgesehen von dem weder an sich, noch in den Zusammenhang passenden Sinn, der so entsteht, hätte dies auch ηὐξάμην ποτέ heissen müssen. Es ist aber ηὐχόμην auch nicht identisch mit ηὐχόμην ἄν d. i. ich würde wünschen, wenn der Wunsch möglich wäre; da er aber nicht möglich ist, so wünsche ich nicht. Hermann de particula ἄν Opusc. IV. lib. I. c. 12. p. 66. Sondern es ist = ich wünschte, näml. wenn es ginge, und wünsche also unter dieser Voraussetzung wirklich. Der Wunsch wird also als fortdauernd gedacht (nicht ηὐξάμην ποτέ), dass er an sich unerfüllbar ist, darauf wird nicht reflektirt (nicht ηὐχόμην ἄν), sondern die Erfüllbarkeit oder Unerfüllbarkeit desselben bleibt dahingestellt. Das Imperfektum als unvollendete Zeit bezeichnet das Prädikat als ein solches, welches nicht zur Vollendung gelangt (sine effectu), aber

unter gewissen Bedingungen zur Vollendung gelangen würde. Kühner Gramm. II. §. 438. 3. S. 68. So Gal. 4, 20.: ἤθελον παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς ich wollte, näml. wenn es ginge, wenn es erlaubt wäre. AG. 25, 22.: ἐβουλόμην καὶ αὐτὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀκοῦσαι ich wünschte auch (näml. wenn es dir so beliebte) den Menschen zu hören. Winer III. K. 4. §. 42. 2. S. 327. Viel schwächer wäre εὐχοίμην ἄν wohl möchte ich wünschen, stärker hingegen εὔχομαι ich wünsche, wo die Wirklichkeit des Wunsches gar nicht mehr erst unter die Bedingung der Möglichkeit seiner Realisation gestellt wird. αὐτὸς ἐγώ] Ueberwiegende handschriftliche Beglaubigung spricht für die Wortstellung ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγώ, welche von Griesbach empfohlen, von Lachmann und Tischendorf anstatt der rec. αὐτὸς ἐγὼ ἀνάθεμα εἶναι aufgenommen worden ist. In der That ist die Nachstellung der Worte, da sie zu ἀνάθεμα εἶναι nicht zu ηὐχόμην gehören, jedenfalls die natürlichere und unzweideutigere, und die erforderliche Emphase kann eben so gut bei der Nach- als bei der Voraufstellung statt finden. Die Verkennung dieser Möglichkeit scheint die Voraufstellung der Worte in Cod. C. und den meisten Minuskeln veranlasst zu haben. Ueber die Bedeutung von αὐτὸς ἐγώ vgl. zu 7, 25. Es ist hier in der Zusammenstellung mit ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου die Bedeutung ich selbst im Gegensatze zu den Brüdern, die wirklich ἀνάθεμα ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ waren, als die näher liegende zu bezeichnen. Dieselbe wird auch durch die Wortstellung hinter ἀνάθεμα εἶναι unterstützt; und vielleicht auch, dass diejenigen Abschreiber, welche αὐτὸς ἐγώ hinter ηὐχόμην γάρ stellten, es in der Bedeutung eben ich, der ich jetzt die Trauer meines Herzens kund gegeben habe, nahmen, und mit ηὐχόμην verbanden. Die Auffassung ich selbst, kein Anderer, ist fern liegend. Denn es wäre ein unapostolischer Wunsch und Gedanke, dass ein Anderer ἀνάθεμα werden sollte. ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ] ἀνάθεμα ist die hellenistische Form, die attische ist ἀνάθημα. So schon Moeris: ἀνάθημα ἀττικῶς, ἀνάθεμα ἑλληνικῶς. Vgl. Lobeck ad Phrynich. p. 249. u. 445. Doch unterscheidet der Neutestml. Sprachgebrauch die Bedeutung beider Wörter. ἀνάθημα ist ihm dem Gebrauche der Profanscribenten entsprechend = Weihgeschenk vgl. Luk. 21, 5.: περὶ τοῦ ἱεροῦ ὅτι ... ἀναθήμασι κεκόσμηται. (Hesych. ἀνάθημα, κόσμημα.) Vgl. 2 Makk. 9, 16.: ἅγιον νεὼν καλλίστοις ἀναθήμασι κοσμήσειν. Judith 16, 19. ἀνάθεμα hingegen entspricht im N. T. der Bedeutung, welche die LXX. (vgl. Schleusner Lexicon s. v.) dem Worte geben. Bei den LXX. entspricht ἀνάθεμα dem Hebr. חֵרֶם. Ueber den Begriff des Alttestml. חֵרֶם vgl. Hengstenberg Christologie Th. 3. S. 453 ff. zu Maleachi 3, 24. Die Authentie des Pentateuchs B. 2. S. 493 f. Beck a. a. O. S. 8 ff. Die Grundbedeutung ist die des Heiligen, was durch Vertilgung Gott geweiht wird, zum Unterschiede von קֹדֶשׁ dem Heiligen überhaupt. Vgl. Levit. 27, 28. 29. Jos. 6, 21. 7, 1. 12. Jes. 34, 5. Mich. 4, 13. ἀνάθημα also, wie ἀνάθεμα, ist Gottgeweihtes,

ersteres aber ist der göttlichen erhaltenden Liebe, letzteres der göttlichen vertilgenden Strafgerechtigkeit geweiht, ersteres seinem Wohlgefallen empfohlen, letzteres seinem Zorne überliefert.*) Richtig wird deshalb ἀνάθεμα erklärt: Weihe ohne Lösung, Bann, Vertilgungsfluch, Fluch, Verwünschung, synonym der κατάρα. Vgl. Matth. 26, 74. AG. 23, 12. 14. 1 Cor. 12, 3. 16, 22. Gal. 1, 8. 9. Dass bei einem aus dem A. T. entlehnten Ausdrucke auch im N. T. die theokratische, nicht die rabbinische Bedeutung herrschen werde, versteht sich für eine gesunde Exegese von vorneherein von selbst. Es ist also bei dem Worte ἀνάθεμα nicht etwa eine Beziehung auf die Excommunication aus der jüdischen Gemeinde zu statuiren, von der in der Mischna öfter die Rede ist. Im A. T. heisst חֵרֶם niemals Excommunication, auch Esra 10, 8. nicht, und es ist sogar zweifelhaft, ob das Wort diese Bedeutung überhaupt schon zur Zeit Christi und der Apostel gehabt habe. Im N. T. finden sich dafür die Bezeichnungen ἀφορίζειν Luk. 6, 22. ἀποσυνάγωγον γίγνεσθαι Joh. 9, 22. 12, 42. ποιεῖν 16, 2. ἐκβάλλειν ἔξω 9, 34. 35., niemals aber ἀνάθεμα, ἀναθεματίζειν. Die Bedeutung „Bann als Ausschliessung aus der Gemeinde" passt an keiner der angeführten Stellen, am wenigsten 1 Cor. 12, 3. 16, 22. Gal. 1, 8. 9., aber auch nicht Matth. 26, 74. AG. 23, 12. 14., weil Niemand eine Excommunication über sich selbst verhängen kann. Uebrigens würde auch diese Excommunication, grade in ihrem höheren Grade, welcher חֵרֶם genannt wurde, wenigstens nach Maimonidis Berichte, gleichfalls von einer Verwünschung begleitet, vgl. Winer Biblisches Realwörterbuch Artik. Bann Nr. 2., so dass also auch hier noch der Zusammenhang mit der Alttestamentl. Grundbedeutung bewahrt blieb. Eben so bildete ja auch in dem späteren ἀνάθεμα der christlichen Kirche die κατάρα das Hauptmoment. Vgl. Suicer thes. eccles. I, 270., und die daselbst angeführte kirchliche Bannformel ἔστωσαν ἀνάθεμα ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. An unserer Stelle entscheidet überdies der Zusatz ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ für die strengere Bedeutung „Vertilgungsfluch". Denn es ist eben so unzulässig, den specifischen Begriff des ἀνάθεμα „Excommunication" dann doch wieder zu dem „der Ausschliessung oder Abtrennung überhaupt" zu erweitern und zu verallgemeinern, so dass ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ = κεχωρισμένον εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ wäre, als etwa gar ὁ Χριστός hier, nach Analogie von 1 Cor. 12, 12., wo diese Bedeutung in ganz anderer Weise vorbereitet und vermittelt ist, für τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ „die christliche Gemeinde" zu nehmen. Man müsste vielmehr eine constructio praegnans statuiren = ἀνάθεμα εἶναι καὶ χωρίζεσθαι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ. Doch würde man so nicht die intendirte Milderung des Sinnes gewinnen, wie denn überhaupt auch schon

*) Zuweilen jedoch wird der rein formellen Unterscheidung des Moeris entsprechend ἀνάθεμα im Sinne von ἀνάθημα gebraucht. So 2 Makk. 2, 13. ἀναθέματα = Tempelgeschenke.

an sich die Ausschliessung aus der Gemeinde, welche ist der Leib Christi, ohne Trennung von Christo selber und damit nach Neutestml. Begriffen ohne göttliche κατάρα und ewige ἀπώλεια gar nicht denkbar ist. Endlich aber kann man auch nicht bei der leiblich äusserlichen Bedeutung des ἀνάθεμα stehen bleiben, und es etwa, nach dem Vorgange von Hieronymus, nur auf einen gewaltsamen Tod beziehen; denn von allem Anderen abgesehen, ein solches ἀνάθεμα könnte nicht ἀπὸ, sondern nur ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ (oder vielmehr ὑπὸ τοῦ θεοῦ) vollzogen werden. ἀπό aber ist im N. T. niemals = ὑπό, s. Fritzsche ad Matth. p. 408. u. Winer III. K. 5. §. 51. S. 444. Verbindet man aber gar ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ mit ηὐχόμην, nach der lateinischen Redensart petere ab aliquo, so hat man nicht nur der Wortstellung, sondern auch dem griechischen Sprachgebrauche Hohn gesprochen. Denn der Grieche sagt wohl εὔχεσθαί τινι AG. 26, 29. und πρός τινα 2 Cor. 13, 7., niemals aber εὔχεσθαι ἀπό τινος. Es muss also dabei bleiben, ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ heisst, wie auch die neuere Exegese wieder allgemein anerkennt, „ein Fluch sein von Christo weg" d. i. „getrennt von Christo dem göttlichen Zorne und somit dem ewigen Verderben preisgegeben sein": so dass also hier einmal abstractum pro concreto (Fluch für verflucht) steht, wodurch der Ausdruck besonders energisch wird, indem die ganze Idee des Fluches an dem Individuum erschöpft erscheint, und dann eine prägnante Structur statt findet, da „Fluch von Christo weg" = „von Christo geschieden dem Fluche preisgegeben" ist. Vgl. καταργεῖσθαι ἀπό 7, 2. Gal. 5, 4. φθείρεσθαι ἀπό 2 Cor. 11, 3. Der theokratische Begriff des חֵרֶם hat sich also im Ntl. ἀνάθεμα vertieft. Denn während dort die Uebergabe an das göttliche Strafgericht den leiblichen Tod zur Folge hat, und die ewige ἀπώλεια nur als dunkeln Hintergrund ahnen lässt, ist letztere hier das in den Vordergrund getretene Begriffsmoment. Darum kann das Alttstml. חֵרֶם, die leibliche Vernichtung, auch Sachen, das Neutstml. ἀνάθεμα, der geistliche Tod, aber nur Personen treffen. Einen ähnlichen Wunsch, wie hier der Apostel, sprach schon Moses, von gleicher Liebe für sein Volk erglüht, 2 Mos. 32, 32. (vgl. 4 Mos. 11, 15.) aus. Die Ausleger vergleichen auch die jüdische Formel לן אנו כפרתך simus nos expiatio tua, und erinnern an die Devotionen des Curtius, des Decius u. dgl. m. Richtig bemerkt aber schon Origenes, der Apostel wolle a Christo anathema fieri pro fratribus suis devotione utique, non praevaricatione, und unterscheidet Thomas Aquin. eine doppelte separatio a Christo, nämlich a mandatis ejus und a fruitione ejus. Die erstere zu wünschen, wäre Frevel, nur die letztere kann gemeint sein. Die Trennung ist freilich abstrakt, aber doch denkbar, wie ja z. B. die Mystik eines Fenelon sich die reine Liebe zu Gott in der That mit der Hölle zusammen denken konnte, und unausführbarer ist diese Scheidung doch nicht, als der hier ausgesprochene Wunsch des Apostels überhaupt. Ward doch auch Christus wirklich κατάρα ὑπὲρ ἡμῶν, obgleich er in sich selbst der Heilige und ἠγαπημένος blieb. Er

war der εἷς ἄνθρωπος, der da starb ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, damit nicht ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται Joh. 11, 50 f. Zu der ungemessenen Tiefe und Fülle apostolischer Liebe, die sich in dem Votum unseres Verses ausspricht, ist die Bemerkung Bengels zu vergleichen: Non capit hoc anima non valde provecta. De mensura amoris in Mose et Paulo non facile est existimare. Eum enim modulus ratiocinationum nostrarum non capit: sicut heroum bellicorum animos non capit parvulus. Und: Certe illud Ego penitus apud illum in pausa erat: tantum alios, honoris divini causa, spectabat. conf. 2 Cor. 12, 15. Ex summa fide (cap. 8.) nunc summum ostendit amorem, ex amore divino accensum. Res non poterat fieri, quam optarat; sed votum erat pium et solidum, quamlibet cum tacita conditione, si fieri posset. Conf. Rom. 8, 38. 39. Exod. 32, 33. ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου] Ueber ὑπέρ s. zu 5, 6. Auch hier involvirt es den Begriff des ἀντί, wiewohl in der dort angegebenen Weise über denselben hinausgreifend. Israel hatte Jesum ἀνάθεμα nennend 1 Cor. 12, 3. sich selbst zum ἀνάθεμα gemacht 1 Cor. 16, 22. Wenn nun Paulus für Israel ἀνάθεμα zu werden wünscht, so wünscht er es allerdings zu ihrem Besten, aber doch offenbar auch an ihrer Statt zu werden. Die ἀποβολή Israels 11, 15., welche v. 2. verschwiegen war, ist hier allerdings ausgedrückt, aber doch nur indirekt und mittelbar, und so, dass die Liebe der Wahrheit ihren Stachel genommen hat. Dass sie seine ἀδελφοί sind, enthält, wie Bengel bemerkt, die causa amoris tanti. Es ist schon der Instinkt der Natur, welcher für die leiblichen Brüder jegliches Opfer der Liebe zu bringen gebietet. τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα] bildet den Gegensatz zu den ἀδελφοῖς ἐν κυρίῳ Phil. 1, 14., den ἁγίοις ἀδελφοῖς 1 Thess. 5, 27. Hebr. 3, 1., den ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ Col. 1, 2. auch 1 Petr. 5, 12. Hingegen Philem. v. 16. findet sich ἀδελφὸς ἀγαπητὸς καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ. Doch enthält der Zusatz nicht eine Herabsetzung, sondern eine noch bestimmtere Bezeichnung des Grundes für sein Liebesvotum. Vgl. Eph. 5, 29.: οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν. Christus factus est pro nobis maledictum, quia eramus cognati. Bengel. Mit Recht weist Tholuck darauf hin, dass die Berufung des Apostels auf die συγγένεια κατὰ σάρκα als Motiv der Anhänglichkeit an seine Volksgemeinschaft für einen Beweis gelten könne, dass auch das N. T., was bestritten worden ist, die Berechtigung der Vaterlandsliebe anerkenne. Weniger dürfte hieher gehören die auch von ihm angeführte Stelle AG. 17, 26., welche eher einen Grund für die Berechtigung des Kosmopolitismus enthält. μου hinter συγγενῶν, welches Fritzsche getilgt hat, ist als kritisch verdächtig zu bezeichnen. κατὰ σάρκα hat sich als geläufige Nebenbestimmung, vgl. 1 Cor. 10, 18. Eph. 2, 11. 6, 5., mit dem Hauptworte τῶν συγγενῶν zu Einem Begriffe verschmolzen, und wird deshalb ohne das gewöhnliche Bindungsmittel des Artikels (nicht τῶν κατὰ σάρκα) demselben angeschlossen. Winer III. K. 1. §. 19. 2. S. 155. — V. 4. Zu dem subjektiv menschlichen Momente der leiblichen Verwandtschaft tritt das objektiv göttliche, welches in den gott-

verliehenen Vorzügen des Volkes besteht. Liebt er sein Volk, weil es sein Volk ist, wie wird er es nicht erst lieben, weil es Gottes Volk ist. Je begründeter aber seine Liebe, desto wahrer sein Schmerz, desto motivirter seine Bereitwilligkeit zu jeglichem Opfer für dieses Volk. *ἐκεῖνα τίθησιν ἅπερ τῆς τοῦ θεοῦ δωρεᾶς ἐστιν ἐνδεικτικὰ μόνον, οὐκ ἐκείνων ἐγκώμια.* Chrysost. *οἵτινες*) quippe qui, vgl. zu 1, 25. 2, 15. Hic jam aperta est causae redditio, cur tantopere ipsum torqueret populi excidium, ut paratus esset suo ipsius interitu illum redimere: nempe quia Israelitae erant. Nam relativum pronomen causalis adverbii loco positum est. Calvin. Lag der Sache nach schon in der *ἀδελφότης*, der *συγγένεια κατὰ σάρκα* ein Motiv für seine Opferbereitwilligkeit, so wird der Grund dafür formell doch erst durch das *οἵτινες* eingeführt; denn die natürliche Liebe bildet doch nur das untergeordnete Moment, aber den zu lieben, der von Gott geliebt ist, ist eines Christen und Apostels Recht und Pflicht. *Ἰσραηλῖται*] Ehrenname vgl. v. 6. 11, 1. 2 Cor. 11, 22. Phil. 3, 5. Sie waren die Nachkommen des, der nicht mehr Jakob, sondern Israel, Gotteskämpfer, heissen sollte 1 Mos. 32, 28., denen schon Jakob selbst den Segen erfleht hatte, dass sie nach seinem und seiner Väter, Abrahams und Isaaks, Namen genannt werden sollten. Vgl. 1 Mos. 48, 16. In dem Namen Israelit lag die ganze Würde des Volkes beschlossen: denn er deutete an, dass die Verheissung und Hoffnung Jakobs zugleich mit seinem Namen auf seine Nachkommen übergegangen sei. Wie durch die Erwähnung der *συγγένεια κατὰ σάρκα* die Vaterlandsliebe, so lässt sich sagen, dass durch die Anführung des *εἶναι Ἰσραηλίτας*, so wie der *πατέρες* v. 5., auch das natürlich-menschliche Gefühl der Achtung und Werthschätzung eines altehrwürdigen Namens und Geschlechtes seine biblische Begründung nachweisen könne. *ὧν*] sc. *ἐστι*, was sich aus dem vorhergehenden *εἰσι* von selbst ergänzt. Das dreimal wiederholte *ὧν* vgl. Phil. 3, 19., und das sechsmal wiederholte *καί* drückt pathetisch die Häufung der Prärogativen des Volkes aus, und verleiht der Rede eine emphatische Lebhaftigkeit. Auf den Namen folgen durch dieses erste *ὧν* eingeführt sechs gottverliehene Privilegien, an die dann endlich mit dem zweiten *ὧν* die *πατέρες*, als der Stamm, und mit dem dritten Christus, als die Krone, sich anschliessen. *ἡ υἱοθεσία*] Vgl. 2 Mos. 4, 22. 23. 5 Mos. 14, 1. 2. 32, 6. Jes. 63, 16. 64, 8. Jerem. 31. 9. 20. Hos. 11, 1. Mal. 1, 6. 2, 10. und Hengstenberg zu Ps. 2, 7. Ueber das Verhältniss der alttheokratischen zur neutestamentlichen *υἱοθεσία* vgl. Delitzsch, die biblisch-prophetische Theologie S. 231—257. Ein specifischer Unterschied findet nicht statt; aber „das A. T. zeigt uns den Menschen in dem Anfange seiner Kindschaft, aber noch unter der knechtenden Vormundschaft des Gesetzes, das N. T. in der Vollendung seiner Kindschaft als einer mündigen.“ In den angeführten Alttstml. Schriftstellen, wie an unserer Stelle, bezieht sich die *υἱοθεσία* auf die objektive Gottesthat, kraft welcher das ganze Volk Israel zur Kindschaft angenommen war: diese That sollte sich aber auch schon im A. B. an den einzelnen Individuen durch Glaubensannahme subjektiv

verwirklichen. Dass dies in relativer Weise auch schon geschah, ist gewiss. Dennoch wird die Vaterschaft Gottes und die Kindschaft Israels im A. T. nur auf die objektive Seite des Verhältnisses bezogen, während, was die subjektive Seite betrifft, eben wegen der noch vorherrschenden, knechtenden Pädagogie des Gesetzes der einzelne Gläubige, wie dies besonders die Psalmen, in denen das innerste Herz der subjektiven Glaubensstellung der alttestamentlichen Gotteskinder sich uns aufschliesst, kund thun, Gott nicht seinen Vater, und sich nicht sein Kind, sondern Jehova seinen Herrn und sich seiner Magd Sohn nennt. Dennoch fehlt es auch in dieser Beziehung nicht an Ausnahmen, vgl. Ps. 73, 15. 1 Mos. 6. 2. und besonders Weish. Sal. 2, 13. 16. 18. 5, 5. 11, 11. 12, 7. 19. 20. 21. 14, 3. 16, 10. 26. 18, 4. 13., in welchen Stellen zum Theil fast schon der neutestamentliche Gebrauch von *πατήρ* in Beziehung auf Gott und *υἱὸς θεοῦ* in Beziehung auf den Gläubigen erscheint. *καὶ ἡ δόξα*] Einige Ausleger fassen *δόξα* im allgemeinen Sinne und interpretiren es entweder von der Herrlichkeit, welche die *υἱοθεσία* hatte, von der *δόξα τῆς υἱοθεσίας*, was schon deshalb nicht angeht, weil *καί* dann explicativ sein müsste, während es sonst an unserer Stelle immer ein ganz neues und selbstständiges Moment einführt*), oder „von der Herrlichkeit des jüdischen Volkes überhaupt", d. i. „von der ganzen Würde und der ganzen herrlichen Aeusserlichkeit Israels, wie sie in den erhabenen, thatsächlichen Gottesoffenbarungen an und unter ihm sich kund gegeben hat." Wollte man indess auf den nahe liegenden Einwurf, dass der Apostel sonst lauter specielle Prärogativen aufführe, erwidern, er könne sehr wohl mit *υἱοθεσία* und *δόξα* zunächst die allgemeineren Vorzüge voraufgestellt haben: so ist doch gewiss, dass, wie *υἱοθεσία* und alle übrigen hier aufgeführten Ausdrücke, so auch *δόξα* einen geläufigen, aus dem A. T. bekannten, d. i. also doch einen specifisch theokratischen Begriff bezeichnen werde. Jedenfalls wird in dem Falle ein solcher hier zu statuiren sein, wenn er überhaupt mit dem Worte *δόξα* verbunden im A. T. nachweisbar vorhanden ist. Nun dient aber כָּבוֹד im A. T. nicht zur Bezeichnung der Herrlichkeit Israels, sondern zur Bezeichnung der Herrlichkeit Jehovas. Wenn also schlechthin gesagt wird, Israel habe die כָּבוֹד besessen, so wird man nur an die כְּבוֹד יְהוָה zu denken veranlasst sein. Diese besass Israel im eigentlichen Sinne des Wortes, sie hatte sich nicht etwa nur in herrlichen Thaten unter ihm kund gethan. Sie erschien dem Moses, Jesaias und Ezechiel, wandelte vor Israel her als Wolken- und Feuersäule in der Wüste, offenbarte sich auf Sinai, zeigte sich als Wolke in der Stiftshütte und im Tempel, und thronte nach der rabbinischen, an Levit. 16, 2. an-

---

*) Deshalb kann auch *ἡ δόξα* nicht erklärt werden: „ipsa felicitas iis, qui sunt *υἱοὶ θεοῦ*, olim in regno Christi parata", wozu noch kömmt, dass hier nirgends von einer erst zukünftigen Prärogative des Volkes Israel die Rede ist.

knüpfenden, nicht mit hinlänglichen Gründen bestrittenen*) Tradition als Lichtwolke beständig über der Bundeslade im Allerheiligsten des salomonischen Tempels. Vgl. Exod. 24, 16. 17. 33, 18. 22. 40, 34—36. Levit. 9, 23. 24. 1 Kön. 8, 10. 11. 2 Chron. 5, 13. 14. 7, 1. Jes. 6, 3. Ezech. 1, 28. 3, 12. 23. 8, 4. 9, 3. 10, 4. 18. 19. 11, 22. 43, 4. Jes. Sir. 49, 8. 2 Makk. 2, 8., auch Matth. 17, 5. Luk. 2, 9. 2 Petr. 1, 17. Apok. 15, 8. Es ist die symbolisch sichtbare Gnadengegenwart des Herrn unter Israel, von den späteren Juden שְׁכִינָה von שׁכן „sich niederlassen, wohnen" genannt, nach Deuter. 12, 11. 14, 23. 16, 6. 11. 26, 2. Ps. 78, 60., nach welchen Stellen Jehova seinen Namen wohnen liess, also selber seinen Wohnsitz aufgeschlagen hatte in der Hütte des Stifts. Also שְׁכִינָא oder auch שְׁכִינְתָּא (Buxt. Lex. talm. p. 2394.) = vicinitas sc. Dei. Von ihr ist auch 1 Sam. 4, 22. (LXX.: *ἀπῴκισται δόξα Ἰσραὴλ ἐν τῷ ληφθῆναι τὴν κιβωτὸν κυρίου.*) die Rede, wo nicht die Bundeslade selbst, wie auch an unserer Stelle fälschlich einige Ausleger *δόξα* von der Bundeslade verstanden haben, sondern die auf ihr thronende Schechinah oder doch jedenfalls die Bundeslade nur um der Schechinah willen כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל genannt wird. Wir sehen aus dieser Stelle, dass die *δόξα* Israels selbst nur in der unter ihm wohnenden *δόξα κυρίου* bestand, wie denn auch Ps. 106, 20. der Gott Israels selbst *ἡ δόξα αὐτῶν* genannt wird, und Paulus hat wohl speciell auf 1 Sam. 4, 22. zurückgeblickt, wenn auch er hier von der *δόξα* Israels redet. Eine Bestätigung dieser Auffassung von *ἡ δόξα* bietet auch Hebr. 9, 5. vgl. Tholuck und Bleek z. St., welche Stelle eben so sehr für die rabbinische Tradition von der Schechinah, als dafür spricht, dass, wenn von der *δόξα* Israels schlechthin die Rede

---

*) Bähr Symbolik des Mosaischen Cultus B. 1. S. 395 f. behauptet, Levit. 16, 2. verglichen mit 16, 13. spreche eher gegen als für die rabbinische Auffassung. Indess wenn es in der ersten Stelle heisst, der Hohepriester solle nicht zu jeder Zeit, sondern nur einmal im Jahre, nämlich am grossen Versöhnungstage ins Allerheiligste vor die Caporeth treten, „auf dass er nicht sterbe, denn in einer Wolke will ich erscheinen über der Caporeth", so ist doch klar, dass das Erscheinen Jehovas in einer Wolke über der Caporeth, wie nach Alttstml. Anschauung immer die erblickte Erscheinung Jehovas, dem Hohenpriester den Tod droht. Diese Wolke kann also nicht „die Wolke des Räucherwerks" sein, von der v. 13. die Rede ist, denn diese Rauchwolke soll er ja erregen, „auf dass er nicht sterbe." Die Wolke v. 2. ist also die Schechinah, welche durch die Wolke des Rauchwerkes v. 13. umhüllt werden soll, damit sie den Hohenpriester nicht tödte. Es ist ein wunderliches quid pro quo, wenn Bähr meint, die Rabbiner selbst geständen die Identität dieser beiden Wolken v. 2. u. 13. zu. Die von ihm angeführte Stelle des Abenesra: sensus est, quod non ingrederetur nisi cum suffitu, quo excitanda erat nubes, ne videret symbolum illud gloriae, ne moreretur, besagt das grade Gegentheil. Denn symbolum illud gloriae ist doch offenbar die Schechinah, welche nach Abenesra durch den nubes suffitus unsichtbar gemacht werden sollte.

ist, nur diese δόξα κυρίου gemeint sein kann. Vgl. überdies Apok. 21, 11. Dies Symbol der Gnadengegenwart des Herrn fehlte allerdings im zweiten Tempel; doch hatte Haggai 2, 7. seine Rückkehr und mit ihr Mal. 3, 1. die Rückkehr des Herrn selbst verheissen, so dass also nur eine zeitweilige Suspension des Besitzes statt fand. Jene Verheissung der letzten Propheten fand aber in Christo ihre Erfüllung, in welchem die göttliche δόξα, wohnend im Tempel der Menschheit, wiederum unter Israel erschienen war Joh. 1, 14. 2, 19. Vgl. Vitringa Obss. sacr. l. 5, c. 14. de columna sive face ignea, u. c. 16. u. 17. de mysterio facis igneae. Es passt nun aber auch die Zusammenstellung der δόξα in dem angegebenen Sinne mit der υἱοθεσία ganz wohl; denn die Kindschaft Israels wurde durch Nichts so sichtbar und sicher bezeugt, als eben durch die unter ihm thronende Gnadengegenwart des Herrn. αἱ διαθῆκαι] die Bünde oder Bündnisse. Der Plural, weil der Bund mit den Patriarchen seit Abraham wiederholt geschlossen ward. Vgl. Sap. Sal. 18, 22.: ὅρκους πατέρων καὶ διαθήκας ὑπομνήσας. 12, 21. Sir. 44, 11.: ἔκγονα αὐτῶν ἐν ταῖς διαθήκαις. 2 Makk. 8, 15.: καὶ εἰ μὴ δι' αὐτούς, ἀλλὰ διὰ τὰς πρὸς τοὺς πατέρας αὐτῶν διαθήκας. Eph. 2, 12. Der Singular ἡ διαθήκη, welche Lesart Lachmann nach an sich nicht ausreichenden Autoritäten recipirt hat, ist also nur Aenderung aus Missverstand. Die Erklärungen der διαθῆκαι von den Gesetzestafeln, oder nach Jerem. 31, 31 ff. Gal. 4, 24. von dem alt- und neutestamentlichen Bunde sind willkührlich. ἡ νομοθεσία] die Gesetzgebung. Richtig bemerkt Origenes, diese sei una et semel habita per Mosen, hingegen die testamenta frequenter statuta sunt. Da Paulus nicht ὁ νόμος, sondern ἡ νομοθεσία sagt, so ist kein Grund vorhanden, etwa mit Vergleichung von 2 Makk. 6, 23., die νομοθεσία von dem Inhalte, dem νόμος selbst zu verstehen. Es ist vielmehr der Akt der Gesetzgebung auf Sinai gemeint, zumal in der Zusammenstellung mit den Akten der Bundschliessung. Allerdings ist die Gesetzgebung besonders deshalb bedeutsam, weil sie eben Gebung des Gesetzes ist, und weil demnach wer jene auch dieses hat; doch hat sie auch als Akt ihre besondere Würde und Auszeichnung AG. 7, 53. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. 12, 18 f., und bekundete von vorneherein eben durch diese Form ihres Auftretens die Herrlichkeit ihres Inhaltes, vgl. auch 2 Cor. 3, 7. ἡ λατρεία] nicht, wie die Vulgata hat, obsequium, sondern der Gottesdienst, d. i. der alttestamentliche Cultus, vornehmlich der Tempel-, Opfer- und Priesterdienst, als vorzüglicher Theil der νομοθεσία AG. 26, 7. Hebr. 8, 4. 5. 9, 1. 6. Dass der Dekalog diese λατρεία nicht speciell anordnete, hindert nicht die Annahme, dass die νομοθεσία den Akt der Gesetzgebung bezeichne: denn einmal enthielt doch das dritte Gebot schon den Keim und Kern der gesammten λατρεία in sich beschlossen, und dann war auch die Anordnung der λατρεία selbst nur als die Entwickelung und Fortsetzung jenes ersten Haupt- und Grundaktes der νομοθεσία auf Sinai zu betrachten. Ueberdies ist nicht einmal eine Nothwendigkeit dafür vorhanden, die λατρεία als integrirenden Bestandtheil der νομοθεσία selbst

zu betrachten, sondern man kann sie eben so gut als neues und selbstständiges Moment der νομοθεσία coordinirt denken. αἱ ἐπαγγελίαι] die Verheissungen, näml. die messianischen. Correspondent hic per chiasmum legislatio et cultus, testamenta et promissiones. Ex testamentis fluunt promissiones: et per legislationem instituitur cultus. Bengel. Nam ubi Deus semel cum veteri populo foedus percussit, novis subinde promissionibus non destitit gratiam suam offerre. unde sequitur, promissiones ad pactum, tanquam ad unicum caput referri. Calvin. Vgl. Eph. 2, 12.: αἱ διαθῆκαι τῆς ἐπαγγελίας — V. 5. οἱ πατέρες] Die Patriarchen, Abraham, Isaak und Jakob, und etwa noch die Söhne des Letzteren. Denn dies sind die πατέρες κατ' ἐξοχήν. Vgl. 2 Mos. 3, 13. 15. 4, 5. u. s. und damit Matth. 22, 32. AG. 3, 13. 5, 30. 7, 2. 8. 11. 14. 15. 32. Röm. 4, 1. 9, 10. Wenn nun auch die Zeitgenossen des Moses, Josua u. s. f. οἱ πατέρες ἡμῶν genannt werden AG. 7, 19. 39. 44. 45. 51. 52. 1 Cor. 10, 1., so sind dies „unsere Vorfahren", nicht οἱ πατέρες des Volkes Israel per excellentiam. Deshalb dürfte auch zur Erläuterung des Ausdruckes an unserer Stelle nicht die Berufung auf den πατέρων ὕμνος Jes. Sir. K. 44—50. statt haben, wo der ganze Chor heiliger und berühmter Vorfahren, Propheten, Priester und Könige von Henoch und Noah an aufgeführt wird. Auch die Hinzurechnung des David zu den πατέρες, etwa nach AG. 2, 29., ist an unserer Stelle nicht hinlänglich motivirt, wie denn auch Röm. 11, 28. die πατέρες, mit denen der Bund geschlossen, die ἀπαρχή und die ῥίζα des Volkes v. 16., offenbar auf die Urväter Abraham, Isaak und Jakob zu beschränken sind. Nam et hoc alicujus est momenti, trahere originem a sanctis et Deo dilectis viris, quum Deus misericordiam piis Patribus promiserit erga filios usque in mille generationes: praesertim vero conceptis verbis, Abrahae, Isaac, Jacob, Gen. 17, 4. Nec refert quod istud, si a timore Dei et vitae sanctimonia separetur, sit per se vanum et inutile. — — Verum quoniam ista cum pietatis studio juncta aliquo honoris gradu dignatur Deus, inter Judaeorum praerogativas merito recensuit. Calvin. In analoger Weise wird auch der Geschlechtsadel überhaupt, nur da, wo er mit dem Adel der Gesinnung geeint ist, Anspruch auf Werthschätzung haben. καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα] Letzte und höchste Prärogative Israels. ἐξ ὧν von welchen her ist, nicht: zu welchen gehört, denn dann würde das einfache ὧν wiederholt worden sein. Ueber κατὰ σάρκα vgl. zu 1, 3.*) Zu dem Acc. adverb. τὸ κατὰ σάρκα vgl. 12, 18. 15, 17. 16, 19. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 283. S. 572. Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. §. 557. Anm. 4. S. 222. Das τὸ κατὰ

*) Als Nachtrag zu 7, 22. S. 270. Anmerk. sei bemerkt: Zum biblischen, näher paulinischen Begriff der σάρξ vgl. auch Ernesti, Die Theorie vom Vorsprunge der Sünde aus der Sinnlichkeit im Lichte des paulinischen Lehrgehaltes betrachtet. Wolfenbüttel 1855. — Zur Auslegung aber von 7, 14 ff. überhaupt vgl. auch Delitzsch, System der biblischen Psychologie. Leipzig 1855. S. 320 ff.

σάρκα „was die Menschennatur anlangt“ beschränkt das εἶναι ἐξ αὐτῶν, und schliesst den Gedanken aus, als ob Christus nur Mensch gewesen wäre. ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας] der da ist Gott über Alles gepriesen in Ewigkeit. ὁ ὢν ist = ὅς ἐστι vgl. Joh. 1, 18. 12, 17. (wo ὁ ὢν = ὃς ἦν), 2 Cor. 11, 31. ἐπὶ πάντων über Alles, nicht: über Alle, denn πάντων ist Neutrum, nicht Maskulinum, weil Christus im Gegensatz zur Gebrechlichkeit der σάρξ als θεὸς παντοκράτωρ bezeichnet werden soll, und demnach die Beschränkung seiner Macht auf alle Personen (oder gar auf alle πατέρες), statt auf alle Dinge als zu eng erscheint. Vgl. Joh. 3, 31. AG. 10, 36. 1 Cor. 15, 28. Hebr. 2, 10. ἐπί cum Genit. πάντων drückt das Regiment über Alles aus, vgl. Eph. 4, 6. Lobeck ad Phrynich. p. 474., woselbst aus den Klassikern die Beispiele ὁ ἐπὶ τῶν ὅπλων, ὁ ἐπὶ τῶν ὑπηρετικῶν, ὁ ἐπὶ τῆς φρουρᾶς, οἱ ἐπὶ τῶν ἔργων angeführt werden. Bei dem artikellosen θεός ist nicht etwa an eine philonische oder origenistische Unterscheidung zwischen θεός und ὁ θεός zu denken, so dass nur letzteres den absoluten Gott, ersteres aber nur einen θεὸς δεύτερος, Gott im relativen, untergeordneten Sinne bedeutet. Der Monotheismus des N. T., der nicht weniger streng, als der des A. T. ist, verbietet schon an sich eine solche Unterscheidung zwischen einem Gotte und einem Untergotte. Der Gott, welcher seine Ehre keinem Anderen giebt, statuirt kein tertium zwischen Gott und Nichtgott, keine Differenz zwischen eigentlichem und uneigentlichem Gotte. Vernunft und Offenbarung stehen hier in schönster Harmonie. Auf dem Standpunkte des emanatistischen Pantheismus eines Philo hat diese Unterscheidung eher einen vernünftigen Sinn. An unserer Stelle ist sie überdies durch den Zusatz ἐπὶ πάντων ausgeschlossen. Denn der, welcher θεὸς ἐπὶ πάντων, oder θεὸς παντοκράτωρ ist, wird doch nicht selbst wieder einem Anderen untergeordnet sein. Der mangelnde Artikel kann Nichts beweisen, denn die Setzung des Artikels war hier unmöglich, weil θεός Prädikat ist, und eben das θεὸν εἶναι von Christo ausgesagt werden sollte, nicht das τὸν θεὸν εἶναι, was irrthümlich gewesen wäre, weil er nicht ὁ θεός d. i. Gott der Vater oder der dreieinige Gott, sondern θεός Gott ist. Allerdings könnte gesagt werden ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός (vgl. Ignatius ad Ephes. c. 18.: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ. ad Smyrn. c. 1.: δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα. ad Rom. c. 6.: ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου.), aber nicht Χριστός ἐστιν ὁ θεός, weil der dessen Gottsein behauptet werden soll, nicht als der schon bekannte Gott bezeichnet werden kann. Dasselbe gilt von Joh. 1, 1.: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Da die Voraufstellung des Prädikats des Nachdrucks halber nothwendig war, so würde die Hinzufügung des Artikels (ὁ θεός) überdies die Rede ganz verwirrt haben, indem bei unmittelbar voraufgegangenem καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν in dem gleich folgenden Satze καὶ ὁ θεὸς ἦν ὁ λόγος es sehr nahe gelegen hätte, ὁ θεὸς als Subjekt und ὁ λόγος als Prädikat zu fassen. Der

Zusatz ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός ist aber deshalb hier ganz an seiner Stelle, weil eben nur dadurch, dass der, welcher von Israel herstammt nach dem Fleische, Gott ist über Alles, der herrliche Vorzug Israels in das hellste Licht tritt. Durch den auch an sich natürlichen doxologischen Zusatz εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας tritt aber der Apostel zugleich der blasphemen Leugnung der Gottheit Christi von Seiten der Juden (vgl. Matth. 12, 24. Joh. 8, 48.) mit anbetendem Ernste entgegen, nach dem Kanon Joh. 5, 23. Die gegebene Erklärung des in Rede stehenden Satzes (ὁ ὢν — αἰῶνας) ist nun aber nicht nur die natürlichste, sondern auch eine unbedingt nothwendige. Denn da das τὸ κατὰ σάρκα offenbar einen Gegensatz postulirt, so ist es das Natürlichste, dass wenn ein solcher, wie hier thatsächlich der Fall ist, in den gleich folgenden Worten (ὁ ὢν κτλ.) sich findet, diese auch als Ausdruck dieses Gegensatzes verstanden werden. Es ist dies aber, wie gesagt, nicht nur natürlich, sondern an unserer Stelle auch nothwendig. Im entgegengesetzten Falle wäre der Gegensatz zu τὸ κατὰ σάρκα verschwiegen, und müsste also im Gedanken ergänzt werden. Vgl. 12, 18. 1 Cor. 1, 26. Col. 3, 22. Das Verschweigen und nur gedankenmässige Suppliren der Antithese kann nun aber da nicht statt finden, wo die These selbst, wie hier, nur um der Antithese willen gesetzt ist. Das τὸ κατὰ σάρκα steht nur um des folgenden ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός willen da. Ohne diesen Gegensatz enthielte es eine hier gewiss nicht beabsichtigte Verkleinerung der Prärogative Israels. Der Apostel würde dann einfach καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστός geschrieben haben. Denn dass der Messias von den Juden herstammt, ist ein höherer Vorzug, als dass er nur nach dem Fleische von ihnen herstammt. Dass aber der nach dem Fleische von ihnen herstammt, welcher Gott ist über Alles, das ist die denkbar höchste Prärogative. Die Einwendungen, welche man gegen die Beziehung unseres Ausspruches auf Christum erhoben hat, sind in der That für den unbefangenen, d. h. für den nur vom Schriftworte befangenen Ausleger durchaus irrelevant, so grosses Gewicht man ihnen auch beizulegen versucht hat. Einmal soll ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός keine logisch strenge Antithese zu τὸ κατὰ σάρκα bilden, weil κατὰ σάρκα stets als Gegensatz ein κατὰ πνεῦμα postulire. Dies wäre aber nur der Fall, wenn hier wie 1, 3. 4. gesagt wäre, was Christus κατὰ σάρκα und was er κατὰ πνεῦμα sei, nämlich υἱὸς Δαυΐδ oder υἱὸς ἀνθρώπου in der einen Beziehung, und υἱὸς θεοῦ oder θεὸς ἐπὶ πάντων in der anderen. Hier aber soll ja nicht ausgedrückt werden, dass der Christus, welcher von den Juden herstamme, seiner niederen Natur nach Mensch, seiner höheren Natur nach Gott sei; sondern, dass der Christus, welcher Gott ist über Alles, von den Juden herstamme, natürlich nur nach der an sich möglichen Beziehung, nämlich nach seiner menschlichen Natur. Die Satzconformation ist also durchaus concinn und untadelig, und das κατὰ πνεῦμα ist nicht nur entbehrlich, sondern es wäre auch störend, wenn es hinzugefügt wäre. Der Haupteinwurf ist aber der von der paulinischen Christologie entlehnte. Es komme beim Apostel sonst niemals eine so starke Aussage von Christo, eben so wenig als eine Lobpreisung auf

ihn vor, nirgends lege er ihm sonst das Prädikat *ϑεός* bei, und hätte er es einmal gethan, so würde er bei seiner Verehrung des göttlichen Herrn ihn oft so genannt haben. Doch zunächst ist gewiss, dass Paulus Christum, wir möchten sagen, fast überall, wo er ihn nennt und etwas von ihm prädicirt, indirekt als Gott bezeichne, und ihn also jedenfalls als Gott gedacht habe, auch wenn er ihn nicht direkt so genannt hätte. Denn der, welchem göttliche Eigenschaften, wie Ewigkeit Col. 1, 15. 17., Allgegenwart Eph. 1, 23. 4, 10. und Gnade Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3. u. s., göttliche Werke, wie Schöpfung und Erhaltung der Welt Col. 1, 16. 17. und Halten des Gerichtes Röm. 14, 10. 2 Cor. 5, 10. 2 Tess. 1, 7—10., und göttliche Verehrung Röm. 10, 13. Phil. 2, 10. 11. zusteht, der wird auch selber Gott sein. Im entgegengesetzten Falle würde den Apostel mit Recht der gegen die Christen gerichtete, jüdische Vorwurf der Creaturvergötterung getroffen haben. Um so schwerer ist es zu begreifen, wie seine Ausleger meinen können, dass er grade im Interesse des Monotheismus es vermieden habe, Christum Gott zu nennen. Hat doch die christliche Kirche grade umgekehrt dem Arianismus und Semiarianismus gegenüber, dessen Anschauungsweise man dem Apostel unterzuschieben sucht, das Interesse des Monotheismus vertreten, weil grade diese Systeme die göttliche Einheit gefährdeten. Die Berufung auf 1 Cor. 8, 6. (zu Eph. 4, 4—6. vgl. Harless) ist eine ganz ungehörige; denn dort wird nur der *εἷς ϑεὸς ὁ πατὴρ* den *πολλοῖς ϑεοῖς* der Heiden, so wie der *εἷς κύριος Ἰησ. Χριστ.* ihren *πολλοῖς κυρίοις* entgegengestellt; dass der Apostel aber deshalb nicht Bedenken tragen werde in einem anderen Zusammenhange auch diesen *εἷς κύριος* als *ϑεός* zu bezeichnen, geht schon daraus hervor, dass er, wie von dem *εἷς ϑεός* das *ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν*, so von dem *εἷς κύριος* das *δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ* aussagt. Auch gelten in der That die Benennungen *υἱός*, *εἰκὼν ϑεοῦ*, *πρωτότοκος* und *κύριος* (bekanntlich die Uebersetzung der LXX. für יְהוָה), welche bei Paulo so häufig Christo beigelegt werden, der Benennung *ϑεός* gleich, und charakterisiren nur zugleich die specifische Eigenthümlichkeit der zweiten Person der Gottheit, so wie die Stellung des Gottmenschen zu der zu seinem Dienste erkauften Gemeinde. Hat also Paulus Christum als *ϑεόν* gedacht, so konnte er ihn auch *ϑεός* nennen, und unsere Stelle ist schon allein dafür entscheidend, dass er es wirklich gethan hat. Hätte er es auch sonst nirgends gethan, so würde dies Nichts dagegen beweisen, denn es giebt eben so gut sachliche, als sprachliche *ἅπαξ λεγόμενα*, und in diesem Falle wäre es im Grunde auch nur ein sprachliches, da die Sache selbst sonst oft genug vorkömmt. Nothwendige Veranlassung Christum *ϑεόν* zu nennen, war eigentlich nur in Stellen, wie die unsrige, vorhanden, wo eben nur in bestimmter, antithetischer Beziehung das *ϑεὸν* und nicht nur *ἄνϑρωπον εἶναι* des Messias hervorgehoben werden sollte. Wir könnten uns also gar nicht einmal darüber verwundern, wenn dieser Ausdruck von Paulo sonst nicht gebraucht wäre; denn die anderen gleichgeltenden Namen waren die bezeichnen-

deren, er bedurfte an sich dieses Wortes nicht, um seiner Verehrung gegen den göttlichen Herrn zu genügen, und er schrieb endlich nicht mit specieller Reflexion auf den Scharfsinn seiner Ausleger des 18ten und 19ten Jahrhunderts, die so haarscharf zwischen Eigenschaften, Werken und Wesen, zwischen *θεός* und *ὁ θεός* zu unterscheiden verstehen, dass der Apostel ihnen gegenüber den locus von der Gottheit Christi in der That in den striktesten athanasianischen und augustinischen Terminis fixirt hätte. Freilich würde er damit nicht mehr erreicht haben, als dass er schon selber dem Gerichte des modernen Zeitbewusstseins über das symbolum Quicunque verfallen wäre. Zum Ueberflusse kommt nun aber die Bezeichnung Christi als *θεός* in der That beim Paulus auch viel häufiger vor, als seine Interpreten Wort haben wollen. Nicht nur sagt er 2 Cor. 5, 19.: *θεος ἦν ἐν Χριστῷ*, Col. 2, 9.: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*, 1 Tim. 3, 16.: *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* (vgl. für die Lesart *θεός* statt *ὅς* die von Tholuck z. u. St. angeführte Schrift von Henderson the great mystery of Godliness incontrovertible. A critical examination of the various readings in 1 Tim. 3, 16. Lond. 1830.) und prädicirt von dem Menschen Jesus Phil. 2, 6. das *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν* und das *εἶναι ἴσα θεῷ*, Ausdrücke und Bezeichnungen, die doch in der That mit dem *ὁ θεὸς ἄνθρωπος ἐγένετο* identisch sind, sondern er nennt ihn auch ausdrücklich *θεός* Eph. 5, 5.: *τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ*, wie die Verbindung durch den einen Artikel beweist, = „der, welcher Christus und Gott ist", vgl. Harless z. St. Tit. 2, 13.: *προςδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wo gleichfalls der eine Artikel (*τοῦ*) die beiden Prädikate *μέγας θεός* und *σωτήρ* verbindet, und auf das eine Subjekt Jesus Christus zu beziehen nöthigt. Auch Winer III. K. 1. §. 18. 5. Anm. S. 148. bestreitet nicht die grammatische, sondern nur die dogmatische Möglichkeit dieser Verbindung, und zugleich nur die grammatische Nothwendigkeit derselben. Dennoch bleibt auch so diese Stelle von Bedeutung. Denn wenn man behauptet, im Falle dass Paulus Christum einmal *θεός* genannt habe, müsse er es öfter gethan haben, so folgt aus dieser Prämisse, dass er, da er es einmal gethan hat, es auch überall da gethan haben werde, wo die grammatische Verbindung diese Beziehung nahe legt, und wo der Gedankenzusammenhang dafür und nicht dawider spricht. In der angeführten Titusstelle muss aber, um es kurz zu bezeichnen, nicht die kirchliche, sondern die entgegengesetzte Auffassung grammatisch gerechtfertigt werden, was noch dazu nur mit zweifelhaften Argumenten geschehen kann; wozu dann kömmt, dass die *ἐπιφάνεια τῆς δόξης* sonst schriftgemäss und speciell paulinisch nicht Gott dem Vater, sondern Christo competirt, vgl. 2 Thess. 2, 8. 1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 1, 10. 4, 1. 8., (eben so die *ἀποκάλυψις* 1 Cor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7. 1 Petr. 1, 7. 4, 13.), und dass das Epitheton *μέγας θεός* auf Gott den Vater bezogen ziemlich seltsam und nichtssagend erscheint. Es bleibt also in der That nur das dogmatische Argument als eine reine petitio principii übrig. So könnte denn nun auch Tit. 1, 3.:

τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ auf Christum zu beziehen sein, wofür noch spräche, dass die Beziehung auf Gott den Vater als auf das unmittelbar vorhergehende Subjekt eher αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν hätte erwarten lassen. Doch wollen wir auf diese Stelle wegen 1 Tim. 1, 1. 2, 3. 4, 10. Tit. 2, 10. 3, 4. kein besonderes Gewicht legen. Zu erwähnen ist endlich noch die von Lachmann recipirte, auch exegetisch empfehlenswerthe Lesart Col. 2, 2.: τοῦ θεοῦ Χριστοῦ, so wie das Verhältniss, in welchem Röm. 14, 10. 11. Χριστός, κύριος und θεός zu einander stehen. Jedenfalls dienen solche, wenn auch zunächst noch zweifelhafte Stellen mit dazu, das an sich schon schwache Argument von dem seltenen Vorkommen des Prädikats θεός noch mehr zu schwächen. Wie dieses Prädikat mit Nothwendigkeit nur auf gegebene Veranlassung, also seiner Natur nach selten vorkommt, so auch die Doxologie Christi. Eine solche Doxologie findet sich bei Paulus noch 2 Tim. 4, 18., wo der κύριος offenbar Christus und nicht Gott ist vgl. 2 Thess. 1, 12. Wie aber die Bezeichnung Christi als θεός bei anderen Aposteln vgl. Joh. 1, 1. 1 Joh. 5, 20. Hebr. 1, 8. 9. auch Luk. 1, 16. 17. Joh. 12, 41., eine Bestätigung des paulinischen Gebrauchs an unserer Stelle enthält, so auch die Doxologie auf Christum vgl. 2 Petr. 3, 18. Apok. 5, 12 f. 1, 6. auch 1 Petr. 4, 11. (Steiger S. 392.) Schon in der jüdischen Theologie übrigens führt der Messias die Namen יְהוָה צְבָאוֹת und הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא. Das spätere Alter der Bücher, in welchen solche Ausdrücke sich finden, thut Nichts zur Sache. Denn solche Bezeichnungen müssen aus der vorchristlichen Tradition stammen, da das nachchristliche Judenthum bei seinem strengen Gegensatze gegen das Christenthum dergleichen gewiss eher zu antiquiren, als zu erfinden geneigt war. — Die von uns gerechtfertigte Auffassung der Worte ὁ ὢν — αἰῶνας ist nun auch als die von Alters her allgemein kirchlich recipirte zu bezeichnen. Ihre exegetische Nothwendigkeit wird noch besonders durch den dogmatischen coup de désespoir einiger Socinianer erwiesen, welche um dem ihnen lästigen, chistologischen Resultate zu entgehen, die ganz gesicherte Lesart ὁ ὢν κτλ. in ὧν ὁ κτλ. „denen der über Alles seiende Gott, gepriesen in Ewigkeit, angehört" zu ändern vorschlugen; ein kritischer Gewaltstreich, zu welchem heut zu Tage auch der voraussetzungsloseste Interpret sich nicht wird verstehen wollen. Darum hat der Rationalismus seit Semler sich nach dem Vorgange von Erasmus durch veränderte Interpunktion zu helfen gesucht, freilich, namentlich bei Rückert und de Wette, nicht ohne Retraktation eigener früherer kirchlicher Auslegung, und nicht ohne Unsicherheit und Schwanken in Beziehung auf die neuerdings von ihnen acceptirte rationalistische Interpretation. Die neuere schriftgläubige Exegese hingegen hat sich wieder entschieden der kirchlichen Auffassung zugewendet. Dabei ist wieder das Faktum sehr bedeutsam, dass der Rationalismus selbst zugesteht, durch keine aus der Stelle selbst entnommene, sprachliche oder logische, sondern nur durch dogmatische, freilich angeblich nur aus dem paulinischen, und nicht aus dem eigenen Lehrsystem ent-

nommene Gründe bestimmt zu sein. Erasmus nun hat eine doppelte Interpunktionsänderung vorgeschlagen, entweder mit cod. 71. nach *πάντων*, oder mit cod. 5. und 47. nach *σάρκα* ein Kolon oder Punkt zu setzen, so dass in beiden Fällen an die Stelle der Doxologie Christi eine Doxologie Gottes des Vaters tritt. Der letzteren Aenderung („der über Alles seiende Gott sei gepriesen in Ewigkeit") wird schon von ihm und auch von seinen Nachfolgern der Vorzug gegeben. Sie ist aber in der That nicht weniger, als ihre mit minderer Zärtlichkeit behandelte Stiefschwester, exegetisch eben so unmöglich, als die von uns vertretene, ältere Fassung exegetisch nothwendig ist. Zunächst nämlich geht bei ihr der, wie wir gesehen haben, erforderliche Gegensatz zu *τὸ κατὰ σάρκα* ganz verloren. Dann aber ist auch eine Doxologie auf Gott den Vater hier vollkommen an unrechter Stelle. Nicht Dank und Preis, sondern Schmerz und Trauer erfüllt ja das Gemüth des Apostels im Hinblick auf die dem Volke Israel von Seiten Gottes ertheilten Wohlthaten. Denn je höher das Volk gestellt war, desto beklagenswerther war sein Fall. Diese Wohlthaten waren vergangene und fruchtlose, ja sie dienten nur dazu, das Volk desto verantwortlicher zu machen, und enthielten also in keiner Weise eine Aufforderung zur Doxologie ihres Verleihers. Dies Israel, welches so reich begabt, so sehr vor allen anderen Völkern ausgezeichnet war, ist abgefallen, hat sein Heil verschmäht, das ist der v. 3—5. durchgehende und zwischen den Zeilen zu lesende Gedanke. Daran schliesst sich dann unmittelbar v. 6. als Gegensatz *οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.* Völlig unpassend und störend würde sich aber zwischen solche These und Antithese eine Doxologie des Gottes Israels dazwischen drängen. Sollte aber die Doxologie sich darauf beziehen, weil, wie Erasmus erklärt, alle Israel verliehene Vorzüge dem Zwecke der Erlösung des menschlichen Geschlechtes gedient hätten: so ist dagegen zu bemerken, dass der Apostel im vorliegenden Gedankenzusammenhange die Prärogative Israels nur deshalb anführt, um des tief gefallenen Volkes ursprüngliche, gottverliehene Herrlichkeit, nicht aber, um als Endzweck derselben das durch sie der Menschheit bereitete Heil zu bezeichnen. Noch weniger aber kann die Doxologie, wie Fritzsche will, hier schon vorgreifend sich auf den 11, 32. enthaltenen, ausgleichenden Schluss der ganzen nachfolgenden Entwickelung beziehen, so dass Gott deshalb gepriesen werde, weil er obgleich gegenwärtig Israel verwerfend, doch durch seine Verwerfung der Heiden Heil und Israels eigene, endliche Zurückführung zu bewerkstelligen beschlossen habe. (*ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* soll dann = qui omnibus praeest hominibus i. e. qui et Judaeis et gentilibus consulit Deus, der über allen Menschen waltende Gott sein!) Wollte man auch annehmen, was doch sehr gezwungen und unnatürlich ist, dass die ganze nachfolgende, sehr ausführliche und complicirte Entwickelung hier schon ihrem Resultate nach dem Geiste des Apostels vorgeschwebt habe, so war es doch mindestens unmöglich, dass irgend ein Leser diese vorgreifende Beziehung verstand. Auch würde sie, selbst wenn sie deutlicher ausgedrückt wäre, doch hier, wo es sich eben erst um

den Abfall Israels handelte, völlig am unrechten Orte gewesen sein. Endlich müsste in der Doxologie nach dem constanten Sprachgebrauche des Hebräischen, der LXX. und Apokryphen, so wie des N. T., vgl. Matth. 21, 9. Luk. 1, 68. 2 Cor. 1, 3. Eph. 1, 3. 1 Petr. 1, 3., das Prädikat εὐλογητός und εὐλογημένος Hebr. בָּרוּךְ und מְבֹרָךְ, wo es wie hier ohne Copula auftritt, voran-statt nachgestellt sein. Wenn Winer Anh. §. 65. 3. Anm. S. 636. meint, nur empirische Ausleger könnten diese Stellung für unabänderliche Regel halten, denn wo das Subjekt die Hauptvorstellung bilde, könne das Prädikat nur nachstehen, so ist dagegen zu bemerken, dass in der Auffassung solcher stehend gewordenen Formeln die Empirie ganz an ihrer Stelle ist, noch dazu, wo für den fixirten Gebrauch sich eine ausreichende ratio angeben lässt. Denn sobald die Doxologie mit Weglassung des verbum substant. in rein exclamatorischer Form auftritt, ist eben der Begriff des Preises so sehr der vorherrschende, dass das denselben ausdrückende Wort nothwendig an die Spitze tritt. Es dürfte das Verfahren wenig rationell zu nennen sein, wenn man gegen den durch so zahlreiche Beispiele (s. dieselben bei Harless zu Ephes. 1, 3.) feststehenden Usus die einzige Ausnahme grade an unserer Stelle finden will, deren Auslegung eben streitig ist. Die einzige scheinbare Ausnahme LXX Ps. 67, (68.) 20.: κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός, εὐλογητὸς κύριος ἡμέραν καθ᾿ ἡμέραν (Hebr. einfach בָּרוּךְ אֲדֹנָי יוֹם יוֹם) bildet vielmehr eine Bestätigung der Regel. Denn hier hat offenbar die verschiedene Wortstellung, so wie das doppelte, eng an einander gerückte εὐλογητός, wobei der schwächeren Form der Lobpreisung die stärkere nachfolgt, so dass ein Preis den andern aufnimmt und überbietet, eine beabsichtigte, malerische Emphase. Sonst würden die Uebersetzer dem Hebr. entsprechend sich an dem einfachen εὐλογητὸς κύριος ἡμέραν καθ᾿ ἡμέραν haben genügen lassen. Dazu kömmt, dass der Apostel, wenn er die Voraufstellung von ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός für nothwendig hielt, ohne von der Regel abzuweichen, mit Hinzufügung der Copula hätte schreiben können: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς ἔστω εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Soll ferner ὁ ὢν — θεός deshalb den Nachdruck haben, weil es den Grund des Preises enthält, so würde dies seine Voraufstellung nicht hinlänglich motiviren. Es hätte dann eben so gut geschrieben werden können: εὐλογ. ὁ θ. ὁ ὢν ἐπ. π. — „gepriesen sei Gott, deshalb weil er u. s. w." Die unbedingte Nothwendigkeit der Voraufstellung könnte in der That nur durch einen bezweckten Gegensatz hinlänglich motivirt werden. Gott müsste dann im Gegensatze zu Christo als ὁ ὢν ἐπὶ πάντων bezeichnet sein, und zugleich ausgedrückt sein, dass nur diesem über Alles oder über Alle seienden Gotte, nicht etwa Christo Lobpreisung gebühre. Wie wenig aber, abgesehen von der mangelnden Adversativpartikel, eine solche absichtliche Herabsetzung Christi grade hier an der Stelle und überhaupt paulinisch und biblisch ist, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Sehr richtig sagt demnach Steiger zu 1 Petr. 1, 3, S. 66 f.: „Diese

Stellung der Doxologie ist ihr, wo sie nicht durch Relativa verändert wird, durchgehends eigen und wesentlich. Man vergleiche:

Hier: *εὐλογ. ὁ Θ. καὶ πατὴρ τ. κ. ἡ. Ἰ. Χοῦ, ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας κτλ.*:

Luk. 1, 68.: *εὐλογ. κύριος ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ.*

2 Cor. 1, 3.: *εὐλογ. ὁ Θ. κ. πατ. τ. κ. ἡμ. Ἰ. Χοῦ, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν κτλ.*

Eph. 1, 3.: *εὐλογ. ὁ Θ. κ. πατ. τ. κ. ἡμ. Ἰ. Χοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς κτλ.*

Auf der andern Seite, sobald die Relation eintritt, vergl. man:

Röm. 1, 25.: *τὸν κτίσαντα, ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.*

2 Cor. 11, 31.: *ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ — ὁ ὢν εὐλογ. εἰς τοὺς αἰῶνας.*

Röm. 9, 5.: *Χριστὸς, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.*

So muss es in die Augen springen, dass nur die grenzenloseste Willkür sich erlauben kann, bei der letzten Stelle eine Ausnahme und aus dem Relativsatze einen absoluten zu machen, gegen den constantesten Sprachgebrauch.“ — Interpungirt man nun aber plene hinter *πάντων* statt hinter *σάρκα*, so gewinnt man allerdings einen wiewohl unzulänglichen Gegensatz zu *τὸ κατὰ σάρκα.* Doch abgesehen von dem wenig passenden und gebräuchlichen *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* statt etwa *ὁ ὢν πάντων κύριος* AG. 10, 36. Röm. 10, 12., bleibt auch so die Doxologie Gottes des Vaters völlig unmotivirt, die Voraufstellung des *θεός* statt des *εὐλογητός* entbehrt selbst der scheinbaren Rechtfertigung durch den bezweckten Nachdruck, oder würde recht eigentlich zur Herabsetzung Christi dienen, und es kömmt noch das abrupte Auftreten der dann übrig bleibenden, auffallend kurzen Doxologie als neuer Anstoss hinzu. Nach allem bisher Entwickelten hat also Tholuck, der übrigens unter den neueren Auslegern unsere Stelle am umsichtigsten behandelt hat, sich offenbar viel zu schonend ausgedrückt, wenn er erklärt, bei dem Resultate beharren zu müssen, dass der in der Kirche herrschend gewordenen Erklärung des Satzes ungleich geringere Bedenken entgegenstehen, als den von ihr abweichenden Auffassungen. Wir finden vielmehr, dass die kirchliche Auffassung Alles für sich und Nichts gegen sich hat, et vice versa.*) Qui hoc membrum abrumpunt

---

*) Meyer meint freilich, Tholuck urtheile weit vorsichtiger, als ich. Dennoch muss ich grade wegen Meyer's Einsprache bei obigem Urtheile mit verstärktem Nachdrucke beharren. Dieser Ausleger hat in der That kein einziges meiner im Texte vorgebrachten Argumente widerlegt. Es ist bei ihm nichts zu finden, als seine semiarianische Apprehension gegen die Coordination des Sohnes mit dem Vater. Seine Behauptung, dass Paulus den Ausdruck *θεός* niemals von Christo gebrauche, und dass wir in den apostolischen Schriften niemals eine Doxologie auf Christum anträfen, welche er allein unserer, wir denken, bündigen Argumentation entgegenzusetzen weiss, kann er noch dazu

a reliquo contextu, sagt Calvin, ut Christi eripiant tam praeclarum Divinitatis testimonium, nimis impudentes in plena luce tenebras obducere conantur. plusquam enim aperta sunt verba: Christus ex Judaeis secundum carnem, qui Deus est in saecula benedictus.

V. 6—13. Wenn nun aber das durch so hohe, gottverliehene Vorzüge ausgezeichnete Volk Israel dennoch vom messianischen Heile ausgeschlossen ist, so scheint es, dass mit dem Volke auch zugleich das göttliche Verheissungswort zu Falle gekommen ist. Doch dem ist nicht also. Denn niemals war die Heilsverheissung an die nur äusserliche Zugehörigkeit zur Volksgemeinschaft, an die bloss leibliche Stammgenossenschaft, oder an irgend welche analoge, rein sarkische Berechtigung geknüpft. Die Geschichte des Volkes Israel von Anfang an legt davon ein vorbildliches Zeugniss ab. Sie zeigt, wie die Ererbung des theokratischen Segens weder an Geburtsrecht, noch an Werkverdienst gebunden, sondern nur durch göttliche Gnadenbestimmung vermittelt war. So entbehrt also das jüdische כָּל יִשְׂרָאֵל יֵשׁ לָהֶם חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא alles Schriftgrundes, und nicht der *λόγος τοῦ θεοῦ*, sondern der fleischliche Universalismus Israels in Beziehung auf sich selbst, der zugleich ein fleischlicher Partikularismus in Beziehung auf die Heidenwelt war, fällt dahin. Judaei putabant, sagt Bengel, si non omnes Judaei salvarentur, verbum Dei excidere. id refutat Paulus, simul innuens, verbo Dei potius praedictam fuisse Judaeorum defectionem.

V. 6. *οὐχ οἷον δὲ ὅτι*] Nicht: es ist aber nicht möglich, dass; denn hiefür ist *οἷόν τε* mit nachfolgendem Infinitiv (*οὐχ οἷόν τε δὲ ἐκπεπτωκέναι*) gebräuchlich, seltener steht in diesem Sinne das einfache *οἷον* und niemals mit nachfolgendem *ὅτι*, vgl. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 479. Anm. 2. a. S. 896. Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. §. 639. S. 337. Auch erhärtet Paulus im Nachfolgenden nicht sowohl die Unmöglichkeit, dass das Wort Gottes zu nichte geworden sei, als vielmehr nur die Nichtwirklichkeit dieser Annahme. Oefter allerdings kömmt *οὐχ οἷον* mit dem Verb. finit. auch in der klassischen Gräcität vor, ist dann aber durch Attraktion aus *οὐ τοιοῦτόν ἐστιν ὅτι* = „die Sache ist nicht so beschaffen dass“ entstanden zu denken, z. B. *οὐχ οἷον ὀργίζομαι* = *οὐ τοιοῦτόν ἐστι ὅτι ὀργίζομαι*. Paulus hat nun aber nicht regelrecht *οὐχ οἷον δὲ ἐκπέπτωκεν*

---

selber nur mit Läugnung der Aechtheit der Pastoralbriefe durchführen. Dieser auch von uns sehr hochgeschätzte Exeget sollte doch endlich selber der kirchlichen Auslegung gegenüber etwas vorsichtiger werden. Wird er doch, auch von seinem rein grammatisch-logischen Standpunkte aus, fortschreitend ihren Vertretern gegenüber zu den entschiedensten Concessionen gezwungen, wie dafür grade die zweite Auflage seines Commentars zum Römerbriefe im Verhältnisse zur ersten Auflage einen sprechenden, mir sehr erfreulichen Beweis liefert. Mit unserer Beziehung der Doxologie unserer Stelle auf Christum, so wie mit unserer Auffassung von Tit. 2, 13. stimmt übrigens auch Hofmann Schriftbeweis I, 127.

geschrieben, sondern noch ein ὅτι eingeschoben. Man kann dies entweder mit Fritzsche als eine constructio πρὸς τὸ σημαινόμενον erklären; weil nämlich οὐχ οἷον δέ dem Sinne nach = sed multum abest, aber weit gefehlt, so folgt ὅτι synonym einem μὴ γένοιτο δὲ ὅτι; oder man nimmt mit Meyer eine Combination zweier Strukturen, nämlich von οὐχ οἷον ἐκπέπτωκεν und οὐχ ὅτι ἐκπέπτωκεν (über οὐχ ὅτι = οὐκ ἐρῶ ὅτι vgl. Phil. 4, 11. Hartung Lehre v. d. Part. Th. II. S. 153 f.) an, welche verschmelzend Paulus οὐχ οἷον ὅτι ἐκπέπτωκεν geschrieben hat, und analysirt dann mit Winer Anh. §. 66. 5. S. 663.: οὐ τοῖον δὲ (λέγω oder ἐστί) οἷον, ὅτι non tale vero (dico), quale (hoc est), excidisse verbum divinum, „nicht derartiges aber sage ich, wie (das ist), dass u. s. w.“ „Luther: aber nicht sage ich solches, dass.“ In dem οὐχ οἷον = die Sache ist gar nicht dem ähnlich, dass“ liegt aber eine nachdrückliche Negation. Es drückt aus, dass die eben ausgesprochene Klage etwas ganz Anderes sei, als eine Compromittirung oder Verdächtigung des göttlichen Verheissungswortes. Quod ita gentis meae exitium deploro, non eo spectat, acsi Dei promissionem, Abrahae olim datam, nunc irritam et abolitam putarem. Calvin. ἐκπέπτωκεν] excidit, irritum cecidit, irritum factum est, ungültig, erfolglos, zu nichte geworden ist. Die Grundbedeutung ist: aus seiner Stellung herausfallen, aus welcher sich der mannigfache Gebrauch des Wortes in allen Neutestml. Stellen erklärt, vgl. Mark. 13, 25. AG. 12, 7. 27, 17. 26. 29. 32. 1 Cor. 13, 8. Gal. 5, 4. Jak. 1, 11. 1 Petr. 1, 24. 2 Petr. 3, 17. Apok. 2, 5. Analog ist πίπτειν Luk. 16, 17. und in der var. lect. zu 1 Cor. 13, 8. Apok. 2, 5., auch LXX. Jos. 23, 14. 2 Kön. 10, 10. (πίπτειν εἰς τὴν γῆν), Hebr. נָפַל und נָפַל אַרְצָה, so wie διαπίπτειν LXX. Jos. 21, 45. Judith 6, 9. ὁ λόγος τοῦ θεοῦ] das Wort Gottes, hier speciell, wie der Context lehrt, das Verheissungswort, denn war ein Theil des Wortes Gottes zu nichte geworden, so war eben in diesem Theile das ganze Wort Gottes vernichtet. ὁ λόγος τοῦ θεοῦ bedeutet also allerdings nur mittelbar, nicht unmittelbar „die Verheissung des messianischen Heiles.“ οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ, οὗτοι Ἰσραήλ] giebt den Grund (γάρ) an, warum das göttliche Wort nicht vereitelt sei. Gälte es allen Israeliten im leiblichen Sinne, so wäre es allerdings zu nichte geworden, da ja der grössere Theil derselben faktisch vom messianischen Heile ausgeschlossen blieb. Es gilt aber eben nur dem Israel im geistlichen Sinne d. h. dem Israel, welches durch Gottes Gnadenwahl, Israel im wahren Sinne zu sein, bestimmt ist. Es sind also hier die ἀληθῶς Ἰσραηλῖται in objektiver Bedeutung gemeint, diejenigen, welchen die Vorrechte des Volkes Gottes nach göttlicher Bestimmung eigentlich zukommen; doch sind diese dann natürlich eo ipso auch immer ἀληθῶς Ἰσραηλῖται in subjektiver Bedeutung Joh. 1, 48. ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖοι Röm. 2, 28. 29. Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα Gal. 4, 29. Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ Gal. 6, 16. Vgl. Gesenius, Der Prophet Jesaias, Th. I. 2te Aufl. S. 165 f. Es kann fraglich

sein, ob in οἱ ἐξ Ἰσραήλ, näml. ὄντες, Ἰσραήλ den Stammvater Jakob, oder das Volk bezeichne? Wir glauben das Letztere, weil es am natürlichsten ist, dass hier zunächst unterschieden wird zwischen dem leiblichen Israel, von dem im Vorhergehenden die Rede war und welches den Rechtsanspruch erhob, und dem gotterwählten Israel, dem allein nach göttlichem Rechte die Heilsverheissung gilt. Erst im Folgenden wird dieser Unterschied als von Anfang an in der patriarchalischen Familiengeschichte des Volkes typisch vorgebildet bezeichnet. Bei den Nachkommen Jakobs lag kein entsprechendes Verhältniss, wie bei den Söhnen Abrahams und Isaaks vor. Allerdings wurden auch Ruben, Simeon und Levi, wenn auch nicht wie Ismael und Esau von der theokratischen Volksgemeinschaft ausgeschlossen, doch dem Juda nachgesetzt, indessen nicht durch göttliche Bestimmung, sondern wegen eigener Schuld. Vgl. 1 Mos. 49, 3—12. Deshalb rekurrirt der Apostel im Folgenden auch nur auf die Geschichte Abrahams und Isaaks. Zu dem Demonstrat. οὗτοι vgl. Gal. 3, 7. — V. 7. οὐδ' ὅτι εἰσὶ σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα] auch nicht, weil sie Abrahams Same sind, sind sie Alle Kinder. Die Rede läuft fort, weshalb vor οὐδ' nicht ein Punkt, sondern ein Colon oder Comma zu setzen ist. Das Subjekt zu εἰσί ist nicht das nachfolgende πάντες = „nicht Alle sind deshalb wahre Kinder Abrahams, weil sie seine leiblichen Abkömmlinge sind", (dies wäre mit veränderter Wortstellung: οὐδὲ πάντες, ὅτι εἰσὶ σπέρμα Ἀβραάμ, τέκνα, ἀλλ' κτλ.), sondern das voraufgehende πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, = „noch auch weil sie (nämlich alle Israeliten) Abrahams Same sind, sind sie Alle Kinder." τέκνα analog dem voraufgehenden Ἰσραήλ = wahre Kinder näml. τοῦ Ἀβραάμ, nicht τοῦ θεοῦ, denn als Gotteskinder werden die Abrahamskinder erst v. 8. direkt bezeichnet. Allerdings aber sind die rechten Abrahamskinder, denen als solchen nach göttlicher Bestimmung die abrahamitische Heilsverheissung eigentlich gilt, an sich auch die ächten Gotteskinder. Der Apostel unterscheidet also hier zwischen σπέρμα Same d. i. blos leiblicher Nachkommenschaft, und τέκνα Kinder, die es nicht nur physisch, sondern auch juridisch, nicht blos durch natürliche Zeugung, sondern auch durch göttliche Festsetzung und Anerkennung sind, und die dann eben als solche auch Theilnehmer an den göttlichen Gnadengaben und am messianischen Heile sind. Im geistlichen Sinne wird hingegen σπέρμα v. 8. gebraucht. Zur Sentenz vgl. auch Matth. 3, 9. Joh. 8, 33. 39. und Justinus Martyr Dial. c. Tryph. c. 44.: καὶ ἐξαπατᾶτε ἑαυτούς, ὑπονοοῦντες διὰ τὸ εἶναι τοῦ Ἀβραὰμ κατὰ σάρκα σπέρμα πάντως κληρονομήσειν τὰ κατηγγελμένα παρὰ τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ Χριστοῦ δοθήσεσθαι ἀγαθά. Nach ἀλλ'] ist nicht nothwendig ὡς γέγραπται zu ergänzen, oder gar mit Griesbach ein Kolon zu setzen, wogegen schon die Elision (ἀλλ' nicht ἀλλά) spricht. Vielmehr geht hier, wie 15, 3. 1 Cor. 1, 31. (woselbst allerdings καθὼς γέγραπται hinzugefügt ist) die Rede unmittelbar in das Citat über, so dass der Apostel statt: „sondern in Isaak sollte ihm, nach dem bekannten Gottesspruche, sein Same genannt werden", gleich mit den Worten des seinen Lesern

geläufigen Gottesspruches selber abkürzend sagt: „sondern in Isaak soll dir dein Same genannt werden.“ Vgl. auch Gal. 3, 11. 12. *ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα*] Die Stelle ist aus Genes. 21, 12. genau nach den LXX. entnommen, welche den Grundtext בְּיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע wörtlich übertragen haben. Der Ausspruch findet sich in der Erzählung von der Austreibung Ismaels, und ist also für den Zweck des Apostels besonders passend, um den Unterschied zwischen dem *σπέρμα* (d. i. Ismael) und dem *τέκνον* (d. i. Isaak) Abrahams darzustellen. „In Isaak wird dir der Same g e n a n n t werden“ d. i. „als solcher gelten und anerkannt werden.“ Nur dieses *σπέρμα* also ist ächtes *σπέρμα*, d. i. dasjenige *σπέρμα*, welches zugleich *τέκνον* ist. Der Ausdruck *σπέρμα* kann nun aber entweder auf die Person des Isaak selber oder auf dessen Nachkommenschaft bezogen werden. Im ersten Falle ist zu erklären: In der Person des Isaak wird dir der Same bestehen, der im eigentlichen Sinne als solcher gilt, d. i. Isaak wird dein eigentlicher Nachkomme sein. Im zweiten Falle: Der in Isaak bestehende Same soll dir der Same sein, der im eigentlichen Sinne als solcher gilt, d. h. die Nachkommen Isaaks werden deine eigentlichen Nachkommen sein. Auch der hebräische Grundtext liesse möglicher Weise beide Erklärungen zu. Es fragt sich, welcher Auffassung Paulus gefolgt ist? Wir glauben der ersteren. Zwar könnte er die Behauptung, dass nicht alle leibliche Nachkommen Abrahams dessen ächte Kinder seien, auch darin allegorisch vorgebildet finden, dass nur die Nachkommen Isaaks des verheissenen Samens, die also als in der Person Isaaks beschlossen gedacht auch selbst eine durch Verheissung geschenkte Nachkommenschaft waren, Abrahams ächter Same sein sollten; indess da doch die Juden, welche er hier bekämpft, sämmtlich faktisch Isaaks Nachkommen waren, so will die Argumentation nicht passend erscheinen, dass diese (leiblichen) Nachkommen Isaaks deshalb nicht Abrahams ächter Same sein sollen, weil nur Isaaks (des Verheissungssohnes) Nachkommen Abrahams ächter Same sind. Dazu kömmt, dass auch die v. 9. angeführte *ἐπαγγελία* sich nur auf die Person Isaaks und nicht auf dessen *σπέρμα* bezieht, wie auch v. 10 ff. die P e r s o n e n des Jakob und Esau, wie hier die des Isaak und Ismael, in ihrer typischen Bedeutung auftreten. Es wird demnach zu erklären sein: Dass nicht alle leibliche Nachkommen Abrahams schon eo ipso dessen ächte Kinder sind, geht daraus hervor, dass nur in der Person des Isaak sein eigentlicher Same bestehen sollte, wodurch eben typisch vorbedeutet ist, dass nur die Söhne der Verheissung Kinder sind. Dem ganz entsprechend sagt der Apostel auch Gal. 4, 28.: *ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐσμέν.* Vgl. C h r y s. z. u. St.: *διὰ γὰρ τοῦτο εἶπεν· ἐν Ἰσ. κλ. σ. σπ., ἵνα μάθῃς, ὅτι οἱ τῷ τρόπῳ τούτῳ γεννώμενοι τῷ κ α τ ὰ τ ὸ ν Ἰ σ α ὰ κ, οὗτοι μάλιστά εἰσι τὸ σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ· πῶς οὖν ὁ Ἰ σ α ὰ κ ἐγεννήθη; οὐ κ α τ ὰ ν ό μ ο ν φ ύ σ ε ω ς, οὐδὲ κατὰ δύναμιν σαρκὸς, ἀλλὰ κ α τ ὰ δ ύ ν α μ ι ν ἐπαγγελίας.* Und selbst wenn im Grundtexte die zweite Bedeutung zu statuiren wäre, könnte Paulus dennoch die

für seinen Zweck angemessenere Form gewählt haben. Denn an sich folgt allerdings, dass wenn nur die leibliche Nachkommenschaft Isaaks der ächte Same ist, dies nur deshalb der Fall ist, weil nur Isaak, der Sohn der Verheissung selber für ächten Samen gilt. κληθήσεται, nominabitur, wird genannt werden, d. i. wird als solcher gelten, dafür anerkannt und so genannt werden, vgl. LXX. Jes. 49, 6. 56, 7. Mark. 11, 17. Matth. 5, 19. σοι, als dir, dem Vater, angehörig. — V. 8. τοῦτ᾽ ἔστιν] Haec vox est explicantis ὑπόνοιαν latentem, quod דרש dicitur Hebraeis. Grotius. Das ist = das bedeutet, ohne dass deshalb ἐστίν an sich = „bedeutet" wäre, sondern beide Ausdrücke können nur mit einander vertauscht werden, weil im Sinne Pauli die von ihm dem Schriftworte gegebene Deutung wirklich der tiefere Untersinn desselben ist. Vgl. Gal. 4, 23. 24., wo die Ausdeutung derselben geschichtlichen Thatsache durch die Worte ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα eingeführt wird. οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκός] nicht die Kinder des Fleisches. σαρκός ist genit. caus. Ismael repräsentirt die in natürlicher Weise erzeugten Kinder, den Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα, welcher sich nur der leiblichen Abstammung von Abraham rühmen konnte. ταῦτα] diese, vgl. v. 6. 7, 10. τέκνα τοῦ θεοῦ] sind Kinder Gottes. Die vorhin τέκνα Ἀβραάμ genannt waren, werden hier als τέκνα τοῦ θεοῦ bezeichnet. Denn da Abraham Glaubensvater ist Kap. 4., so sind seine Kinder Gotteskinder 8, 14—16. Isaak selbst tritt hier nicht sowohl als Gotteskind, als vielmehr nur als Repräsentant der Gotteskinder auf. Zwar zweifelte der Apostel nicht an seiner Gotteskindschaft, doch dachte er dieselbe nicht sowohl dadurch vermittelt, dass seine leibliche Geburt κατ᾽ ἐπαγγελίαν statt fand, als vielmehr dadurch, dass er durch diese Form der Geburt als der zukünftige Träger der abrahamitischen Verheissungen bezeichnet war, und dass Gott den mit Abraham geschlossenen Bund auch mit ihm erneuerte, vgl. 1 Mos. 26, 1—6. Insofern er, was hier hervorgehoben wird, leiblich κατ᾽ ἐπαγγελίαν geboren war, ist er nur ein Typus derer, welche geistlich durch ἐπαγγελία erzeugt sind, d. i. der ächten Gotteskinder. ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας] sondern die Kinder der Verheissung. τῆς ἐπαγγελίας ist entsprechend dem τῆς σαρκός genit. causae. Vgl. Gal. 4, 23.: ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας διὰ τῆς ἐπαγγελίας (sc. γεγέννηται). Richtig Chrysostomus: οὐ γὰρ ἡ δύναμις τῆς νηδύος, ἀλλὰ ἡ τῆς ἐπαγγελίας ἰσχὺς ἐτέκετο παιδίον. Wie Isaak nicht durch Abrahams natürliche Zeugungskraft 4, 19 ff., sondern durch die Kraft göttlicher Verheissung geboren war, so sind dem entsprechend im Antitypus die τέκνα τῆς ἐπαγγελίας diejenigen, welche durch die göttliche ἐπαγγελία objektiv zu Kindern bestimmt, und damit zugleich ins geistliche Leben geboren sind. Denn die Epangelie, welche die Kindschaft und das Erbe erbietet, hat eine glaubenzeugende, zum Geiste der subjektiven Gotteskindschaft erweckende und in dieselbe versetzende Kraft. Das τέκνον τῆς ἐπαγγελίας ist also zugleich ein κατὰ πνεῦμα γεννηθέν Gal. 4, 29. In unserer Stelle herrscht dem Gedankenzusammenhange gemäss der objektive, hingegen in der Galaterstelle (vgl. Gal.

4, 21—31. namentlich auch v. 28.) der subjektive Begriff der Gotteskindschaft vor. Die τέκνα τῆς ἐπαγγελίας sind demnach nicht die (dem Abraham) verheissenen Kinder, noch auch die Kinder, denen eine Verheissung gegeben ist, sondern die Kinder, welche durch Verheissung (Kinder) geworden sind. λογίζεται] werden gerechnet, näml. von Gott, vgl. 4, 3. 5. Sie sind nicht von Natur Kinder, sondern sie werden dafür gerechnet, weil die Verheissung an sie ergangen ist, welche sie als solche bezeichnet. Sie sind θέσει οὐ φύσει τέκνα. εἰς σπέρμα) als Same d. i. als ächter Same im geistlichen Sinne des Wortes. Paulus sagt hier σπέρμα, nicht τέκνα, in Rückbeziehnng auf denselben Ausdruck in der in unserem Verse ausgedeuteten Bibelstelle ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα v. 8. Die hier gegebene, eben so geistvolle, als geistliche Deutung des mosaischen γράμμα hat aber Anspruch auf objektive Wahrheit, weil in der That auch das alttestamentliche Geschichtswort Geist und Leben ist, und in Christo sein τέλος hat. Zugleich hätte sie auch für die Gegner Beweiskraft, weil diese das Recht der midraschistischen anwendenden Erklärung durch eigene Uebung derselben zugestanden, und so mit ihren eigenen Waffen geschlagen wurden. — V. 9. Die v. 7. angeführte Schriftstelle hat nur besagt, dass Isaak als der rechte Same gelten solle; die Berechtigung, dieselbe auf die Kinder der Verheissung zu beziehen, war darin begründet, dass Isaak eben selbst ein Kind der Verheissung war. Dies belegt der Apostel in unserem Verse nun noch ausdrücklich durch eine Schriftstelle. ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος] denn der Verheissung angehörig ist dieses Wort d. i. denn ein Verheissungswort ist dieses Wort. Es ist also nicht erforderlich, zu ἐπαγγελίας ein aus ὁ λόγος heraufgenommenes λόγος zu ergänzen, eben so wenig, wie 1 Cor. 14, 33.: οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς, ἀλλ' εἰρήνης zu den Genitiven ausdrücklich ein θεός hinzuzudenken ist. Es ist aber nicht etwa zu übersetzen: denn das Wort der Verheissung war dies. Denn einmal müsste das heissen: ὁ γὰρ τῆς ἐπαγγελίας λόγος οὗτος ἦν, und dann kömmt es hier nicht sowohl darauf an, den Inhalt des Verheissungswortes anzugeben, als vielmehr auszusprechen, dass das in Rede stehende Wort ein Verheissungswort war. Daher auch die nachdrückliche Voraufstellung von ἐπαγγελίας. Der angeführte λόγος ist aber aus Genes. 18, 10. (vgl. 17, 19. 21.) in einer von den LXX. abweichenden, seinem Zwecke entsprechenden d. i. verkürzten Form entnommen, welche aus einer Combination von LXX. Genes. 18, 10. und 18, 14. entstanden ist. Denn die erste Stelle lautet: ἐπαναστρέφων ἥξω πρὸς σὲ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς ὥρας, καὶ ἕξει υἱὸν Σάῤῥα ἡ γυνή σου, die zweite: εἰς τὸν καιρὸν τοῦτον ἀναστρέψω πρὸς σὲ εἰς ὥρας, καὶ ἔσται τῇ Σάῤῥᾳ υἱός. κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον] Hebr. כָּעֵת חַיָּה entweder = „um die lebende d. i. um die gegenwärtige Zeit“, wenn dieselbe nämlich wieder eintritt, oder = ubi tempus (fuerit) reviviscens d. i. anno proximo, so dass חַיָּה in der Bedeutung „wieder aufleben“ vgl. Gesenius

s. v. genommen wird. Der Sinn kömmt übrigens bei beiden Auflösungen auf dasselbe hinaus. Die Ausleger vergleichen Homer Odyss. 11, 248 f.: περιπλομένου δ' ἐνιαυτοῦ τέξεις ἀγλαὰ τέκνα. — V. 10—13. Dass Gott seine Erwählung nicht an fleischliche Vorrechte binde, tritt noch klarer an dem Beispiele der Söhne Isaaks hervor, als an denen des Abraham. Denn bei der Gegenüberstellung des Isaak und Ismael konnte erwidert werden, dieser sei von der Magd, dem Kebsweibe Hagar, jener hingegen von der Freien, der rechtmässigen Gattin Sarah geboren worden, und grade dieses immer doch nur äusserliche, sarkische Verhältniss habe Gott in seiner Wahl bestimmt. Anders aber verhielt es sich bei den Söhnen Isaaks, dem Jakob und Esau. Diese waren Zwillinge, in legitimer Ehe erzeugt, von derselben Mutter geboren, ja Esau war sogar der Aeltere, und dennoch sagte Gott dem Jakob das Recht der Erstgeburt und des Erbes zu, das er dem Esau versagte. Und zwar geschah dies schon vor der Geburt, ehe noch die Knaben etwas Gutes oder Böses gethan hatten, so dass also zugleich der etwaige Einwand der Gegner abgeschnitten und zurückgewiesen ist, dass Ismael um seiner bösen Werke willen, weil er sich als Spötter erwiesen hatte, zurückgesetzt worden sei. Die Negation des Einflusses der Werke auf die göttliche Bestimmung tritt aber hier nicht etwa als ein ganz neues Gedankenmoment auf, denn schon v. 8. war bei den τέκνα τῆς σαρκός nicht blos an die leibliche Abstammung, sondern dem umfassenderen Begriffe entsprechend, welchen das Wort σάρξ beim Paulus hat, vgl. zu 4, 1., zugleich mit an Beschneidung, Werke u. dgl. m., kurzum an die ganze Sphäre der sinnlichen und erscheinenden Aeusserlichkeit gedacht, auf welche der Mensch Gott gegenüber etwa einen Rechtsanspruch gründen könnte. — V. 10. Man hätte erwartet, dass dem Abraham mit seinen beiden Söhnen von zweien, ungleich berechtigten Weibern Isaak mit seinen beiden Söhnen von der einen rechtmässigen Gattin entgegengesetzt worden wäre. An der Stelle des Isaak tritt aber hier Rebekka auf. In der That begründet für die Sache selbst diese Vertauschung keinen Unterschied. Denn mag die Frau die Söhne von Einem Gatten haben, oder der Mann von Einer Gattin, immer sind es Kinder, bei denen in Hinsicht auf ihren legitimen Ursprung und das darauf gegründete Erbrecht kein Unterschied statt findet. Der Apostel macht aber hier deshalb die Rebekka statt des Isaak namhaft, weil der v. 12. anzuführende göttliche Ausspruch der Mutter und nicht dem Vater zu Theil geworden war. Der engere Begriff der Verheissung v. 9. geht übrigens nunmehr in den allgemeineren und absoluteren der göttlichen Willensbestimmung über. οὐ μόνον δέ] Id est: mirum est, quod dixi; quod sequitur, magis etiam mirandum est. Bengel. Es ist nicht mit Winer Anhang §. 66. I. 1. S. 655. und einigen neueren Auslegern ἡ Σάῤῥα λόγον ἐπαγγελίας εἶχεν oder ἐπηγγελμένη ἦν zu ergänzen, denn die ἐπαγγελία, von der v. 9. die Rede ist, war ja nicht der Sarah, sondern dem Abraham gegeben, die zu οὐ μόνον δέ hinzuzudenkende Suppletion muss aber im Vorhergehenden wirklich enthalten gewesen sein vgl. 5, 3. 11. 8, 23. 2 Cor. 8, 19. auch 7, 7. Ueber-

dies war das v. 12. angeführte Gotteswort für die Rebekka eigentlich gar kein Verheissungswort, insofern es ihr als Mutter sogar erwünschter sein musste, wenn der Aeltere seinen naturgemässen Vorzug vor dem Jüngeren behalten hätte. Man wird es demnach bei der unbestimmten Ergänzung τοῦτο ἦν bewenden lassen müssen. Nicht allein aber fand dieses statt, dass nämlich von den beiden Söhnen Abrahams nur der Sohn der Verheissung für wahren Samen gerechnet ward. Hiervon speciell war ja im Vorhergehenden die Rede, nicht aber im Allgemeinen nur davon, dass Jemandem eine Verheissung gegeben war. ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα] sondern auch Rebekka. Eine energische Breviloquenz. Rebekka wird gleichsam dem Leser zum Anschauen hingestellt, weil die Betrachtung ihrer Person, als der ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα, von selbst den Gedanken an die in ihrer Geschichte sich kund gebende, an keine sarkische Ansprüche gebundene, freie göttliche Bestimmung erweckt. Will man das Prädikat ergänzen, so wäre etwa ein δείκνυσι τοῦτο oder συμμαρτυρεῖ ἡμῖν oder παράδειγμα ἡμῖν παρέχει hinzuzufügen, wiewohl der Apostel in der Lebhaftigkeit seiner Vorstellung nichts Bestimmtes der Art hinzugedacht hat, und solche Suppletion demnach mehr logischer, als grammatischer Natur ist. Der Sache am nächsten kömmt Bengel, welcher ein blosses ἐστίν i. e. hoc loco occurrit ergänzen will. Doch wird Ῥεβέκκα hier wohl am besten geradezu als Nominativus absolutus (vgl. Winer III. K. 3. §. 28. 3. S. 207.) gefasst, analog einem ecce Rebecca. Es ist also nicht etwa ein Anakoluth zu statuiren, so dass der Apostel v. 12. in dem ἐῤῥήθη αὐτῇ mit veränderter Construktion fortgefahren wäre (Luther: da Rebekka schwanger ward, — ward zu ihr gesagt), vgl. AG. 7, 40., denn sowohl das begründende γάρ v. 11. als auch die ganze Satzconformation v. 11. 12. zeigt, dass v. 10. eine selbstständig in sich abgeschlossene Sentenz enthalte. Allerdings aber wird der durch die blosse Hinstellung des Namens der Rebekka nur angeregte und angedeutete Gedanke in v. 11. genauer entwickelt. ἐξ ἑνός] von Einem, näml. wie die nachfolgende Apposition sagt, von Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν. Dass ἐξ ἑνός nicht unmittelbar mit Ἰσαάκ zu verbinden sei, zeigt schon das dazwischen geschobene κοίτην ἔχουσα. Die Eine Mutter hatte den Samen von dem Einen Vater, und dennoch war die göttliche Bestimmung über den Samen ungleich. Die Einheit der Mutter brauchte aber nicht noch besonders hervorgehoben zu werden, da sie sich hier auch so von selbst versteht. κοίτην ἔχουσα] concubitum habens. κοίτη Bette, dann wie εὐνή und λέχος euphemistisch für Beischlaf. Vgl. Luk. 11, 7. Hebr. 13, 5. Röm. 13, 13. Ob die LXX. κοίτη jemals im Sinne von effusio (seminis) genommen haben, muss nach den Bemerkungen von Fritzsche zu unserer Stelle (vgl. Tom. II, p. 291. not.) mindestens als zweifelhaft bezeichnet werden. Jedenfalls bezeichnet es im klassischen, wie im neutestml. Sprachgebrauche nichts anderes als cubile, lectus, concubitus. Zwar ist die Redensart κοίτην ἔχειν ἔκ τινος sonst nicht nachweisbar, doch kann leicht eine metonym. causae pro effectu statuirt werden, so dass concubitum im Sinne von sobolem habere ex aliquo

gesetzt wäre. Die Wahl des Ausdruckes κοίτη statt τέκνα oder σπέρμα scheint aber dadurch bedingt zu sein, weil der concubitus als einmaliger Akt darauf hinweist, dass die zwei Sprösslinge, das Resultat dieses einen Aktes, Zwillingsbrüder gewesen seien, während sie als τέκνα oder σπέρμα bezeichnet eben so gut successiv erzeugt sein konnten. So schon Theodoret: ἐνταῦθα γὰρ καὶ μία μήτηρ καὶ εἷς πατὴρ καὶ μία σύλληψις· δίδυμοι γὰρ οἱ παῖδες· τοῦτο γὰρ εἶπεν, ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα, ἀντὶ τοῦ, κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν ἀμφοτέρους συνέλαβεν. Ἰσαάκ] Apposition zu ἑνός. τοῦ πατρὸς ἡμῶν] Nicht auf die Christen zu beziehen, denn Abraham, nicht Isaak wird Vater der Gläubigen genannt. Auch darf nicht gesagt werden, sie seien ja eben sowohl als er τέκνα ἐπαγγελίας, denn als leibliches τέκνον ἐπαγγελίας ist Isaak nur Typus, nicht Vater der geistlichen τέκνα ἐπαγγελίας. Die Bezeichnung ist also eine nationale, nur für Juden und Judenchristen gültige. Sie ist aber deshalb gewählt, weil eben geschichtlich erwiesen werden soll, dass auch die leibliche Abstammung von Isaak, wie Pauli jüdische Gegner sich sämmtlich deren rühmen konnten, keinen Einfluss auf die göttliche Bestimmung und Gnadenauswahl übe. Sie waren leibliche Jakobs- aber geistliche Esauskinder. — V. 11. μήπω γὰρ γεννηθέντων, μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ κακόν] denn da sie noch nicht geboren waren, noch etwas Gutes oder Böses gethan hatten. Der Apostel gründet darauf den Beweis, dass demnach eine πρόθεσις κατ᾽ ἐκλογήν, οὐκ ἐξ ἔργων statt gefunden habe. Es liesse sich zwar dagegen einwenden, dass doch dem göttlichen Vorherwissen die zukünftigen Werke schon gegenwärtig gewesen seien, und demnach die praedestinatio dennoch propter opera praevisa geschehen sein könne. Indess die Ankündigung tritt doch in der alttestamentlichen Geschichtserzählung allerdings in der reinen Form absoluter göttlicher Bestimmung auf, und es ist dort keine Spur von Andeutung einer Rücksichtsnahme auf zukünftige Verdienste der Betheiligten vorhanden. Der Apostel hatte also Grund zu schliessen, dass wenn die Werke der Zwillingsbrüder ihr Loos entschieden hätten, dasselbe dann, wie sonst gewöhnlich vgl. 1 Mos. 3, 14 ff., während des Verlaufes ihres Lebens nach vollbrachter guter oder böser That, und nicht schon vor ihrer Geburt durch göttlichen Ausspruch festgestellt worden wäre. Die subjektive Negation μή negirt nicht das Faktum, sondern die Vorstellung desselben, sie bezieht sich aber nicht „ad cogitationem ipsam Dei", sondern auf die menschliche Vorstellung = „ohne dass sie schon, (wie man doch glauben sollte), geboren gewesen wären, und — gethan hätten." οὔπω γεννηθέντων κτλ. wäre = „als sie noch nicht geboren worden waren, und nicht — gethan hatten." Die Ablehnung des Gedankens an ein während ihres Lebens erworbenes Werkverdienst ist stärker als die blosse Ablehnung des Faktums. Vgl. Hermann ad Sophocl. Antig. v. 691. γεννᾶν eigentl. gignere, doch auch, wie hier vgl. Joh. 16, 21., für parere; eben so wird umgekehrt τίκτειν eigentl. parere auch im Sinne von generare gebraucht. Vgl. Fritzsche ad Matth. 1, 16. p. 30. γεννηθέντων näml. αὐτῶν,

denn dass die Zwillingssöhne der Rebekka gemeint sind, musste der Leser nicht nur aus der bekannten Erzählung der Genesis, sondern auch aus dem Zusammenhange unserer Stelle vgl. v. 10. 12. 13. von selbst verstehen. Ueber diese Auslassung des Subjekts beim Genitiv des Participiums vgl. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 563. S. 1110 f. Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. §. 666. Anm. 3. S. 368. Winer Anhang §. 66. I. 3. Anm. S. 660. Vgl. das ἐγεννήθησαν sc. τέκνα Hebr. 11, 12. auch Luk. 12, 36. 16, 4. Die Lesart φαῦλον (wie κακόν, πονηρόν = turpe, schlechtes) für κακόν, welche Lachmann und Tischendorf recipirt haben, hat allerdings an Cod. A. B. und Origen. bedeutende Autoritäten für sich. Es könnte leicht als das seltnere Wort (bei Paulus findet es sich nur noch Tit. 2, 8. vgl. Joh. 3, 20. 5, 29. Jak. 3, 16.) hier und 2 Cor. 5, 10. ursprünglich sein, so dass erst die Abschreiber das κακόν als die geläufigere Antithese zu ἀγαθόν vgl. 3, 8. 7, 19. 21. 12, 21. 13, 3. 4. 16, 19. dem φαῦλον substituirt hätten. ἵνα] damit, giebt den Zweck an, warum schon vor der Geburt u. s. w. die göttliche Bestimmung deklarirt ward v. 12. Da dieser Zwecksatz eine für den Zusammenhang der Argumentation besonders bedeutsame Sentenz enthält, so sind die Zeichen der Parenthese vor ἵνα und nach καλοῦντος zu streichen. Eben als besonders bedeutungsvoll ist auch der Zwecksatz dem regierenden Verbum voraufgestellt, vgl. Matth. 17, 27. Joh. 19, 28. 31. AG. 24, 4. Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. §. 864. 2. S. 626. ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ] So ist nach ganz überwiegender Beglaubigung statt der lect. rec. τοῦ θεοῦ πρόθεσις zu lesen, so dass die Annahme, es könnte, um die falsche Verbindung des Genitivs mit ἐκλογήν zu verhindern, derselbe von den Abschreibern dem Worte πρόθεσις nachgesetzt sein, nicht als hinlänglich begründet erscheint. Ueber πρόθεσις propositum, consilium, Vorsatz s. zu 8, 28. ἐκλογή, vgl. AG. 9, 15. Röm. 11, 5. 7. 28. 1 Thess. 1, 4. 2 Petr. 1, 10. von ἐκλέγεσθαι Luk. 6, 13. Joh. 6, 70. AG. 6, 5. 15, 22. u. s., wovon auch ἐκλεκτός Mark. 13, 20. ist electio, delectus, Auswahl. Das Wort wird zwar allerdings stets nur von der Auswahl zum Heile gebraucht, aber deshalb, weil ἐκλογή stets als Manifestation der göttlichen Liebe auftritt, bedeutet es nicht etwa gratuita misericordia, benevolentia, praecipuus amor, eben so wenig wie vis eligendi, libertas, wiewohl die Auswahl an sich allerdings frei ist. Der Apostel hätte nun schreiben können ἡ κατὰ πρόθεσιν ἐκλογή. Doch ist deshalb die umgekehrte Form des Ausdruckes, welche er gewählt hat, nicht etwa als ὕστερον πρότερον zu betrachten, sondern ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις ist entweder: „der zufolge einer Auswahl eintretende Beschluss“ näml. mit der σωτηρία zu beschenken, vgl. Winer III. K. 3. §. 30. 3. Anm. 5. S. 221., so dass die Auswahl dem Beseligungsvorsatze vorausgehend gedacht wird, oder: „der nach Auswahl gefasste Vorsatz“ näml. zu beseligen, so dass der Vorsatz so gefasst gedacht wird, dass dabei eine Auswahl statt findet, und der Ausdruck dem Sinne nach nicht sehr wesentlich von der adjektivischen Bezeichnung ἡ ἐκλεκτικὴ πρόθεσις, electivum

Dei propositum Bengel, verschieden ist. Die letztere Auslegungsweise ist vorzuziehen, weil die dem Beseligungsvorsatze voraufgehende Auswahl doch nicht als eine abstrakte und unbestimmte Auswahl, sondern selbst nur als eine ἐκλογὴ εἰς σωτηρίαν gedacht werden kann, und es unnütz erscheint, dass dann überdies noch die πρόθεσις, den also Ausgewählten die σωτηρία auch wirklich zu ertheilen, hinzutrete. Der Vorsatz wird aber als nach Auswahl gefasst, oder durch Auswahl bestimmt, an Auswahl gebunden bezeichnet im Gegensatze zu einem unterschiedslos auf das ganze Menschengeschlecht oder auf eine bestimmte, eine geschlossene Totalität bildende Menschenklasse, wie z. B. alle Nachkommen Abrahams, sich beziehenden, allgemeinen Beseligungsbeschluss. Zu der Umschreibung κατὰ ἐκλογήν vgl. Hebr. 11, 7.: ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη, Röm. 11, 21.: οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι, auch Tit. 1, 9. Die Umschreibung durch die Präposition mit dem Substantivum statt des Adjektivums lässt aber den Begriff der Auswahl, auf den es hier besonders ankömmt, selbstständiger hervortreten. Eben so wenig nun wie ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις so zu erklären ist, dass die ἐκλογὴ der πρόθεσις voraufgehend zu denken ist, bedeutet es umgekehrt propositum Dei ad electionem spectans d. i. „der Vorsatz, welcher die Erwählung zur Folge hat.“ Denn einmal wäre dies deutlicher ἡ τῆς ἐκλογῆς πρόθεσις, und dann bezieht sich die πρόθεσις τοῦ θεοῦ sonst nicht auf die ἐκλογή, sondern immer auf die durch Christum zu ertheilende σωτηρία vgl. 2 Tim. 1, 9. Röm. 8, 28. Eph. 3, 11. Der vorliegende Zwecksatz deutet übrigens das Allegorumenon, welches in der vorgeburtlichen Bestimmung des Schicksals der Zwillingsbrüder lag, so dass das ἵνα dem τοῦτ᾽ ἔστιν v. 8. entspricht. Es ist also nicht etwa nur von der göttlichen πρόθεσις in Beziehung auf das theokratische Erstgeburtsrecht Jakobs die Rede, sondern es handelt sich um die freie göttliche Gnadenwahl zum ewigen Heile, die eben durch die Auswahl Jakobs vorgebildet war. Auch würde doch jedenfalls der Leser, der ganzen Tendenz der vorliegenden Entwickelung entsprechend, seinerseits die Anwendung des jakobitischen Typus auf die messianischen Heilsgenossen in präciser Correspondenz seinerseits zu machen haben. μένη] bleibe, Bestand habe. Vgl. עָמַד Ps. 83, 11. Der Gegensatz von μένειν ist ἐκπίπτειν v. 6. Nicht an sich, sondern nur für das Bewusstsein der Menschen brauchte die Gültigkeit des göttlichen Beschlusses fixirt zu werden. μένη ist also logice zu fassen, vgl. 3, 4. auch 7, 13., = „sich als gültig erweise.“ Das Präsens μένῃ, nicht der Aorist μείνῃ, liefert den sprachlichen Beweis dafür, dass hier von einem dauernden, nicht nur von einem einmal vorgekommenen Verhältnisse die Rede ist. οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ καλοῦντος] Luther: „ward zu ihr gesagt, nicht aus Verdienst der Werke, sondern aus Gnaden des Berufers, also.“ Er zieht also οὐκ ἐξ ἔργων κτλ. fälschlich zu dem nachfolgenden ἐῤῥήθη αὐτῇ. Es ist vielmehr mit dem Vorhergehenden zu verknüpfen. Statuirt man nun die Verbindung mit πρόθεσις, so hätte man ἡ οὐκ ἐξ ἔργων κτλ. erwartet; nimmt man ein Hyperbaton

an für ἵνα ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ καλοῦντος πρόθεσις τ. θ. μένῃ, so dass οὐκ ἐξ ἔργ. ἀλλ᾽ ἐκ τ. καλ. den Ausdruck κατ᾽ ἐκλογὴν genauer definire und erläutere, so erscheint dies ziemlich hart, und dazu der Zusatz ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ καλ. ziemlich schleppend und überflüssig; verknüpft man endlich mit μένῃ = „damit er Bestand habe nicht aus Werken u. s. w.", so ist die Redensart μένει τι ἔκ τινος in diesem Sinne nicht nachzuweisen. Man wird deshalb doch am besten die fraglichen Worte als eine nachgebrachte Bestimmung zum ganzen Finalsatze fassen: „damit der nach Auswahl gefasste Vorsatz sein Bestehen habe, nicht vermöge der Werke, sondern vermöge des Berufenden" = „und zwar sollte dies geschehen nicht vermöge der Werke u. s. w." Die Negation hängt also nicht unmittelbar von ἵνα ab, sie kann vielmehr enge mit ἐξ ἔργων verbunden werden, so dass μή nicht unbedingt erforderlich war. Das οὐκ ἐξ ἔργων bildet aber der Sache nach den Gegensatz zu dem κατ᾽ ἐκλογήν, welchem das ἐκ τοῦ καλοῦντος entspricht. Der Beseligungsvorsatz Gottes hängt nicht von den Werken, sondern von der Auswahl, oder von dem Willen des Berufenden ab. Zu ἐξ ἔργων vgl. 3, 20. 4, 2.; zu ἐκ τοῦ καλοῦντος 2 Cor. 5, 18. Vergegenwärtigen wir uns nun hier, ehe wir zur Auslegung der folgenden Verse fortschreiten, den Gedankenzusammenhang der bisherigen Entwickelung, um zu sehen, welche Berechtigung die absolute Prädestinationslehre, welche an dem Inhalte unseres Verses eine starke Stütze zu finden scheint, in Wahrheit und Wirklichkeit aus dem vorliegenden Ausspruche zu ziehen vermag. Es kömmt dabei vor allen Dingen darauf an, den Gegensatz scharf ins Auge zu fassen, mit dem es der Apostel zu thun hat. Das Faktum des Ausschlusses Israels vom messianischen Heile schien mit dem göttlichen Worte, wonach ganz Israel das auserwählte, für das messianische Heil bestimmte Volk sein sollte, zu collidiren. Der Apostel musste sich daher auf den wahren Sinn dieses göttlichen Wortes genauer einlassen, und der fleischlichen Interpretation desselben die ächte, geistliche Auffassung entgegenstellen. Er geht dazu sehr zweckgemäss auf die Anfänge der israelitischen Volksgeschichte zurück, in welchen schon, wie im Samenkorn die Pflanze, die göttgesetzte Norm der Entwickelung und Bestimmung des Volkes enthalten war, sein späteres Schicksal präformirt lag. Wäre Gott, wie die jüdische Anmassung dies behauptete, bei der Heilsertheilung an leibliche Abstammung, Beschneidung, Werkverdienst und analoge äussere Ansprüche gebunden, so hätte sich dies schon bei den ersten Nachkommen Abrahams und Isaaks zeigen müssen. Hier findet nun aber das grade Gegentheil statt. Ohne Rücksichtsnahme auf Geburtsrecht oder Werkverdienst wird Isaak dem Ismael, Jakob dem Esau vorgezogen, zum schlagendsten Beweis dafür, dass die göttliche Bestimmung an solche äusserliche Bestimmungsgründe nicht gebunden ist. Der göttliche Beseligungsvorsatz, das ist schon in der israelitischen Urgeschichte klar und deutlich vorgebildet, vollzieht sich nicht nach der Norm werkverdienstlicher oder analoger sarkischer Rechtsforderungen, sondern nach einer freien, nur im Willen des Berufenden gegründeten Auswahl. Es concurrirt dabei in

keiner Weise der persönliche Werth des Menschen, oder die Vorzüglichkeit seiner äusseren Lage, sondern nur die freie, innere Selbstentscheidung Gottes. Es findet eine πρόθεσις κατ' ἐκλογήν das ist οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος statt. Daraus folgt nun aber noch keinesweges, dass diese freie, innere Selbstentscheidung an sich eine normlose Willkühr sei, sondern sie kann sehr wohl sich selbst an eine bestimmte Norm gebunden haben, die dann voraussetzlich in der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe gegründet sein wird. Nur ist das dann eigene göttliche Selbstbeschränkung, welche die Freiheit seiner Macht nicht aufhebt, sondern sie eigentlich erst vollendet, indem sie die Freiheit vor der Ohnmacht der Willkühr wahrt und von derselben unterscheidet. Ob nun die göttliche Freiheit in der That von solchem immanenten, ordnenden Gesetze der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe getragen sei, das ist an unserer Stelle allerdings nicht direkt gesagt, und insofern kann die prädestinatianische Willkührtheorie mit einigem Scheine von Berechtigung an den Ausspruch unseres Verses anknüpfen; aber es ist auch nicht das Gegentheil gesagt, und insofern ist für die prädestinatianische Auffassung nur die Möglichkeit, keineswegs aber eine Nothwendigkeit vorhanden. Ja diese Auffassung kann sogar von vorneherein aus mehrfachen Gründen als eine sehr unwahrscheinliche bezeichnet werden. Denn einmal steht die ἐκλογή ausdrücklich nur im Gegensatze zu den ἔργα, sie steht also nicht etwa im Gegensatze zur πίστις. Zwar ist hier nicht direkt ausgesprochen, dass Gott sein freies Bestimmungs- und Auswahlsrecht dahin beschränkt habe, dass er alle diejenigen zum ewigen Leben zu führen beschlossen habe, welche sich nicht stützend auf eigenes Werkverdienst, das Heil im Glauben an das Verdienst Jesu Christi zu empfangen bereit sind; aber es ist doch durch das, was der Apostel sagt, die Möglichkeit, dass das Gesetz der göttlichen Selbstbeschränkung wirklich in der angegebenen Weise beschaffen sei, keinesweges abgeschnitten. Ob es sich in Wahrheit also verhalte oder nicht, das zu entwickeln, war hier nicht der Ort. Allerdings aber legte das οὐκ ἐξ ἔργων auch für die Leser unseres Briefes, nach dem, was besonders Kap. III. und IV., entwickelt war, von selbst die Schlussfolgerung „also διὰ πίστεως" und zwar „εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας" 3, 22. besonders nahe, so dass also durch die göttliche electio nur die opera, nicht aber die fides praevisa ausgeschlossen wäre. Doch muss man sich hüten, an unserer Stelle diesen Gedanken selber ausgesprochen zu finden, sondern sich hier vielmehr damit begnügen, die Nothwendigkeit der absolut prädestinatianischen Auffassung zurückgewiesen, und die mit dem Inhalte dieses Verses noch wohl vereinbare Möglichkeit einer universalistischen Gnadenlehre nachgewiesen zu haben. Selbst den ächten Universalismus wirklich auszusprechen und zu behaupten, konnte hier nicht die Aufgabe sein, wo vielmehr ein fleischlicher Universalismus bekämpft, also das ausschliessliche Recht der göttlichen Selbstbestimmung hervorgehoben werden musste. Darum stellt der Apostel zunächst nur dieses göttliche Recht dem menschlichen Rechte gegenüber, ohne noch die Normen näher zu bezeichnen, nach welchen

das erstere verfährt. Dass aber an sich jener göttliche, bedingungsmässige Universalismus hinter dem Scheine der unbedingten Prädestination als Wahrheit und Wirklichkeit verborgen sein werde, lässt sich ferner a priori daraus schliessen, dass alle jene Typen in Natur und Menschenleben, welche das Recht der freien göttlichen Vorherbestimmung abspiegeln, doch zugleich auch das Gesetz der göttlichen Selbstbeschränkung erkennen lassen. Die Willkühr z. B., welche in der Sphäre der leblosen Schöpfung darin gefunden werden könnte, dass ein Baum oder eine Blume schöner geschmückt ist und herrlicher prangt, als die andere, ist dadurch aufgehoben, dass in der bewusstlosen Natur kein Gefühl des Mangels, der eigenen Zurücksetzung und der fremden Bevorzugung statt findet, und dass jegliches in seiner Art zur vollen Harmonie und Schönheit des Kosmos erforderlich ist. Im Gebiete des Menschenlebens aber ist die reichere Begabung, die höhere Lebensstellung u. s. f. des Einen vor dem Anderen dadurch ausgeglichen, dass jeder die Gaben zum Dienste der Brüder empfangen hat, also in dem Individuum das ganze Geschlecht begabt ist, weshalb auch die neidlose Liebe der Gabe des Anderen als der eigenen sich zu freuen, nicht nur die Pflicht, sondern auch Grund und Recht hat, dass ferner mit der höheren Stellung und Begabung auch höhere Verantwortung verbunden ist, und dass endlich den eigenthümlichen Vorzügen und Freuden auch stets eigenthümliche Kämpfe, Entbehrungen und Leiden zugeordnet sind, so dass schon hier auf Erden das Gesetz der gleichmässig vertheilenden, göttlichen Gerechtigkeit ein wenn auch noch mannigfach verhülltes, doch wirklich und wirksam vorhandenes genannt werden darf. Aber auch in der heiligen Geschichte, auf die der Apostel sich speciell bezieht, fehlen nicht diese ausgleichenden Momente. Denn auch Ismael bleibt nicht ohne Verheissung 1 Mos. 16, 10. 17, 20. und wird durch göttliche Fürsorge erhalten 21, 17 ff., auch Esau empfängt einen Segen 1 Mos. 27, 39 f., das Leben Isaaks und Jakobs aber ist reich an eigenthümlichen Prüfungen und Schmerzen, und auch die Nachkommen Ismaels und Esaus sollen doch endlich, nach den allgemeinen prophetischen Verheissungen, an der höchsten Prärogative des auserwählten Volkes durch die Aufnahme in das messianische Reich ihren Theil bekommen. Wenn demnach nicht einmal die Nachkommen der zurückgesetzten Brüder vom höchsten Heile ausgeschlossen sind, so wird dies um so weniger nach regelloser göttlicher Willkühr mit den Nachkommen der Bevorzugten, dem Volke Israel, der Fall sein. So also ist die absolute Prädestinationslehre in unserem Verse nur möglicher und scheinbarer, nicht nothwendiger und wirklicher Weise begründet, und sie wird im Blicke auf den Zusammenhang der ganzen voraufgegangenen Entwickelung unseres Briefes, so wie auf die Analogie des sonstigen göttlichen Thuns und seines Ordnens der Weltverhältnisse und Menschheitsschicksale von vorneherein, als im höchsten Grade unwahrscheinlich erscheinen müssen. — V. 12. u. 13. *ἐῤῥήθη αὐτῇ*] Ueber die Form *ἐῤῥήθη* vgl. Winer. Zweiter Abschn. §. 15. S. 97. Lachmann und Tischendorf haben an unserer Stelle nach nicht ausreichenden Autoritäten die nichtattische Form *ἐῤῥέθη* hergestellt.

Begründet ist dieselbe Matth. 5, 21. 31. 33. und auch Gal. 3, 16. vgl. jedoch Meyer z. St. Das Citat ist aus Genes. 25, 23. entlehnt. ὅτι ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι] LXX.: καὶ ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι. Ueber das recitative ὅτι vgl. zu 3, 10. Da es in der Grundstelle heisst: δύο ἔθνη ἐν τῇ γαστρί σου εἰσὶ καὶ δύο λαοὶ ἐκ τῆς κοιλίας σου διασταλήσονται, καὶ λαὸς λαοῦ ὑπερέξει καὶ ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι, so ist kein Zweifel, dass sie sich auf die Nachkommen Esaus und Jakobs beziehe. Die Vorherverkündigung ging zunächst unter David in Erfüllung, der nach 2 Sam. 8, 14. ganz Edom unterthan machte, nachdem schon Saul nach 1 Sam. 14, 47. siegreich wider die Edomiter gekämpft hatte. Zwar fielen sie nach 2 Kön. 8, 20—22. unter Joram wieder von Juda ab, doch Amazia schlug die Söhne Seirs im Salzthale zehntausend Mann vgl. 2 Kön. 14, 7. 2 Chron. 25, 11., und sie wurden unter ihm und Usias, vgl. 2 Kön. 14, 22. 2 Chron. 26, 2., aufs Neue unterworfen. Unter Ahas 2 Chron. 28, 17. machten sie sich abermals los (vgl. jedoch 2 Kön. 16, 6., wo nur davon die Rede ist, dass sie den Hafen Elath den Juden entrissen), und behaupteten ihre Selbstständigkeit, bis sie von Johannes Hyrcanus nach Joseph. Antt. XIII, 9, 1. XV, 7, 9. vgl. Bell. jud. IV, 5, 5. gänzlich besiegt, zur Beschneidung gezwungen und dem jüdischen Staate einverleibt wurden. Vgl. Winer Bibl. Realwörterbuch, Art. Edomiter. Der Apostel nun bezieht die von ihm citirte Genesisstelle offenbar, vgl. v. 10. 11. 13., nicht auf die Nachkommenschaft, sondern auf die Stammväter Esau und Jakob selber (daher ὁ μείζων, ὁ ἐλάσσων = major et minor natu). Und allerdings schaut auch schon die Grundstelle die Nachkommenschaft als in den Stammvätern repräsentirt, weshalb schon die letzteren selbst als zwei Völker bezeichnet werden, welche im Leibe der Rebekka sich befänden, und wenn auch Esau noch nicht in seiner Person dem Jakob dienstbar war, so lag doch dies später sich entwickelnde Verhältniss schon in seinem Verluste des Erstgeburtrechtes, des väterlichen Segens und des theokratischen Erbes präformirt und keimartig beschlossen. καθὼς γέγραπται] in Gemässheit dessen, was geschrieben steht, nämlich Maleachi 1, 2. 3. Die Herrschaft Jakobs und die Dienstbarkeit Esaus entsprach also der göttlichen Liebe zu dem Einen und dem göttlichen Hasse gegen den Andern. τὸν Ἰακὼβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἠσαῦ ἐμίσησα] LXX.: καὶ ἠγάπησα τὸν Ἰακώβ, τὸν δὲ Ἠσαῦ ἐμίσησα. Jakob und Esau bezeichnen beim Propheten, wie beim Apostel, die Individuen, indem Maleachi aus dieser göttlichen Liebe und Verabscheuung der Stammväter das Schicksal ihrer beiderseitigen Nachkommenschaft herleitet. Die Theilnahme Jakobs an dem theokratischen Erstgeburtsrechte, die Ausschliessung Esaus von demselben bilden im Sinne Pauli offenbar nur den Typus für das Gesetz der Theilnahme an der ewigen Seligkeit und der Preisgebung an die ewige Verdammniss. Man hat also hier nicht etwa eine Aussage über das jenseitige Loos dieser beiden Individuen selber zu suchen. Vgl. ähnliche Typen Gal. 4, 24 ff. 1 Cor. 10, 1 ff. Sermo non est de utriusque fratris statu spirituali: sed externus status Jacobi et Esavi,

perinde ut Isaaci nativitas corporalis v. 9., est typus rerum spiritualium. Non omnes Israelitae salvati: nec omnes Edomitae damnati. Bengel. Vgl. Amos 9, 11. 12. μισεῖν ist nicht im privativen Sinne „nachsetzen, minder lieben" zu nehmen, sondern es heisst „hassen", im Gegensatze zu dem positiven ἀγαπᾶν. Der Ausdruck ist aber, ähnlich wie der der göttlichen Reue, anthropopathisch. Er bezieht sich nicht sowohl auf den Affekt, als auf den Effekt. Das freie, an keine natürliche, menschlicherseits gegebene Bedingungen gebundene Erwählen und Verwerfen Gottes wird als Lieben und Hassen bezeichnet, weil solches Handeln bei uns auf dem Affekte des willkührlichen Liebens und Hassens zu ruhen und aus ihm hervorzugehen pflegt. ἀγαπᾶν und μισεῖν wird demnach gut von Calvin durch assumere und repellere erklärt. Aehnlich ist der Gebrauch des μισεῖν Genes. 29, 30. 31. Deuteron. 21, 15 ff. Proverb. 13, 24. Matth. 6, 24. Luk. 16, 13. Matth. 10, 37. vgl. mit Luk. 14, 26. Joh. 12, 25. „Vater und Mutter und seine eigene Seele hassen", heisst nicht etwa, sie minder lieben, als den Herrn, sondern sie im Collisionsfalle gänzlich verwerfen, oder so gegen sie handeln, als ob man sie positiv hasste, wobei an sich ein hoher Grad von Liebe zu ihnen vorhanden sein kann, wenn auch allerdings ein geringerer, als zu dem Herrn. Dem entsprechend wird auch Maleachi 1, 3. 4. das μισεῖν mit dem τάττειν τὰ ὅρια εἰς ἀφανισμόν und dem καταστρέφειν parallelisirt. Der Gedanke des Apostels ist also der, dass Gott, weil er den Jakob erwählt, den Esau verworfen, dem einen Herrschaft, dem anderen Dienstbarkeit zugeordnet habe. Die Aoriste ἠγάπησα, ἐμίσησα beziehen sich wohl im Sinne Pauli auf die Zeit vor der Geburt der Zwillingsbrüder.

V. 14—18. Berücksichtigt Gott keinen menschlichen Rechtsanspruch irgend welcher Art, sondern wählt er die Menschen mit völliger Freiheit zum Leben, wie zum Tode aus, so scheint ihn der Vorwurf der Ungerechtigkeit zu treffen. Der Apostel löst in seiner Weise vgl. 3, 3 ff. diesen Schein und blasphemen Vorwurf nicht durch dogmatische Argumentation, sondern so, dass er den Gegner durch eine von ihm selbst anerkannte Autorität zum Schweigen bringt. Legt Gott sich selber in den Alttestamentlichen Bundesschriften das Recht bei, zu begnadigen und zu verstocken, welchen er will, so wird er es auch besitzen, und es wird daher keine Ungerechtigkeit sein, wenn er von diesem Rechte Gebrauch macht.

V. 14 u. 15. τί οὖν ἐροῦμεν,] vgl. 3, 5. 6, 1. 7, 7. 8, 31. Der Apostel kömmt dem Gegner zuvor, und stellt sich selbst den Einwurf oder die gottwidrige Folgerung entgegen, welche aus dem Inhalte der v. 6—13. gegebenen Entwickelung, speciell aus v. 11—13. abgeleitet werden konnte. μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ;] vgl. zu 3, 5.: μὴ ἄδικος ὁ θεός; Abth. I. S. 69. Auch hier ist nicht zu übersetzen: Es ist doch nicht Ungerechtigkeit bei Gott? so dass eine verneinende Antwort erfolgen müsste, sondern: Ist nicht Ungerechtigkeit bei Gott? da allerdings aus dem Vorhergehenden diese Consequenz, welche erst durch das folgende μὴ γένοιτο verneint

wird, sich zu ergeben scheint. Durch das Substantivum ἀδικία (μὴ ἀδικία παρ. τ. θ. für μὴ ἄδικος ὁ θεός) wird der Hauptbegriff, auf den es hier vorzüglich ankömmt, besonders hervorgehoben. παρὰ τῷ θεῷ vgl. 2, 11. Eine Eigenschaft ist bei dem (penes eum), welcher sie besitzt. Ueber dieses παρά mit dem Dativ von Eigenschaften, entsprechend dem Lateinischen in, vgl. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 588. b. S. 1172. Winer III. K. 5. §. 52. d. S. 470 f. So Demosth. de cor. p. 318, 13.: εἰ δ᾽οὖν ἐστι καὶ παρ᾽ ἐμοί τις ἐμπειρία τοιαύτη, si quid est in me ingenii. Die vorausgesetzte Ungerechtigkeit Gottes besteht aber in seinem freien Auswählen mit Nichtachtung menschlicher Rechtsansprüche. Denn die Gerechtigkeit äussert sich in der Vergeltung, und hat das suum cuique zu ihrem Wahlspruche. μὴ γένοιτο] vgl. zu 3, 4. τῷ γὰρ Μωϋσῇ λέγει] Begründung (γάρ) der in μὴ γένοιτο enthaltenen Zurückweisung. Ueber die eigentlich koptische Form Μωϋσῆς (statt Μωσῆς), welche sich in den vorzüglichsten Codd. des N. T. findet, vgl. Winer. Zweiter Abschn. §. 5. 1. c. Anm. h. S. 52 f. ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτειρήσω ὃν ἂν οἰκτείρω] Exod. 33, 19. wörtlich nach den LXX. Der Hebr. Grundtext hat: חַנֹּתִי אֶת־אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת־אֲשֶׁר אֲרַחֵם d. i. ἐλεῶ ὃν ἐλεήσω καὶ οἰκτείρω ὃν οἰκτειρήσω, ich begnadige, wen ich begnadigen werde oder wen ich begnadigen will, u. s. w. Nach der Uebersetzung der LXX hingegen: Ich werde begnadigen, wen ich irgend begnadige u. s. w. Doch ist der Sinn nicht wesentlich verschieden. Ueber den Unterschied von ἐλεεῖν und οἰκτείρειν bemerkt Tittmann de synon. in N. T. lib. I. p. 69 sq.: Denotant autem οἰκτείρειν et οἰκτιρμός ipsam tantum misericordiam, s. sensum doloris ex malis aliorum, barmherzig sein, Barmherzigkeit, Mitleiden: sed ἔλεος, ἐλεεῖν, ipsum miseris succurrendi studium, Erbarmen. In his igitur plus, quam in illis cogitatur; est enim adjuncta notio beneficentiae s. auxilii, ad quod ferendum promtus est ὁ ἐλεῶν. Facilius misericordia movetur animus, sed τὸ ἔλεος rarius invenitur. Hinc etiam ἔλεος et ἐλεεῖν (ἐλεημοσύνη) de ipsis beneficiis in N. T. dicuntur, quae miseris contingunt, οἰκτιρμός nunquam. Vgl. Matth. 6, 1—3. AG. 3, 2. 9, 36. Darnach bezöge sich also ἔλεος auf die That, οἰκτιρμός auf die Empfindung. Doch dürfte die gewöhnliche Unterscheidung, wonach vielmehr umgekehrt οἰκτιρμός, οἰκτείρειν stärker als ἔλεος, ἐλεεῖν ist, mehr Begründung sowohl im Gebrauche, als auch durch die Etymologie finden. Darnach ist ὁ ἔλεος, zusammenhängend mit ἵλαος, ἱλάομαι, ἱλάσκομαι, das Erbarmen, Mitleiden schlechthin, hingegen ὁ οἰκτιρμός, verwandt mit οἴ und οἶκτος, das mit Wehklagen über das Leiden des Andern verbundene Mitleiden, also ein stärkerer Grad des Erbarmens. Stips, beneficium aber bedeutet ἐλεημοσύνη nur abgeleiteter Weise, weil nämlich im Almosengeben sich das Erbarmen kund giebt. Man sagt aber ἐλεεῖν, οἰκτείρειν τινός in intransitiver Bedeutung; hingegen nehmen die Verba der Empfindungen und Affekte in transitiver Beziehung den Gegenstand, auf den die Empfindung gerichtet ist, der von derselben gleichsam berührt oder ge-

troffen wird, als leidendes Objekt im Akkusativ zu sich. Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. §. 553. S. 215 f. So hier ἐλεεῖν, οἰκτείρειν τινά. Eben so auch φοβεῖσθαι, αἰσχύνεσθαι, ἄχθεσθαι, χαίρειν, ἐκπλήττεσθαι u. a. Ueber die Form οἰκτειρήσω st. οἰκτερῶ vgl. Winer. Zweit. Abschn. §. 15. S. 99. Ueber ὃν ἂν = si quem, quemcunque vgl. Hermann ad Vig. p. 819. De partic. ἂν lib. II. cap. 10. p. 113 sqq. Hartung Lehre v. d. Part. d. gr. Spr. Th. II. S. 293 f. In der Genesisstelle nun bittet Moses den Herrn: Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen. Der Herr sagt ihm die theilweise Gewährung dieser Bitte zu, und fügt dann als Grund dieser Auszeichnung den Ausspruch hinzu, welchen Paulus an unserer Stelle citirt. In der Grundstelle hat derselbe also seine specielle Beziehung auf Moses, dem Gott dadurch kund thut, dass er ihm nun einmal gnädig sei. Da dies aber in der Form einer allgemeinen Sentenz geschieht, so ist die vollkommene Berechtigung dazu vorhanden, wie Paulus thut, die specielle Application zu ignoriren, und das, was in Beziehung auf Moses statt fand, als stehend statt findend zu setzen. Führt doch Gott selbst in jener Stelle sein besonderes Verhalten gegen Moses auf das Gesetz seines allgemeinen Verhaltens gegen alle Menschen zurück. Dies Gesetz besteht aber darin, dass sein Erbarmen unbedingt ist durch jegliche menschliche Rechtsforderung, und nur bedingt durch seinen eigenen, unumschränkten Willen, der nach freier Wahl und selbstgetroffener Entscheidung festsetzt, wem er Gnade und Huld erweisen will. Die Gnade nun, welche Mosi zu Theil ward, bestand freilich nur in einer speciellen Erweisung, diese bildet aber wieder den Typus aller göttlichen Gnadenerweisungen, also auch der Ertheilung des messianischen Heiles. Die allgemeine Sentenz findet demnach zwar in der Grundstelle ihre besondere Anwendung sowohl auf ein bestimmtes Subjekt, als auf ein bestimmtes Objekt; sie bleibt aber dessenungeachtet an sich in ihrer universellen Bedeutung bestehen. Der Vorwurf der Ungerechtigkeit, welchen Paulus hier zurückweist, scheint nun allerdings durch den Inhalt des angeführten Citates eher noch gesteigert, als gehoben. Indess diese Art, die Gegenrede mehr zurückzuschlagen, als zu erledigen, entspricht ganz der Verfahrungsweise des Apostels überall da, wo er es mit selbstgerechten Gegnern zu thun hat, und die Widerlegung liegt, wie bemerkt, darin, dass das angeführte Citat ein Schriftwort ist, dessen Verbindlichkeit und Ueberführungskraft auch der Einredner zugestand. Er konnte demnach weder die paulinischen Schlussfolgerungen aus der Geschichte der Söhne Abrahams und Isaaks etwa nur für irrthümliche, subjective Auffassung erklären, da das Wort Gottes ihnen selber zustimmte, noch auch durfte er einwenden, dass aus ihnen der Vorwurf der Ungerechtigkeit gegen Gott resultire, da das, was Gott von sich selbst in der Schrift prädicirt, auch ohne Zweifel der Idee Gottes, des Gerechten, entsprechend sein wird. Es ist daher nicht etwa mit Beck a. a. O. S. 53 ff. das ἐλεήσω statt des Relativsatzes ὃν ἂν ἐλεῶ zu betonen = „Erbarmen ist es, wenn ich mich Jemandes erbarme.“ So erhielten wir allerdings eine direktere Lösung des erhobenen Bedenkens, doch stimmt dies

weder mit dem Sinne der Grundstelle, noch mit der sonstigen Art des Apostels, noch vor allen Dingen zu v. 18., wo doch offenbar die Worte ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ in resumirender Rückbeziehung auf den Inhalt unseres Verses stehen*). — V. 16. ἄρα οὖν] demnach also, leitet die Schlussfolgerung ein, welche aus dem eben angeführten Gottesworte gezogen wird. Vgl. zu 5, 18. οὐ τοῦ θέλοντος] sc. ἐστίν. Es (näml. τὸ ἐλεεῖσθαι, τὸ οἰκτείρεσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ) ist nicht vom Wollenden abhängig. Eine ähnliche Ergänzung des Subjektes aus dem Zusammenhange s. 4, 16.: διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν. Vgl. Winer. Anhang. §. 66. 5. Anm. S. 664. εἶναί τινος alicujus esse, penes aliquem esse, ex aliquo pendere. Der Genitiv drückt das Verhältniss der Angehörigkeit oder der Abhängigkeit aus, vgl. AG. 1, 7. 1 Cor. 3, 21. Hebr. 5, 14. Winer III. K. 3. §. 30. 5. S. 223. und Anhang §. 66. 6. a. γ. S. 667. So auch ἑαυτοῦ εἶναι sein eigener Herr sein. οὐδὲ τοῦ τρέχοντος] noch vom Laufenden. τρέχειν, ein dem Apostel geläufiges, vgl. 1 Cor. 9, 24. 26. Gal. 2, 2. 5, 7. Phil. 2, 16. (2 Thess. 3, 1.) auch Hebr. 12, 1., von den Wettrennen hergenommenes Bild, verstärkt den Begriff des θέλειν, und bezeichnet das angestrengte Streben und thätige Bemühen. Der Apostel leugnet, dass dies ein verdienstlicher Grund der Heilserlangung sei. Wenn er dagegen 1 Cor. 9, 24 ff. ausdrück-

---

*) Sehr beachtenswerth aber ist im Allgemeinen die Bemerkung Bengels: Judaei putabant, se nullo modo abdicari posse a Deo; gentes nullo modo posse recipi. Ut igitur etiam homo probus adversus flagitatores morosos invidosque majore cum ἀποτομίᾳ agit (ut jus suum vel patroni tueatur, neque alieno tempore liberalitatis suae laudem prodat ac projiciat) quam revera sentit: sic Paulus contra Israëlitas solo suo nomine meritisque fretos potestatem et jus Dei defendit: qua in re iis opportune phrasibus interdum utitur, quibus antehac in disciplina pharisaica videtur assuetus fuisse. Hoc dicit: Domino Deo nullus homo quicquam praescribere, neque quicquam ut debitum ab eo postulare et contumacius extorquere, neque ei ulla re interdicere aut rationem ab eo requirere potest, cur etiam aliis benignum se praebeat. Itaque Paulus morosos et invidos interpellatores severiori responso abruptius compescit. Talis locus Luc. 19, 22, s. Nam nemini licet cum Deo quasi ex syngrapha agere, sin: etiam Deus cum homine serverius agit. conferatur parabola plane parallela Matth. 20, 13—15.: non injuriam facio tibi etc. Alia est igitur sententia verborum Pauli, qua satisfacit responsatoribus operariis: alia, mitior, latet in aenigmate verborum, pro fidelibus. Etiam in sacris Scripturis, praesertim ubi a thesi ventum est ad hypothesin, τὰ ἤθη (mores) non modo οἱ λόγοι (rationes) expendi debent. Et tamen commentarius nullus ita planus esse potest, quem facilius, quam Pauli textum, intelligat operarius. Der in diesen Worten angedeutete Gesichtspunkt ist auch für die folgende Entwickelung, namentlich bis v. 23., festzuhalten. Sehr treffend ist übrigens das Beispiel des Moses, des Repräsentanten des Gesetzes, gewählt. Was ihm gesagt ist, gilt aber allen operariis. Sollte der Apostel bei der Wahl des Beispieles selbst schon durch diesen Gedanken bestimmt worden sein, so würde dabei freilich das latet in aenigmate verborum recht eigentlich Platz greifen.

lich zum τρέχειν ermuntert, vgl. Phil. 3, 14. 2 Tim. 4, 7 f., so ist diese Aufforderung an diejenigen gerichtet, welche schon das Heil erlangt haben, und deren Laufen in der Kraft der erfahrenen Gnade geschieht. Sie sollen durch das τρέχειν zu dem βραβεῖον hingelangen, welches ihnen durch die πίστις schon geschenksweise beigelegt ist. ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ] sondern von dem erbarmenden Gotte, d. i. von dem freien, durch kein Wollen und Laufen des Menschen, und durch keine darauf gegründete Rechtsforderung gebundenen Willen des barmherzigen Gottes. Ueber die Form ἐλεῶντος von ἐλεάω, welche Lachmann und Tischendorf recipirt haben, vgl. Winer. Zweiter Abschnitt. §. 15. S. 97. Sie findet sich als var. lect. ausser hier und v. 18. noch Jud. 22. Da indess v. 18. ἐλεεῖ ganz überwiegende handschriftliche Beglaubigung hat (nur D*. F. G. lesen daselbst ἐλεᾶ), so dürfte auch an unserer Stelle ἐλεοῦντος als die genuine Schreibart zu betrachten sein. — V. 17. Begründung (γάρ) des Inhaltes von v. 16. e contrario. Dass Gottes Erbarmen oder sein Erwählen zum Heile frei ist, geht daraus hervor, dass er mit Freiheit verstockt oder vom Heile ausschliesst. Denn eins bedingt das andere. Wer das unbedingte Recht, zu verderben, hat, hat auch das unbedingte Recht, zu begnadigen. Wer hingegen in seinem Rechte, zu vertilgen, beschränkt und an gegebene Normen und Bedingungen gebunden ist, der hat auch nicht mehr die Freiheit, zu erretten, wen er will, vielmehr muss er pflichtgemäss alle die erretten, bei denen jene Bedingungen nicht zutreffen. λέγει γὰρ ἡ γραφὴ τῷ Φαραώ] dicit i. e. Deum sic dicentem ostendit. Bengel. Die Schrift sagt zum Pharao s. v. a. Gott in der Schrift u. s. w., vgl. Gal. 3, 22. mit Röm. 11, 32., auch Gal. 3, 8.; denn die Schrift ist Gottes Wort, was also die Schrift sagt, das sagt Gott selber. Zu τῷ Φαραώ bemerkt Bengel: Pharaoni, qui Mosis tempore vixit. Auch war das Beispiel des Pharao deshalb besonders passend, weil er, wie es schien, ein unbestreitbares Recht auf den fortdauernden Besitz des israelitischen Volkes hatte und Gott gegenüber geltend machte, daher als Typus aller derer betrachtet werden konnte, qui ex syngrapha cum Deo agunt. Die citirte Stelle ist aus Exod. 9, 16. entnommen, und lautet nach der Uebersetzung der LXX.: καὶ ἕνεκεν τούτου διετηρήθης, ἵνα ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν ἰσχύν μου, καὶ ὅπως διαγγελῇ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ. Ueber das ὅτι] recitativum, welches den Ausspruch einführt, s. zu v. 12. εἰς αὐτὸ τοῦτο] eben dazu, d. i. zu nichts Anderem, stärker als das ἕνεκεν τούτου der LXX. Vgl. 13, 6. Eph. 6, 22. Col. 4, 8. ἐξήγειρά σε] habe ich dich erweckt. Hebr.: הֶעֱמַדְתִּיךָ. Das Hiphil von עָמַד hat eben sowohl die Bedeutung: bestehen lassen, erhalten, vgl. 1 Kön. 15, 4. 2 Chron. 9, 8. Prov. 29, 4., (daher die LXX. an unserer Stelle διετηρήθης = vivus servatus es), als die Bedeutung: aufrichten, aufstellen 2 Chron. 33, 19. Esra 2, 68. 9, 9., bestellen, anstellen 1 Kön. 12, 32. 1 Chron. 15, 16., erwecken, aufbringen, auftreten lassen Nehem. 6, 7. Dan. 11, 11. 13.,

daher Paulus an unserer Stelle ἐξήγειρά σε. Er wählte also dem Grundtexte entsprechend die aktive, statt der passiven Form, und die Bedeutung ἐξεγείρειν statt διατηρεῖν, weil durch beides Gott entschiedener als der den Pharao in seinem ganzen Thun und Lassen absolut Bedingende hervortritt. Es darf daher ἐξήγειρά σε nicht etwa auch, mit noch dazu ganz unzureichender Berufung auf Jak. 5, 15., durch ein vivum te servavi erklärt werden. Denn einmal heisst das ἐξεγείρειν nicht, und dann würde ja in diesem Falle Paulus διατηρεῖν nicht absichtlich mit ἐξεγείρειν vertauscht haben. Eben so wenig aber darf ἐξήγειρά σε interpretirt werden: ich habe dich zum Widerstande aufgeregt. So schon Augustin: excitavi te, ut contumacius resisteres. Denn einmal findet sich wohl das synonyme הֵעִיר, nicht aber הֶעֱמִיד in dieser Bedeutung, vgl. Hiob. 41, 2. Deuter. 32, 11., und dann sagt man wohl ἐγείρειν oder ἐξεγείρειν τὰς ὀρέξεις, τὴν ἐπιθυμίαν, τὴν ὀργήν, τὸν θυμόν oder auch τὸ πνεῦμα, vgl. LXX. 2 Chron. 36, 22. Esr. 1, 1. 2 Makk. 13, 4., nicht aber ἐξεγείρειν τινά, besonders nicht ohne Angabe der Person, gegen welche aufgeregt wird, vgl. ἐγείρειν τινά ἐπί τινα, Matth. 24, 7. Mark. 13, 8. Luk. 21, 10., im Sinne von: Jemanden gegen Jemanden aufreizen. Auch die Erklärung: ἐξήγειρά σε ich habe dich zum Könige bestellt, ist als zu eng zurückzuweisen, denn wenn auch bei הֶעֱמַדְתִּיךָ ich habe dich aufgestellt oder angestellt sich allenfalls von selbst als König oder zum Könige ergänzen liesse, so kann deshalb doch noch nicht ἐξήγειρά σε ich habe dich erweckt ohne Weiteres für κατέστησά σε εἰς τὴν βασιλείαν oder ἤγειρά σε εἰς βασιλέα AG. 13, 22. genommen werden. Es bleibt daher nur die Erklärung übrig: ἐξήγειρά σε ich habe dich erweckt = ich habe dich zum Sein erweckt, dich entstehen, auftreten, erscheinen lassen, d. i. ich habe deine ganze geschichtliche Erscheinung und Stellung deshalb bewirkt u. s. w., vgl. Matth. 11, 11. 24, 11. 24. Mark. 13, 22. Luk. 1, 69. 3, 8. 7, 16. Joh. 7, 52. auch AG. 13, 23. nach der rec. Richtig schon Theophyl., welcher ἐξήγειρα durch εἰς τὸ μέσον ἤγαγον erklärt. ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοί] damit ich an dir zeige, erweise, sehen lasse. ἐνδείκνυμι = הראה von der geschichtlichen Manifestation der göttlichen Eigenschaften, so χάριν Eph. 2, 7. μακροθυμίαν 1 Tim. 1, 16. vgl. ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης Röm. 3, 25. Zu ἐν σοί vgl. 1 Tim. 1, 16. τὴν δύναμίν μου] meine Macht. Paulus hat wohl absichtlich diesen Ausdruck statt τὴν ἰσχύν μου der LXX. gewählt, weil ἰσχύς mehr die Kraft für sich, die Stärke, robur, δύναμις mehr ihr Verhältniss nach aussen, Macht, potentia, synonym dem κράτος, ἐξουσία, imperium bezeichnet. Vgl. Harless zu Eph. 1, 19. S. 109. Dass unter dieser Macht nicht eine Heils- sondern eine Verderbensmacht gemeint sei, welche sich in der endlichen Zugrunderichtung Pharaos kund gab, war als aus der Geschichte des Königs bekannt vorauszusetzen. δύναμιν, potentiam, qua mersus cum copiis est Pharao. Bengel.

καὶ ὅπως διαγγελῇ] und damit verkündigt würde. *διαγγέλλειν* nuncios in omnes partes mittere, durchhin verkündigen, vgl. Luk. 9, 60. und *διέρχεσθαι* Röm. 5, 12. *τὸ ὄνομά μου*] mein Name. Im Namen Gottes erschliesst sich sein an sich verborgenes Wesen. Da dieses sich in einer Fülle geschichtlicher Offenbarungsthaten kund gegeben hat, so bezeichnet שֵׁם יְהוָה *ὄνομα κυρίου* Gott selbst, insofern er in seiner thatsächlichen Bezeugung erkannt, und, sonst in sich verschlossen und prädikatlos, dem Menschen aussprechbar und nennbar geworden ist. Vgl. Hengstenberg zu Ps. 20, 2; 23, 3; 29, 2. Hier ist das *ὄνομα* der Name dessen, der sich an Pharao so mächtig und herrlich erwiesen hat. Er heisst seitdem *παντοκράτωρ*. Vgl. Apok. 15, 3. 4. *ἐν πάσῃ τῇ γῇ*] auf der ganzen Erde. Schon 2 Mos. 15, 14 ff. schildert den Eindruck, welchen der Untergang Pharaos auf die dem Volke Gottes feindlichen Völker mache. Die Kunde dieser göttlichen Grossthat drang auch zu den Griechen und Römern, vgl. die von Tholuk z. u. St. angeführten Stellen. Auch der Koran thut ihrer öfter Erwähnung, und endlich wird sie noch fortwährend mit der Ausbreitung des Christenthumes durchhin verkündigt auf der ganzen Erde. *διαγγελῇ*, nuntietur. Id fit hodienum. Bengel. Vgl. auch Matth. 26, 13. Der Inhalt unseres Verses scheint nun allerdings das supralapsarische conditus ad perniciem zu bestätigen. Doch zeigt nicht nur die Geschichte Pharaos, sondern auch der Gedankenzusammenhang der vorliegenden Stelle selber, dass hier zunächst und vor allen Dingen nur die absolute Oberherrlichkeit der göttlichen Macht sicher gestellt werden soll gegenüber der Anmassung des Menschen, welcher Gottes Recht und Willen nach seinem Recht und Willen meint beugen zu können. Damit liesse sich an sich die Annahme einer göttlichen voluntas consequens noch wohl vereinigen, welche in ewiger Voraussicht des beharrlichen Widerstrebens gegen den geoffenbarten Heilsrathschluss dessenungeachtet das seinen Untergang selbst verschuldende Individuum ins Dasein zu rufen, und sein wenn auch durch die göttliche Offenbarung entzündetes, dennoch selbstgewähltes Verschmähen der göttlichen Gnade zur Verherrlichung der göttlichen Strafgerechtigkeit zu verwenden, beschlossen hat; so dass ein solches Individuum im letzten Grunde dazu dienen muss, wenn auch wider Willen den göttlichen Plan und Willen und nicht seinen ungöttlichen und selbstischen Eigenwillen zu vollstrecken. Nur ist dabei wieder zu bemerken, dass diese universalistische Lösung nicht etwa schon als Zwischengedanke in unseren Vers hineingeschoben werden darf, denn sie ist nicht in ihm allein und isolirt enthalten, sondern nur aus dem Contexte der voraufgegangenen und nachfolgenden Gesammtentwickelung unseres Briefes zu entnehmen. Auch hier genügt es nachzuweisen, wie auch in unserem Verse noch der mögliche Anknüpfungspunkt für sie nicht abgeschnitten ist. — V. 18. Zieht das Resultat aus v. 15 — 17. *ἄρα οὖν ὃν θέλει, ἐλεεῖ*] demnach also erbarmet er sich, welches er will. Eine der v. 16. enthaltenen analoge Folgerung aus v. 15. *ὃν θέλει* sc. *ἐλεεῖν*. Vgl. Joh. 5, 21.: *οὕτω καὶ ὁ υἱὸς οὓς*

θέλει ζωοποιεῖ. ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει] wen er aber will, verstocket er. Folgerung aus v. 17. Da man als Gegensatz zum ἐλεεῖν ein κατακρίνειν, ἀποδοκιμάζειν oder ἀπολλύναι erwartet hätte, auch v. 17. nicht sowohl von der Verstockung als von der Zugrunderichtung Pharaos die Rede ist, so haben nach dem Vorgange von Carpzov mehrere Ausleger σκληρύνειν durch duriter tractare, hart behandeln, erklären wollen. Doch wenn auch diese Bedeutung ausnahmsweise LXX. Hiob 39, 16. zu statuiren ist, wo es vom Strausse heisst: ἀπεσκλήρυνε τὰ τέκνα ἑαυτῆς „hart behandelt er seine Jungen“ vgl. Klagel. Jerem. 4, 3.*), so ist sie doch jedenfalls an unserer Stelle völlig unstatthaft. Denn einmal müsste zur Abweichung von der regelmässigen Bedeutung ein zwingender Grund vorhanden sein, und dann heisst jedenfalls da, wo es sich um eine Thätigkeit Gottes in Beziehung auf den Menschen handelt, σκληρύνειν ausnahmslos „hart machen, verhärten, verstocken“. In der Geschichte des Pharao zumal war der Ausdruck in diesem Sinne zur stehenden Bezeichnung geworden. Vgl. LXX. Exod. 4, 21. 7, 3. 10, 20. 11, 10. 14, 4. 17. Hebr. חִזֵּק oder הִקְשָׁה. Dies bestimmte offenbar auch hier den Apostel zur Wahl dieses Wortes. Er konnte dies um so mehr, da ja das v. 17. angeführte göttliche Verderbensgericht nach dem bekannten Geschichtszusammenhange nur Folge des voraufgegangenen göttlichen Verstockungsgerichtes war, und wenn v. 17. gesagt war, dass Gott den Pharao erweckt habe, um ihn zu verderben, dann natürlich Gott auch das Mittel und den Grund des Verderbens, die Verstockung selbst, gewirkt haben musste. Auch der Gegensatz von ἐλεεῖν und σκληρύνειν ist wenn auch nicht formell durchaus stringent, doch materiell vollkommen begründet. Denn das ἔλεος besteht nach paulinischen Begriffen in dem freien Geschenke der Sündenvergebung und des ewigen Lebens, die empfangende πίστις ist damit eo ipso gesetzt, und kommt, da sie weder eigene That des Menschen, noch verdienstlicher Grund des Heiles ist, hier nicht weiter in Betracht; aber der Ausschluss von der sündenvergebenden Gnade und von der Seligkeit ist durch des Menschen Herzenshärtigkeit bedingt. Wo also Gottes freie, von keiner natürlich sittlichen Beschaffenheit und Rechtsforderung des Menschen abhängige Macht, zu verderben, hervorgehoben werden soll, da muss er auch als der mit Freiheit Verstockende bezeichnet werden. Das

---

*) Allerdings bedeuten die Verba auf — ύνω, wie die auf όω, zu dem machen, was das Stammwort bezeichnet. Indess wie βραδύνω auch in intransitiver Bedeutung = βραδύς εἰμι vorkömmt, so könnte derselbe Gebrauch auch in Beziehung auf σκληρύνω = σκληρός εἰμι in der citirten Stelle der LXX. statt finden. Der hinzutretende Objekts-Accusativ σκληρύνω τινά ergäbe dann die Bedeutung „hart sein in Hinsicht auf Jemanden“ d. i. „Jemanden hart behandeln“. Uebrigens könnte selbst in der Hiobsstelle ἀπεσκλήρυνε vom Strauss gesagt sein, der seine Jungen abhärtet. Die LXX hätten dann den Sinn des Originals (הִקְשִׁיחַ) so verstanden. Vgl. Meyer z. u. Zt.

göttliche *ἔλεος* besteht in der objektiven Gottesgabe der *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* und der *ζωὴ αἰώνιος*, nicht auf Grund der *πίστις*, sondern auf Grund des *αἷμα Χριστοῦ*, die göttliche *ὀργή* hingegen besteht in der Entziehung dieser Gaben oder in der Verhängung des *κατάκριμα* und des *θάνατος* oder des *ὄλεθρος αἰώνιος* auf Grund der gottgewirkten *σκληροκαρδία*. Aus dem *ὃν θέλει σκληρύνει* folgt aber von selbst das *ὃν θέλει κατακρίνει*, während der umgekehrte Schluss nicht in gleicher Weise sich unabweisbar von selbst ergeben hätte. Endlich hat die Frage *τί ἔτι μέμφεται;* v. 19. ihre logische Abfolge aus dem Vorhergehenden nur dann, wenn *σκληρύνειν* = „verhärten, verstocken" ist. Denn nur wenn Gott nach Willkür selbst sittlich unempfänglich macht, scheint er das Recht zu verlieren, die Verhärteten zu tadeln, nicht aber, wenn er die Schuldigen und Rechtlosen nur nach Willkür straft oder begnadigt. Dass übrigens die Schrift die Verhärtung Pharaos nicht allein auf die göttliche That, sondern auch auf die menschliche Selbstthat zurückführt, vgl. Exod. 8, 15. 32. 9, 34. und dazu 1 Sam. 6, 6. 2 Chron. 36, 13. auch Ps. 95, 8., war dem Apostel sicherlich eben so bekannt, als gegenwärtig. Befolgt er doch selbst diesen doppelten Lehrtypus vgl. 2, 5. Eph. 4, 18. und dazu AG. 19, 9. Hebr. 3, 8. 13. 15. 4, 7. An sich liegt die Vermittelung darin, dass wo der Mensch in den Lebensführungen und der ihm entgegen gebrachten Offenbarung nicht den göttlichen Gnadenwillen gegen sich erkennt, sie den göttlichen Gerichtswillen an ihm vollziehen, und nicht nur er selbst sich an ihnen verstockt, sondern sie auch ihrerseits von Gott dazu geordnet sind, ihm zum wirksamen Medium seiner Verstockung zu gereichen *). Vgl. zu 1, 24. Nam res omnes externae, sagt Calvin, quae excaecationem reproborum faciunt, illius (sc. Dei) irae sunt instrumenta. Satan autem ipse, qui intus efficaciter agit, ita est ejus minister, ut non nisi ejus imperio agat. Vgl. 2 Sam. 24, 1. mit 1 Chron. 21, 1. An unserer Stelle nun erwähnt der Apostel seinem Zwecke gemäss nur die eine Seite, nämlich die göttliche Thätigkeit, und treibt seine Argumentation, um den stolzen Gegner zu beugen, rücksichtslos auf ihre äusserste Spitze. Dabei kann nicht oft genug daran erinnert werden, dass der Gegensatz, mit dem er es zu thun hat, fest im Auge behalten werden muss, damit die allerdings vorhandene Möglichkeit der prädestinatianischen Auffassung seiner Worte uns nicht unnöthiger und unbegründeter Weise als unbedingte Nothwendigkeit erscheine. Er will ja bisher durchgehends nur den Abstammungs- Beschneidungs- und Gesetzesstolzen Juden mit demselben Gottesworte überwinden, auf das er seinen angeborenen Vorzug und sein unveräusserliches Anrecht, so wie die göttliche Verpflichtung und Gebundenheit sich selbst gegenüber meint gründen zu können.

*) Eine solche Ausgleichung kann auch in den Bezeichnungen *κατίσχυσεν ἡ καρδία Φαραώ, ἐσκληρύνθη, ἐβαρύνθη ἡ καρδία αὐτοῦ* Exod. 7, 13. 22. 8, 15. gefunden werden, welche zwischen dem Ausdrucke *ἐσκλήρυνε κύριος τὴν καρδίαν Φαραώ* 10, 20. und *ἐβάρυνε Φαραὼ τὴν καρδίαν αὐτοῦ* 8, 32. in der Mitte liegen.

Solchen Ansprüchen entgegen galt es eben vor allen Dingen das durch Nichts ausser ihm gebundene, also in dieser Hinsicht völlig freie Wahl- und Verwerfungsrecht Gottes zu behaupten und zu sichern. Damit ist an sich noch keinesweges ausgesprochen, dass Gott nun auch von diesem Rechte nach zufälliger Willkür Gebrauch mache, dass er mit Barmherzigkeit und Gericht nach beliebigen Einfällen und dem despotischen car tel est mon plaisir entsprechend spiele, vielmehr lässt sich damit, wie schon bemerkt, an sich ganz wohl vereinigen, dass diese göttliche Freiheit ein immanentes Gesetz und eine selbstgegebene Bestimmung in sich trage. Dass dies wirklich der Fall sei, ist schon im Allgemeinen durch den durchgehenden Gottesbegriff der Offenbarung verbürgt, und insofern enthält die absolute Prädestinationslehre in der That eine muthwillige Zertrümmerung aller ächten analogia fidei. Es wird sich aber die Lösung des hier geschürzten Knotens nicht nur aus der später folgenden Entwickelung von 9, 30. an ergeben, (*ὃν θέλει,* cujus vult. Quem autem velit Deus misereri, quem indurare, id aliis locis docet Paulus, sagt richtig Bengel), sondern sie liegt auch schon in der ganzen voraufgehenden Deduktion unseres Briefes eingeschlossen. Denn wenn doch das K. 1. — 8. durchgeführte Thema ins Licht gestellt hat, dass, da alle Menschen Sünder und dem Gerichte Gottes verfallen sind, und demnach Niemand durch Werkverdienst und gesetzliche Rechtsansprüche vor Gott bestehen kann, Gott einen neuen Heilsweg eröffnet hat, indem er im Blute Christi die Sünden der Menschheit versühnt und Allen, die daran glauben, Gerechtigkeit und Leben bereitet hat: so hiesse es in der That nicht nur sich selbst widersprechen, sondern auch wie ein ungeschickter Schütze über das leicht zu treffende Ziel weit hinausschiessen, wenn der Apostel den werkgerechten und anspruchsvollen Juden, statt ihn einfach und wiederholt auf seine Verdienstlosigkeit und die Nothwendigkeit, sich in demüthigem Glauben in den göttlichen Gnadenweg zu fügen, hinzuweisen, mit einem Male durch die Lehre vom absolutum decretum meinte zurückweisen zu müssen. Dass seine Rede dennoch dieses scheinbare Resultat liefert, oder wenigstens aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden herausgerissen, diese Deutung erleiden kann, wiewohl auch so noch keinesweges muss, das liegt in der ihm vom Gegner aufgedrungenen eigenthümlichen Kampfesposition, aus der er nicht feige zurückweicht, sondern in der er kühn dem Feinde die Stirn bietet. Denn hier galt es Recht gegen Recht zu setzen, und den Stolzen mit unzerreissbaren Ketten der göttlichen Alleinberechtigung zu binden, *ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ, καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ.* Es ist ein gerechter und heiliger Stolz, solche fleischlichen Stolz keiner verständigen und ihm dem Unverstande doch nimmer genügenden Lösung für werth zu erachten, sondern ihn in seinen eigenen Schlingen zu fangen. Und gefangen war das jüdische Pharisäerthum, da es bei seiner Anerkennung der Schriftautorität der hier gegebenen paulinischen Schriftdeutung schwerlich zu widerstehen vermochte. Für denjenigen Leser aber, der sich der paulinischen These freiwillig gefangen gab, war in der That auch die Lösung des

Räthsels von selbst schon gegeben. Denn wer als Gottes Creatur und als Sünder dem Herrn, wie er muss, das unbedingte Recht zuerkennt, ihn zu beseligen oder zu verdammen nach seinem Wohlgefallen, der ist damit schon eo ipso in die Reihe der Begnadigten aufgenommen, und ihm hat sich schon das innere, dem werkgerechten Sinne verborgene Gesetz, an welches sich die göttliche Wahlfreiheit gebunden hat, offenbart. Dasselbe besteht eben darin, dass Gott sich dessen erbarmen will, der ihm das Recht zugesteht, sich zu erbarmen, wessen er will, und zu verstocken, welchen er will, und dass umgekehrt Gott den verstocken will, der (wie der auf sein Recht sich steifende Pharao dafür den Typus bildet) dieses Recht ihm abspricht. Eine solche Antwort, die der Apostel dem trotzigen Hochmuthe versagt, würde er sicherlich dem demüthigen Frager gewährt haben. Denn der letztere meint ja nicht, die Seligkeit verdienstmässig heischen zu können, weil er besser ist, als die Anderen, sondern ist nur darüber bekümmert, warum doch, während er selbst ohne Verdienst errettet ist, nicht auch seinen Brüdern, da er nicht besser ist, als sie, ein gleiches Heil, wie ihm, zu Theil werden solle. Quorum autem Deus velit misereri, sagt Johann Gerhard in der explicatio cap. 9. epist. ad Rom. in den loc. theol. ed. Cotta los. VIII. de electione et reprobatione c. IV. Tom. IV. p. 172., quos velit indurare, apostolus hoc loco non determinat. Tota autem scriptura ostendit, quod Deus in dilecto suo Filio velit misereri omnium credentium; et quod indurare velit eos, qui contumaciter ipsius verbo reluctantur, ut justitiam suam in illis declaret, quod ipsum etiam Pharaonis exemplo ostenditur. Vgl. auch Calov Biblia N. T. illustrata. Francof. ad Moen. 1676. Tom. II. p. 162. de verbis idurat quos vult. Derselbe bemerkt, wenn es heisse, dass Gott verhärte, so sei dies nicht *ἐνεργητικῶς* oder effective zu nehmen, sondern 1) *συγχωρητικῶς*, propter permissionem, 2) *ἀφορμητικῶς*, propter occasionem, quam ex iis, quae Deus agit, sumunt reprobi, 3) *ἐγκαταλειπτικῶς*, ob desertionem, quod gratia sua deserat reprobos, 4) *παραδοτικῶς*, ob traditionem in sensum reprobum et in ulteriorem Satanae postestatem. Nur ist unter solchen Voraussetzungen und Beschränkungen die positive göttliche *ἐνέργεια*, welche nach der voluntas consequens durch das verbum divinum sich vollzieht, ja gar nicht ausgeschlossen. Vgl. übrigens auch Form. Conc. p. 821., welche ganz richtig die Verstockung Pharaos als göttliches Strafgericht betrachtet, wiewohl allerdings Paulus an unserer Stelle dies nicht sagt. Meyer meint, auch was ich von dem immanenten Gesetze, welches die göttliche Freiheit in sich trage, beibringe, gehöre nicht hierher. Ich behaupte ja aber nicht, dass Paulus das hier ausgesprochen habe, sondern nur, dass es durch das, was er hier ausspricht, an sich nicht ausgeschlossen sei.

V. 19—21. Zurückweisung eines Einwandes. Hat Gott das Recht, nach Willkühr zu verstocken, so hat er dann wenigstens nicht mehr das Recht, den willkührlich Verstockten wegen seiner Verstockung zu beschuldigen. Diese murrende Einrede bringt der Apostel zum Schweigen, indem er auf die unbedingte Allmacht Gottes und die

schlechthinnige Abhängigkeit des Menschen verweist. Der Creatur gebührt so wenig gegen ihrem Schöpfer den Mund aufzuthun, als dem Gefässe gegen den Töpfer, der es bilden kann, ein Gefäss zur Ehre oder zur Unehre, wie er will.

V. 19. *ἐρεῖς οὖν μοι*] Der Apostel sagt nicht *τί οὖν ἐροῦμεν;* wie 3, 5. 4, 1. 6, 1. 7, 7. 9, 14. 30., sondern *ἐρεῖς οὖν*, wie 11, 19. vgl. *ἀλλ' ἐρεῖ τις* 1 Cor. 15, 35. Jak. 2, 18. Er macht sich also nicht den Einwand selbst, sondern er lässt ihn sich von einem Andern machen. Und zwar denkt er sich unter dem Gegenredner offenbar einen hoffärtigen Juden, wie er es ja in der ganzen vorliegenden Entwickelung nur mit einem solchen zu thun hat. Die scharfe Antwort *μενοῦνγε ὦ ἄνθρωπε κτλ.* beweist, dass er sich hier nicht einen bescheidenen Frager, sondern einen frechen Widersprecher entgegen setzt. Vgl. das *μὴ ὑψηλοφρονεῖ* 11, 20. und das *ἄφρον* 1 Cor. 15, 36. Der Einwand, dass der Apostel seinen Brief ja nicht an Juden, sondern an Christen geschrieben habe, kann diese Auffassung nicht widerlegen. Ist doch auch die ganze Deduktion 2, 17 ff. direkt gegen die Juden gerichtet. Dies könnte nur auffallen, wenn seine Leser für sich keinen Nutzen daraus zu ziehen vermocht hätten. Es ist aber bekannt, wie sehr auch die Judenchristen überall in Gefahr standen, in die jüdische Anschauungsweise zurückzufallen. Das *οὖν* in *ἐρεῖς οὖν μοι* folgert aus dem *ὃν δὲ θέλει σκληρύνει* v. 18. *ἔτι*] da er doch willkührlich selbst verhärtet hat. Particula valde exprimit morosum fremitum. Bengel. Zu *τί ἔτι* vgl. 3, 7. Gal. 5, 11. Matth. 26, 65. Mark. 5, 35. Warum noch, da er doch selbst Freiheit und Zurechnung aufgehoben hat, *μέμφεται*] tadelt er? näml. die menschliche *ἀπείθεια*, die er selbst gewirkt hat. *μέμφεται* erklärt Hesychius durch *αἰτιᾶται, ἐξουθενεῖ, καταγινώσκει*, wie auch Mark. 7, 2. nach *ἄρτους* die recept. *ἐμέμψαντο*, Cod. D. *κατέγνωσαν* einschiebt. An unserer Stelle hat die Vulg.: queritur, Luther: „schuldigt er.“ Vgl. Sir. 41, 7. 2 Makk. 2, 7. Hebr. 8, 8. *τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκε;*] denn wer widersteht seinem Willen? Begründung (*γάρ*) des *τί ἔτι μέμφεται;* Da er selbst verhärtet, so hat er kein Recht, zu tadeln; denn da er der Allmächtige ist, so muss sich Jeder verhärten, den er verhärten will. Er kann daher von dem durch ihn Verstockten nicht fordern, dass er nicht verstockt sei, ihn also auch nicht wegen seiner Verstocktheit beschuldigen. Das Perfekt *ἀνθέστηκε* ist hier, wie 13, 2., präsentisch zu nehmen. Vgl. Matthiä Ausf. gr. Gr. Th. I. S. 397. §. 211. Winer III. K. 4. §. 41. 4. Anm. S. 317. Die Frage: wer widersteht? ist energischer als: wer kann widerstehen? Dass das Faktum niemals vorkommt, ist der schlagendste Beweis für seine Unmöglichkeit. Zur Sentenz vgl. 2 Chron. 20, 6.: *καὶ ἐν τῇ χειρί σου ἰσχὺς δυναστείας, καὶ οὐκ ἔστι πρὸς σὲ ἀντιστῆναι.* Zu dem *αὐτοῦ* bemerkt Bengel: Hoc, pro Dei positum, exprimit affectum, quo Deum aversantur responsatores ejusmodi. Freilich ist diese Auffassung nicht nothwendig, da der Zusammenhang vgl. v. 18. von selbst lehrt, dass von Gott die Rede ist. — V. 20. *μενοῦνγε*] vgl. 10, 18. Luk. 11, 28. und

Phil. 3, 8. rec. Die Partikelverbindung *μενοῦν*, vgl. Hartung Lehre v. d. Partikeln d. gr. Spr. Th. II. S. 16., wird häufig in Erwiderungen gebraucht, und dient dann theils zur Bejahung, theils zur Verneinung oder Berichtigung, vgl. Hartung a. a. O. S. 400. Das angehängte *γε*, welches in der klassischen Gräcität eben so wenig, wie die Voraufstellung des *μενοῦν* vorkömmt, vgl. Lobeck ad Phryn. p. 342., dient zur Verschärfung des Begriffes. Es ist hier, wie 10, 18. Luk. 11, 28., einfach verneinend oder corrigirend imo vero, nein vielmehr, obschon es auch ironisch bejahend ja wohl, ja freilich, gefasst werden könnte. *ὦ ἄνθρωπε*] o homuncule, verächtlich. Der Mensch in seiner Nichtigkeit wird im Gegensatze zum allmächtigen Gotte, das *πλάσμα* im Gegensatze zum *πλάσας* gedacht. Auch 2, 1. verweist *ὦ ἄνθρωπε* den richtenden Menschen in seine Schranken. Vgl. Jak. 2, 20.: *ὦ ἄνθρωπε κενέ*, auch Hebr. 2, 6. 8, 2. *σὺ τίς εἶ*] wer bist du? quantulus es? *σύ* nachdrücklich vorangestellt, wie 14, 4. vgl. 2, 3. auch AG. 11, 17. Exod. 3, 11. *ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ*] der du Gott entgegenantwortest? d. i. dass du mit Gott haderst, ihm widersprichst. Dies *ἀνταποκρίνεσθαι* gegen Gott lag eben in dem *τί ἔτι μέμφεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκε;* Richtig erklärt Chrysostom. *ἀνταποκρινόμενος* durch *ἀντιλέγων, ἐναντιούμενος*, vgl. Luk. 14, 6. LXX. Hiob 16, 8., auch *ἀντειπεῖν* Luk. 21, 15. AG. 4, 14. und *ἀντιλέγειν* AG. 13, 45. 28, 22. Hingegen LXX. Hiob 13, 22. ist *ἀνταπόκρισιν δοῦναι* s. v. a. vicissim respondere, „dem, welcher geredet hat, antworten“, nicht = respondendo contradicere. *μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι*] es wird doch nicht das Gebild zum Bildner sagen? Hier wird allerdings auf das fragende *μή* eine negative Antwort erwartet, vgl. zu 3, 5. 9, 14. Zur Sentenz vgl. Jes. 29, 16.: *οὐχ ὡς πηλὸς τοῦ κεραμέως λογισθήσεσθε; μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι αὐτό, οὐ σύ με ἔπλασας; ἢ τὸ ποίημα — τῷ ποιήσαντι, οὐ συνετῶς με ἐποίησας;* Jes. 45, 9. 10.: *μὴ ἐρεῖ ὁ πηλὸς τῷ κεραμεῖ, τί ποιεῖς — ; μὴ ἀποκριθήσεται τὸ πλάσμα πρὸς τὸν πλάσαντα αὐτό;* auch Jes. 64, 8. Jerem. 18, 6. Sir. 33, 13. 14. und Hiob 10, 8 — 13. Sap. Sal. 15, 7. Ohne Zweifel ist eine Beziehung des Apostels auf diese Aussprüche oder doch wenigstens ein Anschluss an dieselben anzunehmen; denn unmöglich kann eine blos zufällige Begegnung mit einer so ausgeprägten und so oft wiederkehrenden Alttestml. Vorstellungs- und Ausdrucksweise statuirt werden. Neque tamen valde in applicando ad praesentem causam testimonio illo laborandum est; quando Paulus alludere duntaxat ad Prophetae verba voluit, quo plus ponderis haberet similitudo. Calvin. *τί με ἐποίησας οὕτως;*] warum hast du mich so gemacht? *ποιεῖν* = facere, fingere, bilden, vgl. v. 21., nicht = tractare, behandeln. In der trotzigen Frage v. 19. lag allerdings die Frage, wie sie hier formulirt wird, mit eingeschlossen. Denn durch die Folgerung, dass Gott, wenn er nach Willkühr verstocke, dann nicht mehr das Recht habe, den Verstockten zu beschuldigen, sollte ihm eben das Recht, zu verstocken, welchen er will, d. i. zu

bilden, wie er will, abgesprochen werden. — V. 21. ἢ] oder = es wäre denn etwa, dass, vgl. Matth. 20, 15. οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ] hat der Töpfer nicht Macht über den Thon. ἐξουσία = Recht, Vollmacht. Per vocem Potestatis non intelligit suppetere virtutem ac robur (Vermögen) figulo, ut pro libidine agat: sed optimo jure hanc facultatem ei competere. Calvin. τοῦ πηλοῦ ist von ἐξουσίαν abhängig, so dass ὁ κεραμεύς zwischen regierendes und regiertes Nomen gestellt ist. Durch diese Wortstellung wird sowohl die Würde des κεραμεύς als auch die Nichtigkeit des πηλός nachdrücklich hervorgehoben. Vgl. Gal. 2, 6.: πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει. Hebr. 9, 15. Winer III. K. 3. §. 30. 3. Anm. 2. S. 218. ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος] aus demselben Teige, aus der nämlichen Masse, näml. τοῦ πηλοῦ. ποιῆσαι] zu machen. Infinitiv der näheren Bestimmung. Vgl. Joh. 5, 27. ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν] das eine Gefäss zur Ehre, das andere zur Unehre. Zu ὃ μέν — ὃ δέ vgl. 1 Cor. 11, 21. 12, 8. 2 Cor. 2, 16. Hermann ad Vig. p. 706 sq. Kühner Ausf. Gramm. d. gr. Spr. Th. II. §. 781. S. 496. Das Bild wird erläutert durch 2 Tim. 2, 20. 21.: ἐν μεγάλῃ δὲ οἰκίᾳ οὐκ ἔστι μόνον σκεύη χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ, ἀλλὰ καὶ ξύλινα καὶ ὀστράκινα· καὶ ἃ μὲν εἰς τιμήν, ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν. Ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν, ἡγιασμένον, καὶ εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον. Die τιμή und ἀτιμία des Gefässes bezieht sich also auf den Gebrauch, zu welchem das Gefäss bestimmt ist. In der Anwendung entspricht die τιμή der δόξα v. 23., die ἀτιμία der ἀπώλεια v. 21. Es könnte nun scheinen, als ob hier überhaupt das tertium comparationis nur in der Zuerkennung der Seligkeit oder Verdammniss nach freiem, vom menschlichen Rechtsanspruche unabhängigen, göttlichen Beschlusse bestehe. Doch denkt der Apostel dem ganzen, von v. 18. an klar vorliegenden Gedankenzusammenhange nach das göttliche κατακρίνειν nur in Verbindung mit dem σκληρύνειν, das göttliche σώζειν nur in Verbindung mit dem den ἁγιασμός wirkenden ἐλεεῖν. Das eine und selbige φύραμα wird also in der Anwendung die Menschheitsmasse sein, wie sie Gott als an sich indifferenter Stoff gegeben ist. Wie der Töpfer nach Willkühr aus demselben Teige verschiedene Gestalten bildet je nach der verschiedenen Bestimmung der Gefässe, so bildet Gott ex eadem massa humana heilige Menschen in salutem und unheilige in perniciem. Da das φύραμα als ein vom Bildner vorgefundenes bezeichnet wird, so ist nicht direkt auf die Schöpfung dieser massa zu rekurriren, wiewohl das zeitliche Thun Gottes stets auf einen ewigen Rathschluss zurückführt, und er im letzten Grunde den Menschen auch ursprünglich zu dem geschaffen haben muss, wozu er ihn endlich bestimmt und bildet; vgl. das προητοίμασεν v. 23. Wir sehen also, dass wir in v. 20. u. 21. in keiner Weise eine λύσις des in Frage stehenden Problems zu suchen haben, sondern nur eine Zurückweisung des gegen dasselbe v. 19. erhobenen Einwandes durch Verweisung auf die unbedingte und unbe-

streitbare Machtvollkommenheit des Schöpfers. Der Apostel setzt eine Abstraktion gegen die andere. Wie der Gegner von der freien Machtvollkommenheit Gottes abstrahirt und nur Ansprüche erhebt an die göttliche durch menschliche Rechtsforderung gebundene Gerechtigkeit, so hebt der Apostel nur diese unbeschränkte Oberherrlichkeit Gottes hervor mit Abstraktion von der dieselbe ordnenden Liebe. Die Creatur muss schlechterdings erst in diese Stellung der Selbstvernichtung dem Creator gegenüber gebracht sein, dass sie ihm als dem unbeschränkten Herrn das freie Recht zuerkennt, zu erretten oder zu verderben nach seinem Wohlgefallen, ehe die immanente Liebes- und Gerechtigkeitsordnung dieses göttlichen Wohlgefallens sich ihr enthüllen kann. Und was schon der Creatur als solcher geziemt, das gebührt noch vielmehr der sündigen Creatur, welche die Seligkeit nicht nur von der freien Liebe des Schöpfers, sondern auch von der freien Gnade des Richters zu erwarten hat. Doch hat der Apostel es hier dem vorliegenden polemischen Gegensatze entsprechend nur mit der Creatur als solcher zu thun, der gegenüber, weil sie Gott in seinem Thun durch ihre eigenen Ansprüche gebunden glaubte, die völlige Freiheit dieses göttlichen Thuns zu vindiciren und sicher zu stellen war. Also nicht darin liegt die Härte des Prädestinatianismus, dass er, sei es in supralapsarischer Form, Gott dem Schöpfer, oder in infralapsarischer Form, Gott dem Richter das Recht zuschreibt absoluto decreto zu verdammen oder zu beseligen zu seiner Selbstverherrlichung, sondern darin, dass dieses System Gott nicht bloss die κτῆσις, sondern auch die χρῆσις dieses Rechtes gegen seinen geoffenbarten Liebesuniversalismus andichtet. Denn dadurch wird in starrer Abstraktion die Harmonie der göttlichen Eigenschaften zerrissen, und es tritt die Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit unter die absolute Potenz der Macht, statt die letztere als eine durch jene Eigenschaften geordnete Macht zu erfassen. Der absolut willkürliche Wille ist nicht etwa der wahrhaft freie, sondern er ist grade umgekehrt der absolut unfreie Wille. Aber freilich ist die Gebundenheit des göttlichen Willens nur eine Selbstgebundenheit, keine Creaturgebundenheit. In abstracto ist allerdings richtig, was Calvin behauptet: Quemadmodum figulus nihil luto adimit, quamlibet illi formam dederit: ita quacunque hominem conditione creaverit Deus, nihil ei adimit. Tantum illud memoria tenendum, spoliari Deum honoris sui parte, nisi tale in homines imperium ei conceditur, ut sit arbiter vitae et mortis. Aber in der Wirklichkeit gilt, was Bengel bemerkt: Figulus non facit lutum, sed fodit: Deus facit hominem, ergo majorem habet potestatem, quam figulus. Sed potestas et libertas absoluta non infert voluntatem decretumque absolutum. Si Deus totum genus humanum reliquisset in peccato et morte, non fecisset injuste: sed illo jure non est usus.

V. 22. u. 23. Die Gegenrede muss aber noch mehr verstummen, wenn man bedenkt, dass Gott von seinem unbedingten Rechte nicht einmal unbedingten Gebrauch gemacht, sondern die Verworfenen doch noch in Geduld getragen hat, ehe er sie seinem Zorngerichte Preis gab, und zugleich Alles gethan hat, um an den Erwählten durch

Verwirklichung seines Erwählungsrathschlusses den Reichthum seiner Herrlichkeit zu offenbaren. So tritt nicht nur seine Gnade in das hellste Licht, sondern auch seine Strafgerechtigkeit selbst erscheint noch durch Geduld und Langmuth temperirt. — Es ist in diesen Versen, um von ganz unwillkürlichen Versuchen abzusehen, nur eine dreifache Auffassung der Construktion denkbar. Man kann nämlich zuvörderst *καὶ ἵνα* v. 23. mit *ἤνεγκεν* v. 22. verknüpfen. Vgl. Winer Anhang. §. 64. II. 1. S. 619.: „Wenn Gott entschlossen, seinen Zorn darzuthun — — mit aller Langmuth die Gefässe des Zornes trug — — auch in der Absicht, den Reichthum — — zu erkennen zu geben: —“ Man kann dann *θέλων* erklären durch „weil er wollte“, so dass der Sinn wäre: Gott habe in doppelter Absicht die Zorngefässe langmüthig erduldet, einmal weil er durch ihren endlichen Untergang desto sichtbarer seinen Zorn und seine Macht kund thun wollte, und zweitens, weil er durch die am Tage des Gerichtes mit ihrem Untergange nothwendig verbundene Errettung der Erwählten den Reichthum seiner Herrlichkeit oder seiner herrlichen Gnade gegen sie in ein desto helleres Licht stellen wollte. Doch einmal kann dies unmöglich als göttliche *μακροθυμία* bezeichnet werden, wenn Gott die Zorngefässe nur zu dem Zwecke eine Zeitlang erträgt, um durch ihren endlichen Untergang desto schlagender seinen Zorn und seine Macht zu erweisen; denn eben weil diese Manifestation nur die Selbstverherrlichung der allmächtigen Strafgerechtigkeit Gottes zu ihrem Ziele hat, ist sie nicht Ausfluss der auf das Wohl der Menschen bedachten Langmuth. Es müsste dann also jedenfalls *θέλων* durch „obgleich er wollte“ erklärt werden. Denn das kann allerdings als Erweis der göttlichen *μακροθυμία* bezeichnet werden, wenn Gott statt von seinem Rechte, seinen allmächtigen Zorn sogleich zu vollstrecken, Gebrauch zu machen, noch eine Zeitlang gleichsam an sich hält, und den Vollzug seines Gerichtes hinausschiebt. Doch auch so liesse immer noch als ein zweites Bedenken gegen diese Auffassung sich der Einwand erheben, dass Gott wohl gedacht werden könne als die Zorngefässe vernichtend, um eben durch ihre Vernichtung seine Gnade gegen die Erwählten, welche ein gleiches Loos getroffen hätte, wenn nicht die freie göttliche Erbarmung sich ihrer angenommen hätte, zu bekunden, er aber nicht gedacht werden könne als die Zorngefässe in Langmuth ertragend und bestehen lassend, um seine Gnade gegen die Erwählten zu dokumentiren. Denn wohl die Vernichtung, nicht aber die Erduldung des Einen bildet einen Gegensatz zu seiner Gnade gegen den Andern. Wir würden also dann einen Ausspruch erwartet haben, wie etwa folgenden: „Wie aber wenn Gott, da er seinen Zorn erweisen und seine Macht kund thun wollte, ohne Verschonen vertilgt hat die zum Verderben bereiteten Gefässe des Zornes, und zwar zugleich zu dem Zwecke, um durch diese Vertilgung den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gefässen des Erbarmens zu manifestiren, welche er zur Herrlichkeit zuvorbereitet hat?“ Wollte man erwidern, nicht die ertragende Langmuth an sich werde in Contrast gestellt zu der errettenden Gnade, sondern der Zweck dieser Langmuth, welcher darin

bestehe, durch Aufschub der Uebergabe an die Verdammniss bis auf den Tag des Gerichtes, die eben an diesem Tage an den Verdammten sich erweisende Strafgerechtigkeit der in demselben Momente an den Erretteten sich manifestirenden Erbarmung als Folie unterzubreiten: so könnte wiederum ein solcher Zweck schlechterdings nicht als von der göttlichen *Langmuth* gesetzt gedacht werden. Es hätte dann heissen müssen: „Wenn aber Gott, obgleich er erweisen wollte seinen Zorn, und kund thun seine Macht, mit vieler Langmuth getragen hat Gefässe des Zornes, die zugerichtet sind zum Verderben, *und diesen Aufschub ihrer Strafe bis auf den Tag des Gerichtes auch deshalb veranstaltet hat, um dann durch dieselbe desto einleuchtender* kund zu thun den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gefässen der Erbarmung u. s. w.“ Die unterstrichenen Worte waren nothwendig erforderlich, und können nicht nur im Gedanken ergänzt werden. Eben so wenig aber wird man den Nebenzweck des ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ darin finden dürfen, dass vorher noch recht Viele zu Christo bekehrt werden, und dann am Gerichtstage ὁ *πλοῦτος* τῆς δόξης sich eben in der Beseligung dieser grösseren Anzahl bekunden sollte. Denn einmal bezeichnet ὁ πλοῦτος τῆς δόξης offenbar die *intensive* Fülle der göttlichen Gnade, und dann hätte die so erforderliche starke Gedankensuppletion doch mindestens durch ein ἐπὶ *πλείονα* σκεύη τῇ δόξης angedeutet und ermöglicht werden müssen *). Wenden wir uns demnach zur zweiten Construktionsweise, nach welcher nämlich καὶ ἵνα v. 23. nicht mit ἤνεγκεν sondern mit κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν v. 22. verknüpft werden soll. „Welche zum Verderben bereitet sind, und zwar zu dem Zwecke, um dadurch den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Erwählten kund zu thun.“ Wir gewinnen dann zwei coordinirte Hauptgedanken, einmal den, dass Gott die Zorngefässe, obgleich er seinen Zorn und seine Macht kund thun wollte, dennoch eine Zeitlang in grosser Geduld getragen hat, ehe er sie verderbte, und dann den, dass ihre Vernichtung vornehmlich auch zur Verherrlichung seiner Gnade gegen die Barmherzigkeitsgefässe dienen sollte. Doch bleibt es dann unbegreiflich, warum der letzte Hauptgedanke, der eigentlich noch we-

---

*) *Meyer* meint zwar: „Hätte nämlich Gott die σκεύη ὀργῆς nicht so langmüthig ertragen, sondern bereits das Strafgericht über sie hereinbrechen lassen (welches mit der Parusie zusammen zu denken ist), so hätte er keinen Zeitraum gehabt, um an σκεύεσι ἐλέους seine Herrlichkeit zu bekunden: wozu aber jene Langmuthsperiode dienen sollte, in welcher solche von Gott für die ewige δόξα vorher zubereitete σκεύη durch die Berufung (v. 24.) zu Christo geführt, und dadurch die Fülle der göttlichen Herrlichkeit über sie kund gegeben werden sollte.“ Indess σκεύη ἐλέους waren ja schon mit den σκεύη ὀργῆς gleichzeitig vorhanden. Die Predigt des Evangeliums schuf von Anfang an beide. Es könnte sich also nur um *πλείονα* σκεύη ἐλέους handeln, welches, wie uns scheint, unentbehrliche πλείονα eben nicht dasteht. Sonst sind auch wir jetzt sehr geneigt, uns der in Rede stehenden Erklärung anzuschliessen.

sentlicher ist, als der erste, nicht auch der Form nach dem ersten wenigstens coordinirt, sondern sogar in untergeordneter Weise von der nebensächlichen Bestimmung κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν abhängig auftritt. Wir hätten dann vielmehr folgende Conformation des Gedankens erwartet: „Wie aber wenn Gott Gefässe des Zornes zum Verderben bereitet hat, um dadurch seinen Herrlichkeitsreichthum an den Erbarmungsgefässen zu zeigen, und jene Zorngefässe noch dazu, obgleich er seine Macht bekunden wollte, in grosser Geduld ertragen hat?" Es bleibt also nur die dritte Auffassungsweise übrig, wonach ἵνα γνωρίσῃ dem θέλων coordinirt, und das von dem im Gedanken vor ἵνα zu wiederholenden εἰ abhängige Verbum nicht ausdrücklich gesetzt ist. „Wenn aber Gott, obgleich er u. s. w., in vieler Geduld Zorngefässe zur Verdammniss bereitet ertragen hat, und (wenn er) um den Reichthum seiner Herrlichkeit kund zu thun an Erbarmungsgefässen, welche er zuvorbereitet hat zur Herrlichkeit . . . ." Der Apostel wollte fortfahren: „Alles gethan hat, was dazu erforderlich ist, um diese Gefässe zu der ihnen bestimmten Herrlichkeit zu führen, nämlich sie berufen, gerechtfertigt und geheiligt hat," vgl. 8, 30., richtet aber seinen Blick sogleich auf die im concreten Falle vorliegenden Erbarmungsgefässe, verschweigt also das ἐκάλεσεν αὐτούς, und sagt statt dessen gleich οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς v. 24. Diese Constructionsweise scheint uns auch am meisten dem unmittelbaren exegetischen Gefühle zu entsprechen, welches mit ἀπώλειαν v. 22. den Abschluss eines selbstständigen nach Inhalt und Form in sich vollendeten Gedankens anzuerkennen, und mit καὶ ἵνα v. 23. einen gleichen Gedanken zu beginnen, sich genöthigt sieht. Offenbar ist die Construktion so anzustellen, dass dem in v. 22. liegenden: θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν das correspondirende: ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν v. 23. coordinirt erscheint: wie denn auch der ganzen vorhergehenden Entwickelung gemäss es sich von vorne herein erwarten lässt, dass der Apostel hier von dem Verfahren Gottes nicht nur in Beziehung auf die εἰς ἀτιμίαν σκεύη, sondern auch in Beziehung auf die εἰς τιμὴν σκεύη, gleichmässig handeln und suchen werde, das eine wie das andere in das rechte Licht zu stellen. Endlich dürfte auch die mit v. 24. beginnende, specielle Deduktion in Hinsicht auf die εἰς τιμὴν σκεύη dafür sprechen, dass die vorhergehende Aussage über dieselbe, an welche diese Deduktion sich anlehnt, nicht als beiläufiger und untergeordneter, sondern als selbstständiger Satz aufgetreten sein werde. εἰ δὲ] si vero? d. i. quid vero si? wenn nun aber? = wie nun aber wenn? Ein konditionaler Vordersatz mit verschwiegenem Nachzatze. Vgl. Hartung Lehre v. d. Partik. d. gr. Spr. Th. II. S. 212. 6. Joh. 6, 62. AG. 23, 9. auch Mark. 7, 11. Luk. 13, 9. Die nahe liegende Ergänzung eines τί ἐροῦμεν; τί ἄτοπον; oder dergleichen erscheint, da der hypothetische Vordersatz eigentlich der angegebenen interrogativen Form gleichgilt, kaum

nothwendig. Denn „Wie aber wenn?“ bedeutet selbst s. v. a. „Was lässt sich aber dagegen sagen wenn?“ θέλων] obgleich er wollte nicht weil er wollte. Im letzteren Falle hätte wohl auch Paulus dem nachfolgenden ἵνα γνωρίσῃ entsprechend geschrieben εἰ δὲ ὁ θεὸς ἵνα ἐνδείξηται τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσῃ κτλ. ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ] vgl. ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου v. 17., auf welche Worte hier eine offenbare Rückbeziehung statt findet. Zu ἐνδείξασθαι vgl. auch 3, 25., zu τὸ δυνατόν = ἡ δύναμις vgl. τὸ γνωστόν 1, 19., τὸ χρηστόν 2, 4. τὸ ἀδύνατον 8, 3. ἤνεγκεν] Theophyl.: ὑπέμεινεν, ἠνέσχετο. Oekum.: ὑπήνεγκεν, ὑπέμεινεν, trug, erduldete, vgl. Hebr. 13, 13., so dass er ihre Strafe und Vernichtung aufschob, worin eben seine πολλὴ μακροθυμία sich zeigte. σκεύη ὀργῆς] entsprechend dem εἰς ἀτιμίαν σκεύη v. 21. Also = Gefässe, die dazu bereitet sind, um an ihnen Zorn zu zeigen, welche zur Aufnahme von ὀργή, oder Objekte des göttlichen Zorns zu sein, bestimmt sind. Falsch ist hier die Erklärung: σκεύη = Werkzeuge, welche Bedeutung allerdings AG. 9, 15. Jes. 13, 5.: כְּלֵי זַעַם יְהוָה eben so dem Zusammenhange entspricht, als an unserer Stelle demselben zuwiderläuft. Denn hier sind nicht Werkzeuge gemeint, durch die sich der göttliche Zorn vollzieht, sondern Gefässe, an denen er sich vollzieht. Vgl. 1 Petr. 3, 7. Die schon erwähnte formelle Rückbeziehung auf v. 17., so wie das historische Tempus ἤνεγκεν legt die Beziehung von σκεῦος ὀργῆς auf Pharao nahe. Doch ist die Sentenz, wie schon der Plural σκεύη ὀργῆς und der Gegensatz σκεύη ἐλέους zeigt, allgemein, so dass Pharao nur als Repräsentant der ganzen Gattung gedacht ist. In der Person Pharaos hatt Gott die σκεύη ὀργῆς überhaupt mit grosser Langmuth getragen; wovon dann die aus dem vorliegenden, polemischen Gegensatze sich von selbst ergebende Anwendung die ist, dass er in gleicher Weise die hartnäckigen, vom messianischen Heile ausgeschlossendn Juden gegenwärtig noch vor dem Hereinbrechen seines Strafgerichtes ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ erträgt. κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν] gefertigt zum Verderben. Die Beziehung auf v. 21., so wie das ἃ προητοίμασεν v. 23. nöthigen auch in κατηρτισμένα Gott als das bereitende Subjekt anzuerkennen. Denn von wem anders können die Gefässe, dem ganzen Zusammenhange der Stelle nach, bereitet gedacht werden, als eben ὑπὸ τοῦ θεοῦ? Die grammatisch an sich zulässige Erklärung κατηρτισμένα = fertig, reif, geeignet, (vgl. zu diesem Gebrauche des part. perf. pass. als adject. verb. Luk. 6, 40. 2 Cor. 10, 10. 1 Petr. 1, 8. Apok. 21, 8. auch Gal. 2, 11.), so dass also möglicher Weise det Mensch selbst als Urheber dieses für die ἀπώλεια bestimmten, geistigen Zustandes gedacht werden könnte, findet hier nicht statt. Der Ausdruck καταρτίζειν weist auch zu sichtbar auf das Bild des Töpfers, der sie bereitet hat, zurück. Man wird die prädestinatianische Erklärung unseres Kapitels nicht dadurch überwinden, dass man, worin der Fehler fast sämmtlicher älterer, wie neuerer antiprädestinatianischer

Ausleger besteht, gegen den exegetisch einfach vorliegenden Sinn überall universalistische Zwischengedanken einzuschieben, und dadurch alle schroffe Spitzen der paulinischen Argumentation abzubrechen oder abzustumpfen bemüht ist. Man muss vielmehr unbefangen die Möglichkeit der prädestinatianischen Deutung von v. 6—23. an und für sich genommen, so wie den starken Schein von Berechtigung, welchen sie ansprechen kann, zugestehen. Es genügt, wie schon bemerkt, nachzuweisen, dass diese Deutung bei strenger Festhaltung des polemischen Gegensatzes, in welchem die prädestinatianisch klingenden Ausdrücke gesetzt sind, keinesweges nothwendig, ja nicht einmal wahrscheinlich ist, so dass also der Ausweg einer anderen, universalistischen Lösung des fraglichen Problems noch offen erhalten bleibt. Die Nothwendigkeit, diesen Ausweg einzuschlagen, kann aber nicht aus v. 6—23. selbst, sondern nur wie aus der analogia fidei überhaupt, so auch aus dem Zusammenhange der ganzen voraufgehenden und nachfolgenden Lehrentwickelung unseres Briefes selbst deducirt werden. Nicht unsere Stelle, sondern nur die Schriftlehre im Zusammenhange und andere klare und unzweideutige Einzelaussprüche derselben können deshalb als Ausgangspunkte oder sedes propriae für die Entwickelung einer schriftgemässen Erwählungslehre benutzt werden, weil eben unsere Stelle nur darauf ausgeht die Freiheit der göttlichen Gnade gegenüber jeglichem menschlichen Rechtsanspruche zu vertreten, die Beantwortung der Frage nach der Selbstgebundenheit oder absoluten Ungebundenheit dieser Gnade aber nicht in ihrem Zwecke liegt. So will es denn auch nicht verfangen, etwa mit Bengel zu unserem Verse darauf aufmerksam zu machen, dass die ira Dei nicht sine causa sei, sondern die schuldbaren peccata der Menschen voraussetze. Denn der Apostel hatte ja eben v. 20. und 21. dieses Aeusserste von seinem Gegner verlangt, zuzugestehen, dass Gott das Recht habe, den Menschen zu verstocken, und dennoch wegen dieser Verstocktheit im Zorne zu verderben. Hat er aber dieses Recht, so lässt sich auch nicht mehr einwenden, der Aufschub der Strafe sei dann keine *μακροθυμία* mehr, denn der Aufschub des berechtigten Zornesausbruches wird auch mit Recht als Ausfluss der Langmuth bezeichnet werden können. Was aber die Hinweisung darauf betrifft, dass Paulus *κατηρτισμένα* und nicht, dem *ἃ προητοίμασεν* v. 23. entsprechend, *ἃ προκατήρτισεν* geschrieben habe, so könnte der prädestinatianische Exeget dies immer noch als eine für sich allein nichts beweisende Zufälligkeit erklären. Wir meinen deshalb, dass auch in unserem Verse in keiner Weise schon eine Beantwortung der vorliegenden Frage zu finden ist; denn der Apostel sagt ja nur, dass Gott von seiner unbedingten Befugniss, nach Willkühr zu verstocken und zu verderben, welchen er will, jedenfalls nur schonenden Gebrauch gemacht habe, und dass also der, welcher den Finger auf den Mund legen muss, wenn Gott ihn sogleich der *ἀπώλεια* Preis giebt, doppelten Grund habe, sich dem gerechten Gerichte Gottes schweigend zu unterwerfen, wenn Gott noch dazu den Vollzug desselben durch geduldigen Aufschub temperirt. Die *ἀπώλεια* ist in Hinsicht auf Pharao allerdings zunächst nur als zeitliches Verderben, in

Hinsicht auf diejenigen aber, deren Repräsentant er ist, an die doch hier vorzugsweise gedacht ist, als ewiges Verderben zu fassen. *καὶ ἵνα γνωρίσῃ*] = *καὶ ἵνα ἐνδείξηται. τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ*] den Reichthum oder die Fülle seiner Herrlichkeit. Ueber *ὁ πλοῦτος* vgl. zu 2, 4., über die neutrale Form *τὸ πλοῦτος,* welche hier F. G. darbieten, Winer Zweiter Abschnitt. §. 9. 2. Anm. 2. S. 76. Die *δόξα* steht hier im Gegensatze zur *ὀργή* v. 22., und so entspricht *ὁ πλοῦτος τῆς δόξης* dem *τὸ δυνατόν* und *ἡ ὀργή* gemeinsam, welches = *τὸ δυνατὸν τῆς ὀργῆς*. Die göttliche *δόξα* ist also als huldreich und beseligend, oder den Menschen selbst in den Zustand der *δόξα* versetzend zu denken. (Vgl. Sap. Sal. 19, 21.) *ἐπὶ σκεύη ἐλέους*] Gegensatz der *σκεύη ὀργῆς* v. 22. *ἐπί* hängt von *γνωρίσῃ* ab. Die Gefässe des Erbarmens sind die Gläubigen, die durch Christum Erlösten. Schon im vorigen Verse fand eigentlich nur eine formelle Beziehung auf die Geschichte Pharaos statt, während der Gedanke in seiner Allgemeinheit doch im Grunde nur auf die dem messianischen Heile Widerstrebenden zielte. In unserem Verse fehlt aber selbst dieser geschichtliche Hintergrund, und es erscheint deshalb die Beziehung auf die Rettung der Israeliten aus Pharaos Hand nicht hinlänglich motivirt und zugleich ganz entbehrlich. *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*] die er vorherbereitet hat zur Herrlichkeit. Die *δόξα* steht im Gegensatze zur *ἀπώλεια* v. 22. Es ist also der herrliche Zustand, in welchen die göttliche *δόξα* den Menschen versetzt, vgl. 2, 7. 8, 18. 21. Dies geschieht, indem Gott den Menschen seiner eigenen *δόξα* theilhaftig macht, vgl. 5, 2. *προετοιμάζειν* enthält allerdings wie *καταρτίζειν* v. 22. ein von der Bereitung des Gefässes entlehntes Bild; doch bezieht es sich hier nicht auf die faktische Bereitung, so dass das *πρό* nur ausdrückte, dass dieselbe in der Zeit der Erlangung der zukünftigen *δόξα* voraufgegangen sei, sondern *προετοιμάζειν* ist s. v. a. vorherbereiten im göttlichen Rathschlusse, also nicht wesentlich verschieden von „vorherbestimmen", vgl. das *προορίζειν, προγινώσκειν* 8, 29., und das ähnliche Verhältniss, in welchem 8, 30. *προορίζειν* und *καλεῖν,* wie *προετοιμάζειν* hier und *καλεῖν* v. 24. zu einander stehen. Vgl. auch Eph. 2, 10. (Harless u. Meyer z. St.) Matth. 25, 34. Sap. Sal. 9, 8. LXX Genes. 24, 14. Der Formenwechsel *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* und *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν* erklärt sich daraus, dass v. 22. nicht die Tendenz herrscht, den Begriff der göttlichen *ὀργή* zu schärfen, sondern vielmehr die bei der *ὀργή* noch statt findende *μακροθυμία* hervorzuheben, weshalb die Gefässe nicht ausdrücklich als von Gott und zwar schon in seinem ewigen Rathschlusse zum Verderben gerechtfertigt, sondern überhaupt nur als zum Verderben gefertigt bezeichnet werden; v. 23. hingegen soll eben das göttliche *ἔλεος* möglichst stark markirt werden, daher die göttliche Aktivität selbst und zwar schon von Ewigkeit her in der Fertigung der Erbarmensgefässe begriffen auftritt. Der v. 23. allerdings nur elliptisch ausgedrückte, und aus v. 24. zu vervollständigende Gedanke ist also der, dass wie die *σκεύη ὀργῆς* keinen Grund haben, sich zu beschweren v. 22., so die *σκεύη ἐλέους* nur Grund haben, das göttliche

ἔλεος zu preisen, indem der Gott, welcher schon von Ewigkeit die δόξα ihnen bereitet hat, auch in der Zeit Alles gethan hat, um sie zur Erlangung derselben zu leiten und tüchtig zu machen.

V. 24—29. Rücklenkung zum Ausgangspunkte des Kapitels, nämlich zur Thatsache des Ausschlusses Israels als Volksganzes vom messianischen Heile und der Annahme der Heidenwelt an seiner Statt. Dass diese Thatsache nicht mit dem Inhalte des Alttestamentlichen Verheissungswortes collidire, war v. 6—23. erwiesen. Jetzt wird sie direkt als durch prophetische Aussprüche vorherverkündigt dargethan.

V. 24. οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς] Luther: „welche er berufen hat, nämlich uns.“ Es fände dann eine constructio ad sensum statt, indem nämlich, da die σκεύη ἐλέους Personen sind, das darauf bezügliche Pronomen (οὕς) im Maskulinum, statt im Neutrum stände. Doch hat diese Construktionsweise sowohl wegen des voraufgegangenen Neutrums ἅ in ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν, als wegen des dann isolirt und lose nachschleppenden ἡμᾶς wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Vielmehr ist das Relativum im Genus von dem nachfolgenden ἡμᾶς attrahirt = „als welche er uns auch berufen hat.“ Vgl. Winer Anhang. §. 63. 1. a. S. 605. οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων] wie die Juden es erwarteten, und in Anspurch zu nehmen, ein Recht zu haben meinten. ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν] und zwar vorzugsweise aus den Heiden, und nur ausnahmsweise aus den Juden, während die Juden höchstens das umgekehrte Verhältniss zugestanden. Paulus weist hier freilich zunächst nur die Forderung des μόνον ἐξ Ἰουδαίων zurück. Das vorzugsweise ἐξ ἐθνῶν und nur ausnahmsweise ἐξ Ἰουδαίων geht aber aus den in folgenden Versen angeführten Prophetenstellen hervor. — V. 25. u. 26. Prophetische Verkündigung der Berufung der Heiden. V. 25. ὡς καὶ ἐν τῷ Ὠσηὲ λέγει] wie er (näml. Gott) auch im Hosea sagt. Die Stelle ist aus Hoseas 2, 25. (LXX.: 2, 23.) entnommen. Der hebräische Grundtext lautet: וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא־עַמִּי עַמִּי־אַתָּה. Die LXX. übersetzen wörtlich: καὶ ἀγαπήσω τὴν οὐκ ἠγαπημένην (Cod. Alex.: ἐλεήσω τὴν οὐκ ἠλεημένην], καὶ ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου, λαός μου εἶ σύ. Vgl. 1 Petr. 2, 10. Die formelle Abweichung des Apostels ist absichtlich. Die Umstellung der Satzglieder passt zu seinem Zwecke, weil das οὐ λαός μου von vorne herein deutlicher und bestimmter die Heidenwelt bezeichnet, als das οὐκ ἠγαπημένη. Der Ausdruck καλέσω aber steht in Rückbeziehung auf ἐκάλεσεν v. 24. Vocationem statim sequitur appellatio. Bengel. Beim Propheten ist ferner von der Wiederannahme des abgefallenen Reiches Israel die Rede. Dennoch ist die Citation des Apostels nicht nur als Anwendung, sondern als Beweisstelle zu betrachten. In der That enthält das Verfahren Gottes gegen das abtrünnige Israel das Gesetz seines Thuns gegen die Abtrünnigen überhaupt; auch war Israel in seinem Abfalle den Heiden gleich geworden, und die Verkündigung der Wiederannahme der Kinder Israel zu Kindern Gottes enthielt also in der That, da Gott ceteris paribus sich nicht nach

Zufall und Willkühr erbarmt, auch eine Weissagung der Annahme der Heidenwelt. Und was die etwaige göttliche Gebundenheit betrifft, so war diese allerdings in Bezug auf Israel durch den mit dem Stammvater Abraham geschlossenen Bund gegeben, aber sie war ebenfalls, wenn auch immerhin in entfernterer Weise, in Bezug auf die Heidenwelt durch die dem Stammvater der Menschheit für sein ganzes Geschlecht ertheilte Urverheissung vorhanden. Vgl. auch Hengstenberg Christologie. Th. III. S. 56 f. Zweite Ausgabe. B. I. S. 251 f. Nach Hofmann Weiss. u. Erf. II. 215. soll Paulus dies Citat auf das Iüdische Volk beziehen, was aber nach *ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν* v. 24. ganz unstatthaft ist. Das *ἐξ Ἰουδαίων* bedurfte gar keiner prophetischen Begründung. Vgl. Meyer. *ὁ οὐ λαός μου* לֹא עַמִּי, vgl. 10, 19.: *ἐπ' οὐκ ἔθνει* über ein Nicht-Volk. Winer III. K. 5. §. 59. 1. Anm. S. 559. *ἡ οὐκ ἀγαπημένη* לֹא רֻחָמָה ist beim Propheten, vgl. Hos. 1, 6., der Name seiner das Haus Israel symbolisch darstellenden Tochter; daher das Femininum. Auch Lo Ammi ist ursprünglich symbolischer Name des Prophetensohnes, vgl. Hos. 1, 9., welcher gleichfalls das verstossene Volk bezeichnen sollte. — V. 26. Die hier angeführte mit dem vorhergehenden Citate zu Einem zusammenhängenden Ausspruche verbundene Stelle ist aus Hos. 2, 1. (LXX.: 1, 10.) entnommen. Solche Combination verschiedener Schriftstellen selbst aus verschiedenen biblischen Büchern findet sich öfter auch bei den Rabbinen.*) Die Verknüpfung war hier durch die Verwandtschaft der Stellen, die sich in einer und derselben, von dem nämlichen Subjekte handelnden Prophetie finden, sehr nahe gelegt und erleichtert. Durch die Umstellung (auf Hos. 2, 25. folgt hier Hos. 2, 1.) tritt das im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden zunächst erforderliche *καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου* an die Spitze, und wird zugleich eine Steigerung des Sinnes erreicht. Die LXX. haben: *καὶ ἔσται, ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐῤῥέθη αὐτοῖς, οὐ λαός μου ὑμεῖς, κληθήσονται καὶ αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.* Paulus schiebt also nur vor *κληθήσονται* das nachdrückliche *ἐκεῖ* ein, und lässt das im Grundtexte nicht begründete (bei den LXX. im Gegensatze zu den Söhnen Judas vgl. Hos. 1, 7. stehende) *καὶ αὐτοί* weg. *καὶ ἔσται*] וְהָיָה und es wird geschehen. *ἐν τῷ τόπῳ οὗ*] בִּמְקוֹם אֲשֶׁר an dem Orte,

---

*) Vgl. Surenhusius ספר המשוה sive *βίβλος καταλλαγῆς.* p. 45—47. Thesis VII. (Interdum plura loca sacrae Scripturae in unum contrahi solent ad efficaciorem rei demonstrationem.), und p. 466. in den Conciliationes in loca ex V. T. ad Romanos allegata z. u. St. (Notandum hic est, quod Apostolus huncce locum alteri immediate subjungat, sine ulla allegandi formula, perinde ac si unus tantum esset locus, quod priscis Hebraeorum Theologis etiam in usu erat, quemadmodum constat ex thesi nostra VII. de Modis allegandi et explicandi Scripturas sacras; ubi porro ex eadem thesi constat, in duobus locis contrahendis posteriorem aliquando priori anteponi, quod hic ab Apostolo quoque factum est, ut res gradatim procedat, et unum per aliud demonstretur.)

wo. Vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 54.: „Der Ort kann hier nun aber entweder derjenige sein, wo das Volk zuerst den Namen Lo Ammi erhalten, Palästina, oder der Ort des Exils, wo es zuerst die volle Bedeutung desselben empfunden; das Elend ein sermo realis Gottes. Für die letztere Beziehung (Jonath.: in loco, quo abducti sunt inter gentes) entscheidet der folgende Vers, wo dem מָקוֹם das הָאָרֶץ, das Land des Exiles, entspricht.“ Diess passt auch gut zum Sinne des Apostels, welchem das Zehnstämmereich im Lande des Exils Repräsentant der Heiden in den Heidenländern ist. Allerdings ward auch zu den letzteren gesagt: *οὐ λαός μου ὑμεῖς*, einmal durch ihre thatsächliche Absonderung und Verlassenheit von Gott und göttlicher Offenbarung, und dann durch das Prophetenwort, welches, wenn auch von ihnen nicht vernommen oder nicht aufgenommen, in Palästina gegen sie erschallte. Die starke Markirung der Selbigkeit des Ortes (*ἐν τῷ τόπῳ οὗ — ἐκεῖ*) hebt zugleich desto stärker die Umwandlung der göttlichen Gesinnung hervor. Es ist deshalb nicht nöthig, bloss diese Umwandlung durch die lokale Beziehung ausgedrückt zu finden. Noch weniger kann Paulus an Palästina den Centralsitz auch der neuen Theokratie denken, wo die Heiden von den Christen als Mitgenossen der *υἱοθεσία* anerkannt worden seien, denn das rufende Subjekt in *κληθήσονται* sind offenbar nicht die Christen, sondern Gott selber vgl. *καλέσω* v. 25. Endlich ist *ἐν τῷ τόπῳ οὗ* auch nicht auf die Gemeinschaft der Heiligen, den coetus Christianorum, zu beziehen, „ubi diu dubitatum est, an recte gentiles reciperentur“, weil das sprechende Subjekt in *ἐῤῥέθη αὐτοῖς*, eben so wohl wie in *κληθήσονται*, Gott selber ist. — V. 27 — 29. Prophetische Verkündigung des Ausschlusses Israels als Masse und der Errettung eines heiligen Restes. V. 27. u. 28. *Ἡσαΐας δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ*] Jesaias aber rufet aus über Israel. Das *δέ* leitet nicht sowohl von einem Propheten zum anderen über, nämlich vom Hoseas zum Jesaias, als vielmehr von einem Gegenstande zum andern, nämlich von der Annahme der Heiden zur Verwerfung Israels bis auf das *κατάλειμμα*. *κράζειν* vgl. 8, 15. von dem lauten und feierlichen, dem zuversichtlichen und muthvollen Rufen. Joh. 1, 15. 7, 28. 37. 12, 44. AG. 23, 6. 24, 21. *ὑπέρ*, wie öfter, von dem Gegenstande, über welchen gesprochen, geschrieben, geurtheilt u. s. w. wird, also gleich *περί*, vgl. 2 Cor. 8, 23. Phil. 1, 7. Winer III. K. 5. §. 51. 1. 3. S. 459. Die Stelle ist aus Jes. 10, 22. 23. ziemlich genau nach den LXX. citirt. Diese lesen nämlich: *καὶ ἐὰν γένηται ὁ λαὸς Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ κατάλειμμα αὐτῶν σωθήσεται. λόγον συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ, ὅτι λόγον συντετμημένον κύριος ποιήσει ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ.* Die bedeutendste Abweichung ist also der Ausdruck *ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραήλ* statt *ὁ λαὸς Ἰσραήλ* (Hebr. עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל), wohl deshalb gewählt, weil es hier auf den Begriff der grossen Zahl im Gegensatze zum *κατάλειμμα* besonders ankam. Was die Lesart betrifft, so lassen Lachmann und Tischendorf nach AB al. Syr. Erp. Copt. Eus. Damasc. Aug. *ἐν*

δικαιοσυνῃ· ὅτι λογον συντετμημένον aus. Es bleibt dann nur der Satz nach: *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς*, und es müsste angenommen werden, dass die Abschreiber die weggelassenen Worte aus den LXX. in den paulinischen Text gesetzt hätten. Doch viel näher liegend und wahrscheinlicher ist die Annahme, dass die Abschreiber von *συντέμνων* gleich auf *συντετμημένον* übergingen, und dadurch irrthümlich der Ausfall veranlasst wurde. *ἐὰν ᾖ*] Hebr. כִּי אִם־יִהְיֶה denn wenn sein sollte. „Wir haben in diesen Worten eine allgemeine Regel, ein von nun an bei jeder Gelegenheit aufs Neue sich geltend machendes Grundgesesetz des göttlichen Regiments. Noch vor ganz Kurzem hatte unter Ussia — Jerobeam II. das gesammte Israel in hohem Flore gestanden. Ja Ephraim war noch in diesem gegenwärtigen Augenblicke der Meinung, in einem neuen Aufschwunge begriffen zu sein (vgl. 9, 9.). Desgleichen hatte sich in der späteren Zeit Hiskia's das Reich Juda wieder erholt. Namentlich war auch zu Christi Zeit das Volk wieder zahlreich geworden. Aber dennoch galt allemal wieder die hier ausgesprochene Regel." Drechsler, der Prophet Jesaia. Th. I. S. 443. *ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης*] weist auf das Verheissungswort Genes. 22, 17. vgl. Genes. 32, 12. hin. *τὸ κατάλειμμα*] der Rest d. i. nur der Rest. Lachmann und Tischendorf lesen nach AB Eus. *τὸ ὑπόλειμμα*. Die Bedeutung ist dieselbe; doch ist wahrscheinlicher, dass Paulus mit den LXX. *κατάλειμμα* geschrieben habe. *σωθήσεται*] Hebr. יָשׁוּב bekehrt sich. Paulus behielt den Ausdruck der LXX. bei, weil er hier eben von der Errettung Israels handelt. Und an sich ist ja auch allerdings die *σωτηρία* stets nothwendige Folge der Bekehrung. „Die Predigt von dem Reste, welcher allein selig werden sollte, dünkte dem Volke damals ebenso wie nachher zu Christi Zeit eine Thorheit und war ihm ein Aergerniss." Drechsler a. a. O. S. 444. *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ. ὅτι λόγον συντετμημένον ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.*] Hebr.: כִּלָּיוֹן חָרוּץ שׁוֹטֵף צְדָקָה׃ כִּי כָלָה וְנֶחֱרָצָה אֲדֹנָי יֱהוִֹה צְבָאוֹת עֹשֶׂה בְּקֶרֶב כָּל־הָאָרֶץ׃ d. i. Vertilgung ist beschlossen, fluthend Gerechtigkeit; denn Garaus und Beschlossenes setzt der Herr, Jehova Zebaoth, ins Werk mitten im ganzen Lande. Wir müssen hier צְדָקָה mit Gesenius Comment. über den Jesaias Th. I. S. 402. (vgl. auch Vitringa z. St.) von der göttlichen Strafgerechtigkeit verstehen gegen Drechsler a. a. O., der es von dem Status der Gemeinde auslegt, da alle Zustände und alle Vorgänge der göttlichen Gerechtigkeit conform sein werden. Diese Auffassung passt nicht in den Gedankenzusammenhang. Denn wenn nur der Rest gerettet werden soll, so wird dadurch kein Zustand des Ganzen hergestellt, der von (menschlicher) Gerechtigkeit fluthet, und für diesen Gedanken ist auch im Folgenden (denn Garaus u. s. w.) keine Begründung enthalten. Es fragt sich nun, wie die vom Grundtexte sehr abweichende Uebersetzung der LXX. und das ihr entsprechende

Citat des Apostels zu verstehen ist? *λόγος* wollen einige Ausleger im Sinne von *πρᾶγμα*, res, nehmen. Doch wenn es sich auch wahrscheinlich machen lässt, dass die LXX. es so genommen haben, so folgt daraus noch nicht, dass Paulus diesen ungriechischen und auch unpaulinischen Gebrauch des Wortes befolgt habe. Man bleibt also besser bei der gewöhnlichen Auffassung Rathschluss stehen, oder statuirt auch mit Meyer die Bedeutung dictum, Spruch. *συντελῶν καὶ συντέμνων* sc. *ἐστί* vgl. zu 5, 11. (Herm. ad Vig. p. 776. Bernhardy Synt. S. 470.) Subjekt ist *ὁ κύριος*. *συντέμνειν* ist = zusammenziehen, beschleunigen. *δικαιοσύνη* ist nicht etwa auf die Glaubensgerechtigkeit, sondern dem Grundtexte und dem hier vorliegenden Gedanken entsprechend auf die göttliche Strafgerechtigkeit, vgl. 3, 25. 26., zu beziehen. Also: „Denn einen Rathschluss vollendet und beschleunigt er mit Gerechtigkeit; ja einen beschleunigten Rathschluss wird der Herr auf Erden vollziehen.“ Den Sinn der abweichenden Uebersetzung der LXX. stimmt demnach für den Zweck des Apostels doch hinlänglich mit dem Sinne des Originals überein. Denn der Grundgedanke bleibt in beiden Fällen immer der, dass in der Vertilgung Israels und der blossen Errettung eines heiligen Restes sich ein göttliches Strafgericht vollziehe. Ueber die Berechtigung des Apostels die in der Prophetenstelle geschilderte Situation des Volkes Israel auf die Lage desselben zu seiner Zeit und das Verhältniss desselben zum messianischen Reiche zu beziehen vgl. Drechsler a. a. O. S. 446. *). — V. 29. *καὶ καθὼς προείρηκεν Ἡσαΐας*] und so

*) „Da der Prophet in Assur die gegen das Reich Gottes feindselig ankämpfende Weltmacht überhaupt, in den Katastrophen durch und an Assur die gesammte Evolution der ganzen Zukunft zumal sieht, so kann es bei der Planmässigkeit der Wege Gottes mit seinem Volke, bei dem ewig identischen Typus, der allen Führungen des Herrn zu Grunde liegt, gar nicht ausbleiben, dass, so wie sich mit dem Ablaufe der Zeiträume die Zukunft immer mehr vertieft und demgemäss der Blick immer neue und immer weitere Hintergründe und Perspektiven entdeckt, Dasjenige, wes der Prophet als mit Assur zusammenhängend wahrnahm, in allen correspondirenden Situationen stets wiederkehrt. So wie es bei der Heimsuchung durch Assur ein Rest war, welcher der Hoffnung übrig blieb, ebenso constituirte sich nach dem Gerichte durch die Chaldäer das Volk aus einem שְׁאָר, einer שְׁאֵרִית (Hagg. 1, 12. Sach. 8, 6.), und nicht minder bringt Christi Erscheinung eine abermalige Erfüllung der in unser Orakel eingeflochtenen Züge. Ein *λεῖμμα* ist es *κατ' ἐκλογὴν χάριτος* auch damals, das dem Gerichte entgeht und an den Herrn gläubig wird (Röm. 11, 5.), und von diesem *λεῖμμα* erst kann man im rechten und vollen Sinne sagen, dass es dem Herrn diene בֶּאֱמֶת (10, 20.). Vgl. Joh. 4 23. Das Verhältniss unserer Weissagung hier zu der Erfüllung in Christo wäre selbst dann noch nicht vollkommen richtig aufgefasst und wahrhaft adäquat ausgesprochen, wenn man sagen wollte, der Prophet habe Assur und die damit zusammenhängende Krise als Typus behandelt. Vielmehr kann man, nach den mehrfach ausgesprochenen, hier nicht zu wiederholenden hermeneut. Principien mit allem Fuge sagen, dass die Worte Jesaja's in der That und Wahrheit mehr noch und unmittelbarer der Zeit Christi als dem Hiskianischen Zeitalter gelten. Mit Recht lässt sich daher der Apostel so vernehmen, wie er Röm. 9, 27. 28. 29. gethan.“

wie Jesaias vorhergesagt hat; im Gedanken zu ergänzen: οὕτω καὶ νῦν ἔχει, „so ist es auch geschehen." Es ist also nicht nothwendig zu interpungiren: καὶ, καθὼς προείρηκεν Ἡσαΐας, εἰ μὴ κτλ., so dass der Apostel die Worte der Weissagung zu seinen eigenen macht. Die Stelle ist aus Jesaias 1, 9. wörtlich nach den LXX. entnommen. Deshalb ist aber προείρηκεν nicht etwa = „an einer früheren Stelle gesagt hat", (vgl. Surenhus. a. a. O. p. 472.: sicut dixit Jesaias superius), weil nämlich die v. 27. 28. angeführte Stelle im Buche des Propheten an einem späteren Orte steht, als die in unserem Verse citirte; denn nicht nur findet sich sonst beim Paulus überhaupt niemals eine solche genaue örtliche Bezeichnung bei der Anführung von Schriftstellen, sondern wir haben auch gesehen, wie er im unmittelbar Vorhergehenden v. 25. 26. eine frühere Stelle aus dem Hoseas an eine spätere desselben Propheten ohne eine solche Angabe gereiht, und noch dazu beide zu einem Dictum verschmolzen hat. Das πρό in προείρηκεν bezieht sich vielmehr auf die Zeit und nicht auf den Ort = „vorher gesagt, vorher verkündigt hat", Vgl. Mark. 13, 23. 2 Petr. 3, 2. Jud. 17. Das σπέρμα] ist das κατάλειμμα v. 27., wie denn auch im Hebr. שָׂרִיד residuum steht. Paulus behielt den Ausdruck der LXX. σπέρμα bei, worin man zugleich angedeutet finden kann, dass es ein Ueberbleibsel zur Aussaat vgl. 11,26. sei. σπέρμα, semen. Denotatur 1) paucitas praesens. 2) copia inde postliminio propaganda. Bengel. ὡς Σόδομα] ut Sodoma, ubi nemo, civis, evasit; nullum semen relictum. Bengel. ὡς Γόμοῤῥα ἂν ὁμοιώθημεν] so wären wir gleich geworden wie Gomorra. Die Ausdruckweise ὁμοιοῦσθαι ὥς τι lässt sich als constructio ad sensum = comparando fieri ut aliquid, vgl. Fritzsche ad Marc. p. 140., oder als Verschmelzung zweier Strukturen ὁμοιοῦσθαί τινι und γίγνεσθαι ὥς τι „einer Sache verglichen (= durch Vergleichung mit einer Sache) werden wie eine Sache ist" auffassen, vgl. LXX. Hos. 4, 6. Ezech. 32, 2. Winer Anhang. §. 67. 1. c. S. 686. rechnet daher diesen Ausdruck mit Unrecht zu den Pleonasmen. Wie Sodom und Gomorra werden, heisst, dem völligen Untergange (hier der ewigen ἀπώλεια) ausnahmslos preisgegeben werden. Es soll aber hier nicht sowohl die göttliche Gnade hervorgehoben werden, welche in dem Uebriglassen eines heiligen σπέρμα verheissungsvoll sich kund giebt, als vielmehr der Ernst des göttlichen Gerichtes über Israel, welcher mit geringen Ausnahmen das ganze Volk in seinen verstockten Sinn dahingegeben hat. Was zu den Zeiten des Propheten sich leiblich an Israel vollzogen hatte, das hatte zu den Zeiten des Apostels sich geistlich an ihm erfüllt. Es ist dasselbe Volk, welches sich in derselben Weise, wie damals, auch jetzt, zu demselben Gotte verhält, und demnach auch von gleichem Geschicke betroffen wird, nur dass eben das Strafgericht nicht in Alttestmtl. leiblicher, sondern in Neutstmtl. geistlicher Form auftritt.

V. 30—33. Der Apostel hatte zuvörderst seinen Schmerz über die Verwerfung Israels, des durch so hohe Vorzüge ausgezeichneten

Volkes, ausgesprochen v. 1—5. Er hatte dann den Einwand zurückgewiesen, als ob Gott dadurch seine in seinem Worte gegen Israel eingegangene Verpflichtung gebrochen habe, denn diese beziehe sich nirgends unterschiedslos auf alle leibliche Nachkommen Abrahams, und Gott sei überhaupt durch keinen menschlicherseits gegen ihn erhobenen Rechtsanspruch gebunden, sondern bestimme in freier Allmacht, wen er zu beseligen, wen vom Heile auszuschliessen gedenke v. 6—23. Endlich hatte er gezeigt, wie die Annahme der Heidenwelt und der Ausschluss der Masse des Volkes Israel schon durch Prophetenwort vorherverkündigt sei v. 24—29. Jetzt erst, nachdem er alle Gegenreden aus dem Wege geräumt, spricht er das Faktum der Verwerfung Israels und des Eintrittes der Heidenwelt an seiner Statt, welches mehr nur die Grundlage und Voraussetzung seiner bisherigen Deduktion gebildet hatte, direkt und ausdrücklich aus, und wirft zugleich die Frage nach dem Grunde dieser Thatsache auf. Dieser liegt lediglich in der Werkgerechtigkeit und dem Unglauben Israels, so wie in der Bereitwilligkeit der Heidenwelt, sich der gottgestellten Forderung des Glaubens zu unterwerfen v. 30 — 33. Mit Recht bemerkte also schon Chrysostomus: *αὕτη ἡ σαφεστάτη τοῦ χωρίου παντὸς λύσις. — — τοῦτο γὰρ αἴτιον τῆς ἀπωλείας αὐτῶν, φησιν, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ᾽ ὡς ἐξ ἔργων νόμου ἠθέλησαν δικαιωθῆναι.*, und Melanchthon: hic expresse probat causam reprobationis, quia scilicet nolint credere evangelio.

V. 30. u. 31. *τί οὖν ἐροῦμεν*] vgl. 3, 1. 5. 9. 4, 1. 6, 1. 15. 7, 7. 8, 31. 9, 14. Die Antwort giebt *ὅτι κτλ.* bis *ἔφθασε.* Ganz unhaltbar ist die Fortführung der Frage bis zu Ende von v. 31.: „Was sollen wir nun dazu sagen, dass die Heiden u. s. w.?“, wo dann mit v. 32. statt der Antwort eine neue Frage auftreten würde. Noch künstlicher wird die Redeconformation, wenn man mit *ὅτι* eine zweite Frage beginnt: „Was sollen wir also sagen? Sollen wir sagen, dass die Heiden u. s. w.?“, wo dann *δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως* als eine mitten in die Frage dialogisch eingeschaltete Antwort zu betrachten wäre. Mit *τί οὖν ἐροῦμεν;* fragt der Apostel auch hier, welche Folgerung oder welches Resultat aus dem bisher Vorgetragenen sich ergebe? Die mit *ὅτι* eingeleitete Antwort war allerdings theils in den eben angeführten Prophetensprüchen enthalten, theils in der ganzen voraufgegangenen Entwickelung unseres Kapitels als unausgesprochene, oder doch nur angedeutete Grundlage vorausgesetzt. *ἔθνη*) die Heiden, nicht nur: einige Heiden, oder: manche Heiden, vgl. zu 2, 14. Da hier *ἔθνη* und *Ἰσραήλ*, also der Volksgesammtheit die Volksgesammtheit, gegenüber gestellt wird, so kann nicht die partitive, sondern nur die generische Fassung statuirt werden. *τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην*] die nicht nach Gerechtigkeit trachteten. Vgl. 1, 18—32. Eph. 2, 12. 4, 17—19. 5, 8. 1 Thess. 4, 5. Das specifisch judaistische Streben nach *δικαιοσύνη* war den Heiden fremd; denn den geoffenbarten Nomos, der unter Israel solches Streben entzündete, besassen sie nicht, und auch den *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις* hielten sie nicht, entweder gar nicht, oder doch nur verein-

zelt und mangelhaft. Der eigenthümliche Charakter des ethnischen Lebens ist nicht das Streben nach absoluter Rechtbeschaffenheit, die der Forderung des göttlichen Gesetzes vollkommen genügt, sondern das Streben nach Lust im Genusse des Augenblicks. *διώκειν* ist ein vom Laufen nach dem Preise in der Rennbahn hergenommener, bildlicher Ausdruck, vgl. 12, 13. 14, 19. 1 Cor. 14, 1. Phil. 3, 12. 14. 1 Thess. 5, 15. 1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 2, 22. Hebr. 12, 14. 1 Petr. 3, 11. und *τρέχειν* Röm. 9, 16. Dem entspricht auch das metaphorische *καταλαμβάνειν* in dem gleich folgenden *κατέλαβε δικαιοσύνην*] „die Gerechtigkeit gleichsam als Preis des Wettlaufes erlangen.“ Vgl. 1 Cor. 9, 24. Phil. 3, 12. *δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως*] Gerechtigkeit aber, die aus dem Glauben kommt. Ueber das epexegetische *δέ* s. zu 3, 22. Dieser Zusatz enthält zugleich implicite den Grund, warum die Heiden zur Gerechtigkeit gelangt sind, weil sie nämlich der Glaubensgerechtigkeit willig unterthan geworden sind. Treffend Meyer: „Beachte das dreimalige *δικαιοσύνην*, wie v. 31. die Wiederholung von *νόμον δικαιοσύνης*. Die ganze Stelle ist acuminös conformirt. Vehementer auditorem commovet ejusmodi redintegratio verbi, — — quasi aliquod telum saepius perveniat in eandem partem corporis. Auct. ad Herenn. 4, 28.“ *Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης, εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε*] Der Satz ist gleichfalls von *ὅτι* abhängig. „(Dass) Israel hingegen, nachtrachtend dem Gesetze der Gerechtigkeit, zum Gesetze der Gerechtigkeit nicht gelangte.“ Hier, wie bei den Heiden, geht die Betrachtung und Behauptung a parte potiori aus. Die Lesart *εἰς νόμον* für *εἰς νόμον δικαιοσύνης*, welche allerdings durch wichtige Zeugnisse (ABDEF (c. obelo) G. Copt. It. Orig.) beglaubigt und deshalb von Lachmann und Tischendorf recipirt ist, scheint doch nur aus Nachlässigkeit der Abschreiber entstanden zu sein. Denn es spricht dagegen, sowohl dass durch sie die Gleichmässigkeit der Redeconformation (vgl. *διώκοντα δικαιοσύνην — κατέλαβε δικαιοσύνην* v. 30.) aufgehoben wird, als auch dass *νόμος* für sich allein nicht füglich vom Gesetze des Geistes (Orig.), noch vom Gesetze der Gerechtigkeit verstanden werden kann. Man müsste sich denn etwa auf Gal. 2, 19.: *ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον* berufen wollen, wo aber doch auch die Erklärung des ersten *νόμου* durch *νόμου πίστεως* (vgl. Winer ad Gal. p. 70.) mindestens als zweifelhaft bezeichnet werden muss. Der Parallelismus zwischen *διώκειν νόμον δικαιοσύνης* und *διώκειν δικαιοσύνην* v. 30. legt von vorne herein die allgemeinere Fassung des Begriffes *νόμος* nahe, so dass *νόμος δικαιοσύνης* das zur Realisation vorgestellte Ideal, die vorgesetzte Norm der Gerechtigkeit wäre, der sie vergeblich nachstrebten. Vgl. den analogen Gebrauch von *νόμος* 3, 27. 7, 23. 8, 2. Wollte man hingegen *νόμος* entweder beide Mal oder doch das erste Mal vom mosaischen Gesetze verstehen, das zweite Mal aber vom Gesetze des Glaubens, von der „norma juxta quam Deus justificat“, so spricht dagegen, einmal, dass die Bezeichnung des *νόμος* (= mos. Ges.) als *νόμος δικαιοσύνης* = das Gesetz, welches Gerechtigkeit

verschafft, überhaupt nicht gebräuchlich ist, und dann, dass Paulus in diesem Falle wohl von einem διώκειν δικαιοσύνην νόμου, nicht aber von einem διώκειν νόμον δικαιοσύνης hätte reden können, da διώκειν das Trachten nach dem bezeichnet, was man erst zu erlangen sucht, vgl. v. 30., die Juden aber schon im Besitze des mosaischen νόμος waren. Deshalb haben auch einige Ausleger, freilich ganz willkührlich, an unserer Stelle eine s. g. Hypallage von νόμος δικαιοσύνης für δικαιοσύνη νόμου statuiren wollen. Aber selbst die letztere Bezeichnung wäre nicht einmal ganz genau, da die Juden auch die δικαιοσύνη νόμου nicht nur erstrebten, sondern, wenigstens in ihrer äusserlichen Form, wirklich besassen, nur dass dieselbe sie nicht zu rechtfertigen vermochte. Vgl. Phil. 3, 6 ff. Allerdings aber ist der Ausdruck νόμος δικαιοσύνης auch in dem allgemeineren Sinne, welcher hier statt findet, doch mit Anspielung auf das nomistische Streben der Juden gewählt. φθάνειν, entsprechend dem καταλαμβάνειν v. 30., nicht in der ursprünglichen Bedeutung „zuvorkommen", vgl. 1 Thess. 4, 15., sondern in der später gangbaren Bedeutung „kommen, gelangen", daher φθάνειν εἴς τι = „etwas erreichen". Vgl. Matth. 12, 28. Luk. 11, 20. 2 Cor. 10, 14. Phil. 3, 16. 1 Thess. 2, 16. — V. 32. u. 33. διατί;] sc. εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε. Antwort: ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως] sc. ἐδίωξαν νόμον δικαιοσύνης. ἀλλ᾽ ὡς ἐξ ἔργων νόμου] sondern wie aus den Werken des Gesetzes d. i. gleich als ob sie durch die Werke des Gesetzes die Gerechtigkeit erlangen könnten, ὡς φθησόμενοι εἰς νόμον δικαιοσύνης ἐξ ἔργων νόμου. Ueber dieses ὡς der subjectiven Vorstellung vgl. Winer Anhang. §. 67. 6. Anm. S. 702.: „ἐκ πίστεως bezeichnet die objektive Form, ὡς ἐξ ἔργων die blos eingebildete." Auf denselben Sinn läuft die Erklärung hinaus: „weil ihr διώκειν in der Weise war, wie ein von Gesetzeswerken ausgehendes διώκειν beschaffen ist; die verkehrte Art und Beschaffenheit des Strebens wird markirt." Vgl. Kühner II. S. 571. Lachmann und Tischendorf haben nach guten Autoritäten (A B F G. Copt. Vulg. u. m. Patr.) νόμου weggelassen. Das Wort könnte hier, wie 4, 2. var. lect., von den Glossatoren hinzugefügt sein, wiewohl es an unserer Stelle, vgl. 3, 20. Gal. 2, 16., namentlich auch in Rückbeziehung auf das vorangegangene Wortspiel des διώκειν νόμον δικαιοσύνης ganz passend erscheint, und leicht von den Abschreibern als scheinbar überflüssig, und um den Gegensatz von ἐκ πίστεως und ἐξ ἔργων formell noch präciser zu machen, ausgelassen sein könnte. προσέκοψαν γὰρ τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος] denn sie stiessen an den Stein des Anstosses. Lachmann und Tischendorf lassen nach bedeutenden äusseren Zeugnissen (A B D* F G. Copt. It. Vulg.) γάρ weg. Doch erscheint diese Begründungspartikel unentbehrlich. Denn es entsteht eine kaum erträgliche Härte, mag man nun προσέκοψαν von ὅτι abhängig machen und übersetzen: „weil sie nicht aus Glauben, sondern aus Werken (verfolgend) anstiessen u. s. w.", oder mit προσέκοψαν den Nachsatz beginnen: „weil sie nicht aus Glauben, sondern aus Werken (verfolgten), stiessen

sie an u. s. w.“, oder mag man endlich ein Asyndeton statuiren, und mit *προςέκοψαν* ohne *γάρ* einen neuen Satz beginnen. Die erste oder die zweite dieser lästigen Verbindungen mag die Abschreiber zur Ausstossung des *γάρ* veranlasst haben. Behalten wir *γάρ* bei, wo dann mit *ὅτι — νόμου* auf die Frage *διατί;* eine runde und klare Antwort gegeben ist, so enthält *προςέκοψαν γάρ κτλ.* die Begründung der Behauptung, dass sie nicht *ἐκ πίστεως*, sondern *ὡς ἐξ ἔργων νόμου* nach der Gerechtigkeit getrachtet haben; denn hätten sie sie *ἐκ πίστεως* gesucht, so würden sie ja an Christum geglaubt haben, statt an ihm Anstoss zu nehmen. Zu *λίθος προςκόμματος* vgl. Luk. 2, 34. 1 Cor. 1, 23. Steiger zu 1 Petr. 2, 7. Zum *πρόςκομμα* und *σκάνδαλον* ward Christus den Juden besonders durch seinen Kreuzestod. Der specifische Ausdruck *λίθος προςκόμματος*, welcher gut zu der in *διώκειν* und *φθάνειν* liegenden Metapher passt, ist zugleich auf Anlass der nachfolgenden Prophetenstelle gewählt. Treffend bemerkt aber Theophylact: *λίθος προςκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου ἀπὸ τοῦ τέλους καὶ τῆς ἐκβάσεως τῶν ἀπιστησάντων ὠνόμασται ὁ Χριστός· αὐτὸς γὰρ καθ' ἑαυτὸν θεμέλιος καὶ ἑδραίωμα ἐτέθη. καθὼς γέγραπται*] nämlich Jesaias 28, 16. u. 8, 14., welche beide Stellen Paulus zu einem Ausspruche verschmilzt. (vgl. Surenhus. a. a. O. p. 475. u. thes. V. — IX. p. 43. sqq.) Die erste Jes. 28, 16. lautet im Grundtexte: הִנְנִי יִסַּד בְּצִיּוֹן אֶבֶן בֹּחַן פִּנַּת יִקְרַת מוּסָד מוּסָּד הַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ: d. i. „Siehe, ich lege in Zion einen (Grund-) Stein, einen bewährten, einen Eckstein, kostbar und fest gegründet: wer (darauf) vertrauet, darf nicht fliehen.“ Die LXX. übersetzen: *ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ, ἐκλεκτόν, ἀκρογωνιαῖον, ἔντιμον, εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχυνθῇ.* Die zweite Stelle Jes. 8, 14. lautet im Grundtexte: וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ וּלְאֶבֶן נֶגֶף וּלְצוּר מִכְשׁוֹל לִשְׁנֵי בָתֵּי יִשְׂרָאֵל: d. i.: „Und er (näml. Jehova) ist zum Heiligthume (vgl. Drechsler a. a. O. S. 351.), aber auch zum Steine des Anstosses und zum Felsen des Strauchelns für die beiden Häuser Israels.“ Die LXX. übersetzen: (*κἂν ἐπ' αὐτῷ πεποιθὼς ᾖς,*) *ἔσται σοι εἰς ἁγίασμα, καὶ οὐχ ὡς λίθου προςκόμματι συναντήσεσθε, οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι.* Beide Stellen bezieht Paulus auf dasselbe Subjekt, Christum, der den Gläubigen ein *λίθος ἀκρογωνιαῖος, ἐκλεκτός, ἔντιμος*, den Ungläubigen aber ein *λίθος προςκόμματος* und eine *πέτρα σκανδάλου* ist, wie 1 Petr. 2, 6. 7. mit ausdrücklicher Hervorhebung und Verknüpfung beider Beziehungen gesagt ist. Paulus setzt deshalb mit Zugrundelegung von Jes. 28, 16. seinem Zwecke gemäss an die Stelle des *λίθος πολυτελής, ἐκλεκτός, ἀκρογωνιαῖος, ἔντιμος*, aus Jes. 8, 14. den *λίθος προςκόμματος* und die *πέτρα σκανδάλου*, denn er hat es hier mit dem zu thun, was Christus den Ungläubigen, und nicht mit dem, was er den Gläubigen ist. In der That ist auch zu der messianischen Deutung, so wie zu der darauf gegründeten Verknüpfung beider Stellen vollkommene Berechtigung vorhanden. Nach Jes. 8, 14. will der Herr selbst den Gläubigen zum Heiligthume d. i. zur Stätte des Frie-

dens, des Trostes, der geistlichen Stärkung und Erquickung sein, welche Verheissung zu der Zeit, als Christus an die Stelle des mit Händen erbauten Tempels als der wahre, geistliche Tempel Apok. 21, 22. trat, ihre höchste Erfüllung erlangte. Dieser dem sinnlichen Auge unsichtbare Bau ist aber zugleich dem fleischlichen Sinne ein Stein des Anstosses und ein Fels des Aergernisses. (Vgl. Drechsler a. a. O. S. 351 — 353.) Mit Jes. 28, 16. ist zu vergleichen Sacharja 3, 9., wo von dem Steine die Rede ist, der vor Josua liegt, auf den die sieben Augen Gottes gerichtet sind, den der Herr poliren und graviren will, und tilgen die Sünden des Landes. Dieser Stein ist, (vgl. Hengstenberg Christologie Th. II. S. 53., auch Comment. üb. d. Psalm. B. IV. S. 307. zu Ps. 118, 22.), Bild der Theokratie und ihres Sitzes, des Tempels, bezeichnend ihre damalige Niedrigkeit und ihre durch den Herrn herbeizuführende Verherrlichung. Diese Herrlichkeit soll durch den Messias, den Knecht Zemach, Sacharja 3, 8., herbeigeführt werden. Dasselbe gilt von dem bewährten Ecksteine Jes. 28., 16., welcher ein Bild der idealen Theokratie ist, welche durch Christum hergestellt wurde. Ja die Beziehung auf die Person des Messias dürfte wohl in dieser Stelle noch unmittelbarer zu fassen sein, als in der Stelle des Sacharja. Dafür spricht zunächst das הַמַּאֲמִין, welches sich leichter als auf die Theokratie, wie sie auf neue, unerschütterliche Fundamente erbaut werden soll, auf den Herrn ihren Gründer selbst beziehen lässt, dann auch besonders Jes. 8, 14. Wie dort der Herr selbst das Heiligthum, und zugleich der *λίθος προςκόμματος*, genannt wird, so hier der kostbare und bewährte Grund- und Eckstein dieses heiligen Baues. Indem er sich selbst zum Fundamente der neuen Theokratie macht, ist sie auf unerschütterlichen Grund gebaut. Auch diese Verheissung hat ihre vollständige und eigentliche Realisation erst in Christo gefunden, und wird demnach mit Recht vom Apostel speciell auf ihn bezogen. Dass übrigens schon die Juden Jes. 28, 16. vom Messias deuteten, darüber vgl. Gesenius Comment. über d. Jesaia. Th. I. Abth. 2. S. 842. *ἰδού, τίθημι ἐν Σιών*] Da Paulus hier nicht vom *ἀκρογωνιαῖος*, sondern vom *λίθος προςκόμματος* redet, so ändert er diesem Zwecke entsprechend das *ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιών* der LXX. *λίθον προςκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου*] vgl. Matth. 21,44. Die LXX. umgekehrt *πρόςκομμα λίθου* und *πτῶμα πέτρας*. Paulus seinem Zwecke gemäss und dem hebräischen Grundtexte entsprechend. *καὶ πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ*] nämlich auf diesen *λίθος*, der an sich ein *λίθος πολυτελής κτλ.*, und nur den *ἀπειθοῦσι* ein *λίθος προςκόμματος* ist. *πᾶς* wird nach bedeutenden Autoritäten (ABDEFG. Syr. Copt. It. Orig. all.) von Lachmann und Tischendorf weggelassen. Es dürfte allerdings aus 10, 11. auch in unsere Stelle sich eingeschlichen haben. Denn dort ist es nothwendig, hier mindestens überflüssig, und im Texte der LXX. findet es sich nicht. *ἐπ' αὐτῷ*, welches LXX. Compl. steht, fehlt in LXX. Cod. Vat. während Cod. Al. dafür *ἐν αὐτῷ* hat. Für die Aechtheit spricht 1 Petr. 2, 6. Sonst könnte Paulus das *ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ* auch leicht aus dem *ὁ πιστεύων* der LXX.

zu Jes. 28, 16. und dem *κἂν ἐπ' αὐτῷ πεποιθὼς ᾖς* zu 8, 14. combinirt haben. Wer sich auf ihn verlässt, an ihn glaubt, auf ihn vertraut. Zu *πιστεύειν ἐπί τινι* vgl. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 399. Anm. 1. S 730. Das Objekt des Glaubens ist als dessen Basis gedacht. *οὐ καταισχυνθήσεται*] LXX. *οὐ μὴ καταισχυνθῇ* vgl. 1. Petr. 2, 6. Hebr. לֹא יָחִישׁ darf nicht fliehen. Nach Gesenius z. St. soll auch der Sinn der LXX. in den hebr. Worten liegen können. Jedenfalls ist die Differenz nicht bedeutend; denn wer flieht, wird zu Schanden. Er wird nicht zu Schanden werden ist aber im Sinne Pauli = er wird nicht getäuscht, sondern des Heiles in Wahrheit theilhaftig werden. Vgl. zu 5, 5. Hätte also Israel aus dem Glauben, statt aus des Gesetzes Werken, die Gerechtigkeit gesucht, die vor Gott gilt, so würde es an Christum geglaubt haben, statt an ihm Anstoss zu nehmen, und so durch ihn zum Heile gelangt, statt zu Falle gekommen sein. Der Apostel giebt demnach, wie bemerkt, in diesen beiden letzten Versen unseres Kapitels zum ersten Male den eigentlichen Grund des Ausschlusses Israels vom messianischen Heile an. Es ist kein anderer als die Werkgerechtigkeit und der selbstverschuldete Unglaube des Volkes an seinen ihm von Gott verordneten Messias. Diese Behauptung entwickelt der Apostel noch ausführlicher im folgenden 10ten Kapitel. Trägt aber der Unglaube Israels die Schuld seiner Verwerfung, so kann nicht die absolute göttliche Prädestination als die Ursache derselben gedacht werden. Nur prädestinatianische Sophistik kann das Gegentheil behaupten, und die Vereinigung so contradiktorisch entgegengesetzter Thesen für möglich halten. Der Widerspruch ist einmal ein logischer. Denn wenn den Juden ihr Unglaube vorgeworfen wird, so mussten sie auch glauben können; stand aber das Glauben oder das Nichtglauben in ihrer Macht, und ist ihr Unglaube nur in ihrem widerspenstigen Willen begründet, wie nicht nur 9, 32. 33., sondern namentlich auch 10, 3. 11—13. 16. 21. dies direkt und unwidersprechlich aussagt, so kann nicht zugleich Glaube oder Unglaube von der Willkühr der göttlichen Vorherbestimmung abhängig sein. Denn es würde sonst in ihrer Macht stehen, was doch zugleich nicht in ihrer Macht steht. Der Widerspruch ist aber zugleich auch ein ethischer. Denn unmöglich kann Gott fordern, was er selbst versagt, und strafen, was er selbst gewirkt. Mag immerhin in abstracto dem trotzigen Widersprecher gegenüber dieses Recht der göttlichen Allmacht vertheidigt werden, die Ausübung desselben widerspricht nicht nur dem gottgestifteten sittlichen Bewusstsein, sondern auch der gottgeoffenbarten Idee göttlicher Gerechtigkeit und Liebe. Endlich widerspricht aber auch der Zusammenhang der paulinischen Entwickelung selber der in Rede stehenden Annahme. Denn hätte der Apostel schon 9, 6—29. als Grund des Ausschlusses Israels das absolutum decretum Gottes angegeben, so könnte er unmöglich v. 32., wo er die Frage nach diesem Grunde aufwirft, die schon gegebene Antwort gänzlich ignoriren, ja an ihrer Stelle die entgegengesetzte Antwort geben. Er würde dann entweder, die schon im Vorhergehenden

enthaltene Lösung rekapitulirend, sich wiederum, kurz zusammenfassend, auf die unbedingte Vorherbestimmung Gottes berufen haben, oder doch wenigstens den Unglauben und die Werkgerechtigkeit Israels, welche er hier als einzigen Grund der Verwerfung aufführt, auf diese Vorherbestimmung zurückgeführt, und mit ihr in Zusammenhang gesetzt haben. Da der Apostel keins von beidem thut, so müsste man gradezu zu der Behauptung fortschreiten, dass er sich gleichsam in einem Athem widersprochen habe, und während er 9, 6—29. die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl aufstelle, ihr 9, 30. — 10, 21. die Lehre von der Bedingtheit der göttlichen Gnadenwahl durch den vorhergesehenen Glauben oder Unglauben des Menschen entgegenstelle. Allerdings nun haben einige neuere Exegeten sich nicht gescheut, dem Paulo, dem klaren und tiefen Denker, dem scharfen Dialektiker, dem heiligen Apostel, einen solchen Selbstwiderspruch aufzubürden. Doch in der Weise würde ihn in der That selbst der beschränkteste und profanste Schriftsteller nicht leicht begangen haben. Es muss demnach vielmehr der dunkle Schatten prädestinatianischer Doktrin, wie er auf K. 9, v. 6 — 29. zu fallen scheint, vor dem Lichte universalistischer Anschauungsweise, wie es mit v. 30. ff. aufgeht, verschwinden, und sich eben als blosser Schein erweisen *). Eine Schwierigkeit entsteht nur noch daraus, dass, wie wir früher gesehen, vgl. S. 113 f., die *πίστις* selber, von der doch das Heil abhängig ist, schriftgemäss als Gabe Gottes zu betrachten ist. Diese Annahme wird in der That auch durch den Inhalt unseres neunten Kapitels unterstützt. Denn resultirte der Glaube irgend wie aus den natürlichen Kräften des Menschen, so wäre die göttliche Bestimmung nicht so absolut unabhängig von jeglicher sarkischen Bedingung, wie doch v. 6 ff. behauptet wird, so fände dennoch auch schon vor der Bekehrung des Menschen ein *θέλειν* und *τρέχειν* statt, welches doch v. 16. gänzlich ausgeschlossen wird. Die Frage ist also die, wie die göttliche Gnade als eine allgemeine und doch zugleich als eine schöpferische betrachtet werden könne, oder wie das Schiff der Glaubenslehre zwischen der Scylla der absoluten Prädestination und der Charybdis des Semipelagianismus oder Synergismus glücklich durchzusteuern vermöge, während die Geschichte der dogmatischen Entwickelung dieses locus zeigt, dass es gemeiniglich von dem einen oder dem andern Strudel verschlungen worden ist. Der Versuch ausreichender Lösung der in Rede stehenden Schwierigkeit muss nun offen-

*) Treffend bemerkt Tholuck Komment. z. Br. Pauli a. d. Röm. 1842. S. 531. gegen solche angebliche Selbstwidersprüche des Apostels: „Nach unserer Auslegung von K. 9, 1—29. haben wir vielmehr als den Lehrgehalt anzugeben: Gott hat das Recht, ohne Rücksicht auf menschliche Ansprüche in das Messianische Reich aufzunehmen, als den Inhalt von K. 9, 30 — 10, 21.: wenn Israel nicht aufgenommen wurde, so liegt die Schuld darin, dass sie sich nicht in den von Gott verordneten Weg fügen wollten, von K. 11.: die Verhärtung, welche Gott in Folge dessen bei Israel eintreten liess, dient jedoch ebenfalls zum Besten, sie hat nämlich die Aufnahme der Heiden gefördert, und schliesslich wird auch die Masse der Juden Aufnahme ins Gottesreich erlangen."

bar der Wissenschaft der Dogmatik überwiesen werden; für unseren Zweck werden einige allgemeine Andeutungen genügen. Die universalistische Anschauungsweise geht von der schriftgemässen Prämisse aus, dass sowohl der Rathschluss Gottes zur Erlösung des Menschengeschlechtes, als auch die Ausführung desselben in der Person und durch das Werk des Gottmenschen, so wie die Berufung der Menschheit zur Theilnahme an diesem in Christo realisirten Heilsplane Gottes in Beziehung stehe zu jedem einzelnen Individuum des Geschlechtes, und sie alle ohne Ausnahme umfasse. Insofern nun der Rathschluss Gottes nur von ihm selbst gefasst, das Werk Christi nur von ihm selbst vollbracht, das Wort Gottes nur vom Geiste Gottes erdacht und geredet ist, und so das Heil für jedes menschliche Individuum von dem dreieinigen Gotte objektiv zuvorbereitet ist, und ihm zugleich zuvor und entgegen kömmt, ruht auch die Priorität und Causalität seines Heiles allein in Gott. Es kommt nun aber darauf an, wie sich der Einzelne zu diesem prävenirenden Heilsrathe des Vaters, Heilswerke des Sohnes und Heilsworte des Geistes subjektiv verhalte? Denn wenn auch allein die Kräfte der göttlichen Gnade das Werk des Glaubens vollbringen, und dies ist die zweite eben so schriftgemässe Prämisse der auf richtiger Erkenntniss der sündhaften Beschaffenheit menschlicher Natur ruhenden Lehre von der Bekehrung, so kann es dennoch zunächst ein verschiedenes vorläufiges Verhalten des vernünftigsittlichen Subjektes zu der geoffenbarten und sich an ihm wirksam erweisen wollenden Wahrheit Gottes geben. Es kann entweder unbekümmert um dieselbe den Lüsten des Augenblickes fröhnend ihr den Rücken kehren, oder befriedigt durch eigene vermeintliche Wahrheitserkenntniss und Tugendleistung sich stolz über sie erheben. In beiden Fällen geht auch die Wahrheit eben so unbekümmert und stolz an dem Subjekte vorüber, als es seinerseits an ihr vorübergegangen ist, und es geht dann verdienter Massen des verschmähten Heiles verlustig. Es kann der Mensch aber in ernstem Streben nach Wahrheit und Heiligung der Schranken seiner Erkenntniss und seiner Kraft inne und dadurch geneigt werden, auf die Offenbarung Gottes, wie das Wort Gottes sie ihm erbietet, forschend und fragend einzugehen. Darin besteht das wahre obicem non ponere, welches der positiven Wirkung des Wortes selber auf das menschliche Gemüth den Eingang verstattet *). Und

*) Es lässt sich nicht dagegen einwenden, dass doch der Apostel sage, *ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην, κατέλαβε δικαιοσύνην.* Denn damit meint er nicht etwa die Wüstlinge und Spötter unter den Heiden, die ja auch zu seiner Zeit das Evangelium nicht annahmen, sondern die ernsteren, suchenden Gemüther, die homines desideriorum, welche fern waren von dem jüdisch werkgerechten Jagen nach der *δικαιοσύνη*, vielmehr schmerzlich empfanden, dass ihr Suchen sie nicht zum Finden geführt habe, noch führen könne, und die dann meist schon ehe die evangelische Heilsbotschaft zu ihnen gelangte, *φοβούμενοι τὸν θεόν* und *ἐργαζόμενοι δικαιοσύνην* im bescheiden menschlichen Sinne des Wortes, und als solche *δεκτοὶ τῷ θεῷ* vgl. AG. 10, 35. d. i. ihm annehmlich zur Erbietung seines Gnadenwortes und selber geschickt zur Annahme desselben geworden waren.

diese Wirkung vollbringt dann das Wort vermöge der ihm einwohnenden erleuchtenden und bekehrenden Kraft, indem es die ersten Keime der Busse und des Glaubens in das also bereitete Gemüth einstreut. Damit hat die Befreiung des durch die Sünde gebundenen Willens durch die Kraft der göttlichen Gnade begonnen. Diese erste gottgegebene Kraft kann und soll sich aber sogleich wirksam erweisen, und werden so die gottgepflanzten Keime geistlichen Lebens wirklich gepflegt, so wird endlich die Wiedergeburt vollendet, während im entgegengesetzten Falle freilich ihr erster Anfang wieder rückgängig gemacht wird, und dann diese ursprünglichen Wirkungen des Wortes dennoch vergeblich gewesen sind. So also ist die Wiedergeburt ein mannigfach vermittelter Entwickelungsprocess. Aber die natürlich menschliche Vorbereitung, welche sie erfordert, hat in keiner Weise eine verdienstliche Bedeutung, und die Mitwirkung des Menschen zu seiner innerlichen, geistlichen Umschaffung geschieht nicht in natürlicher Kraft, sondern fortschreitend nur in der Kraft des durch die Gnade schon befreiten Willens, so dass dennoch nicht nur der objektive Heilsrath, die objektive Versöhnungsthat und das objektive Berufungswort, sondern auch die subjektive Neuschaffung des Menschen, als Summe und Resultat der fortgehenden Wirkungen des Geistes Gottes, nicht des Menschen, sondern allein Gottes ist, d. h. in keiner Weise aus seiner natürlichen Kraft, sondern nur aus der göttlichen, die menschliche stetig setzenden Kraft entspringt. Denn die menschliche Aktivität folgt in diesem ganzen Processe immer nur der göttlichen Aktivität nach, welche die voraufgehende menschliche Passivität ununterbrochen zur Aktivität umbildet und erhebt. Der eben geschilderte Bildungsgang der Wiedergeburt ist jedenfalls als der normale und ordnungsmässige Gang zu betrachten. In ihm bleibt nun aber die Gnade Gottes allgemein und doch in dem charakterisirten Sinne schöpferisch und allein wirkend, das Verdienst des Menschen ist gänzlich abgeschnitten und die Schuld seiner Nichtbekehrung ihm ausschliesslich zugewälzt. Und dies allein sind die von der Schrift geforderten, religiös-ethischen und darum praktisch wichtigen Momente, welche in der fraglichen Lehre nach Anerkennung und Darstellung ringen. So findet auch erst recht eigentlich für das begnadigte Individuum eine πρόθεσις κατ᾽ ἐκλογήν statt, weil es in sich selber keinen Grund für seine Annahme zum Heile zu finden vermag, da ja auch sein Glaube als göttliche Wirkung ihm nur als verschwindendes Moment und selber in die absolute Gottesthat seiner Errettung mit einbegriffen erscheinen kann, weshalb es diesen Grund in seinem eigenen Bewusstsein nur in seiner auf freiem göttlichen Vorsatze ruhenden Auswahl aus der massa perditionis zu schauen und zu erkennen vermag. Zugleich aber erklärt sich, warum diese ἐκλογή in der Schrift stets nur als ἐκλογή zum Heile, nicht auch als ἐκλογή zum Verderben auftritt, und warum neben ihr nach einem ergänzenden Lehrtypus die Seligkeit zugleich auch als auf dem προορισμὸς κατὰ πρόγνωσιν ruhend bezeichnet wird. Denn ist auch des Menschen Heil nicht sein Verdienst, sondern Christi Verdienst und Gottes Wahl, so ist doch sein Verderben nur seine eigene

Schuld und seine eigene Wahl. Und weil die Fähigkeit zur Heilsergreifung Allen gleichmässig mitgetheilt werden soll, so fällt die göttliche Entscheidung allerdings auch nach der Voraussicht der gottgewirkten und wirksam gewordenen Heilsergreifung, so wie der selbsterwählten Heilsverschmähung aus. Das sind freilich nur Andeutungen und Grundzüge, welche aber doch die Gränzen bestimmter abzustecken geeignet sein dürften, innerhalb welcher eine weiter gehende Gedankenvermittelung, wenn sie anders im Geleise des göttlichen Wortes bleiben will, sich zu bewegen haben wird. Vgl. Formula Concordiae. Art. II. De libero arbitrio. und Art. XI. De aeterna praedestinatione et electione Dei. Thomasius, das Bekenntniss der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Princips. §. 13. und §. 16. Harless, Christliche Ethik §§. 21—24.

Zehntes Kapitel.

Der Apostel führt zunächst v. 1—13. den 9, 32. 33. nur kurz hingestellten Satz weiter aus, dass nämlich der Grund der Verwerfung Israels darin liege, dass sie nicht *ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων νόμου* die Gerechtigkeit gesucht hätten, die vor Gott gilt, während sie errettet worden wären, wenn ihnen Christus statt zum *λίθος προςκόμματος* zum *ἀκρογωνιαῖος*, vgl. Eph. 2, 20., geworden wäre, und sie ihren Glauben auf diesen Eckstein gegründet hätten.

V. 1. Wie der Apostel im Anfange des neunten Kapitels, in welchem er das Faktum der Verwerfung Israels berührt, zuvörderst seine Liebe zu seinem Volke und sein inniges Interesse an dem Heile desselben ausspricht und versichert, so auch hier, wo er den Grund dieser Verwerfung näher zu erörtern gedenkt. Wir ersehen daraus, dass er auch hier einen neuen Ansatz nimmt, wodurch die Kapitelabtheilung gerechtfertigt erscheint. Mehrere neuere Ausleger wollen zwar schon mit 9, 30. ein neues Kapitel begonnen wissen. Indess dort wird zunächst nur das Resultat aus dem Vorhergehenden gezogen, und daran dann vorläufig die in unserem Kapitel weiter zu entwickelnde These geknüpft. *ἀδελφοί*] In dem Eintreten dieser Anrede, so wie in der Voraufstellung derselben, vgl. 1 Cor. 14, 20. Gal. 3, 15., giebt sich die Gemüthsbewegung des Apostels kund. Nunc quasi superata praecedentis tractationis severitate comiter appellat fratres, sagt Bengel. Freilich hatte diese severitas nicht gegen seine Leser, sondern nur in Beziehung zu den Juden statt gefunden; indess besonders die Judenchristen, an die wohl auch bei der Anrede *ἀδελφοί* vorherrschend gedacht ist, als auch selbst die Heidenchristen konnten leicht in dem

Ernste, mit dem der Apostel sein eigenes Volk gerichtet hatte, eine gefühllose Härte finden, weshalb er sowohl im gleich Folgenden diesen Verdacht von sich abwehrt, als auch durch das Wort ἀδελφοί sie an ihr gemeinsames brüderliches Verhältniss erinnert, welches kein Misstrauen aufkommen lassen soll, und ihn als einen solchen darstellt, der das Gefühl seiner Brüder nicht muthwillig verletzen wird. ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας] Ueber μέν ohne nachfolgenden parallelen (durch δέ hervorgehobenen) Satz vgl. Winer Anhang. §. 64. II. 2. e. S. 623 f. Der ausgelassene, namentlich nach 9, 32. sich von selbst ergänzende Gegensatz, dass sie aber selbst ihre σωτηρία von sich stossen, findet sich dem Gedankeninhalte nach, wenn auch nicht in der Form des Gegensatzes v. 3. vor. Ueber den Begriff der Wörter εὐδοκεῖν und εὐδοκία vgl. Fritzsche z. u. St. Tom. II. p. 369 sqq. not. εὐδοκία bedeutet eben sowohl Belieben, Wohlgefallen, beneplacitum, so Matth. 11, 26. Luk. 2, 14. 10, 21. 2 Thess. 1, 11., als auch Wohlwollen, benevolentia, so Eph. 1, 5. 9. Phil. 1, 15. 2, 13. Die Bedeutung Wohlwollen scheint uns nun hier eine etwas unangemessene Selbstberühmung zu ergeben, und auch nicht recht zu dem folgenden ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν zu passen. Denn mein Wohlwollen gegen Jemand ist als eine rein innerliche und absichtslose Zuständlichkeit meines Herzens weder zu Jemandes Bestem (ὑπὲρ αὐτῶν) vorhanden, noch auch auf einen bestimmten Zweck (εἰς σωτηρίαν) gerichtet. Sehr gut passt hingegen die Bedeutung Wohlgefallen, Lust und Freude meines Herzens. Diese Bedeutung berührt sich dann sehr nahe mit der Bedeutung Wunsch, wie Luther übersetzt, und schon Chrys. Theophyl. u. Oekum. erklären: ἡ σφοδρὰ τῆς ἐμῆς καρδίας ἐπιθυμία. Zwar heisst εὐδοκία allerdings an sich nicht „Wunsch“. Aber überall, wo mein Wohlgefallen auf ein nicht schon vorhandenes, sondern erst zu realisirendes Objekt gerichtet ist, hat es von selbst den Charakter des Wunsches an sich. Vgl. 2 Cor. 5, 8. 1 Thess. 2, 8. Nicht unrichtig umschreibt demnach Bengel den Sinn unserer Stelle: Lubentissime auditurus essem de salute Israëlis. καὶ ἡ δέησις ἡ πρὸς τὸν θεόν] Aus dem Wunsche des Herzens geht die Bitte zu Gott hervor. Lachmann und Tischendorf lesen nach ABDEFG. Cyr. ἡ δέησις πρὸς τὸν θεόν mit Weglassung des Artikels vor πρός. Wäre diese Lesart genuin, so könnte sie aufs Neue das Unpassende der Erklärung von εὐδοκία durch „Wohlwollen“ ins Licht setzen. Denn die nächstliegende Uebersetzung wäre dann: „Meines Herzens Wohlwollen und Bitten ist zu Gott gerichtet.“ Nun kann wohl meine Lust oder mein Wunsch, aber nicht mein Wohlwollen gegen einen Anderen zu Gott gerichtet sein. Ueberhaupt aber würde auch dem richtig erklärten ἡ εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας gegenüber das einfache ἡ δέησις zu kahl erscheinen. Man müsste also, wenn die Weglassung des Artikels nicht blosse Nachlässigkeit der Abschreiber sein sollte, ἡ δέησις πρὸς τὸν θεόν enge mit einander verbinden, im Sinne von ἡ δέησις ἡ πρὸς τὸν θεόν, was möglich wäre, weil man gewöhnlich zwar δέομαί τινος, aber auch δέομαι πρός τινα AG. 8, 24. sagt. Vgl. Winer III. K. 1.

§. 19. 2. b. S. 155. Analog ist Phil. 1, 26.: *διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς.* Ueber den nur formalen Unterschied von *δέησις* und *προςευχή* vgl. Harless zu Eph. 6, 18. S. 553. „*δέησις* ist Bitte, *προςευχή* Gebet, d. h. *προς.* hat durch den Gebrauch an sich den Begriff einer res sacra erhalten, *δέησις* nicht." Non orasset Paulus, si absolute reprobati essent, bemerkt Bengel z. u. V. *ὑπὲρ αὐτῶν*] Die lect. recept. *ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ* statt *ὑπὲρ αὐτῶν* (vgl. *προςέκοψαν* 9, 32.) hat ganz überwiegende Zeugnisse gegen sich, und ist wohl nur aus der Kirchenlektion, welche mit unserem Verse begann, entstanden. Eben so ist das nicht hinlänglich beglaubigte *ἐστίν* nach *ὑπὲρ αὐτῶν* nur eine an sich freilich richtige Suppletion der Abschreiber. *εἰς σωτηρίαν*] zu (ihrem) Heile. Giebt den Zweck seines Wunsches und Gebetes an. Theodoret: *προςεύχομαι τῆς σωτηρίας αὐτοὺς τυχεῖν.* — V. 2. giebt den Grund seiner innigen Theilnahme an dem Schicksale seines Volkes, so wie seines Wunsches für ihre *σωτηρία* an. Hoc ad faciendam amoris fidem pertinebat: fuit enim justa causa, cur eos misericordia potius quam odio prosequi deberet: quum cerneret eos ignorantia tantum labi, non animi pravitate, imo quum videret non nisi aliquo Dei affectu moveri ad prosequendum Christi regnum. Calvin. K. 9, 1 ff. gründete der Apostel seine Theilnahme für das Volk Israel auf seine objektiven, gottverliehenen Gnadenvorzüge, hier auf seinen subjektiven Eifer für Gott und sein Gesetz. *ζῆλον θεοῦ*] Eifer für Gott. *θεοῦ* ist genit. object. Vgl. 1 Makk. 2, 58.: *ζῆλος νόμου.* Joh. 2, 17.: *ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου.* AG. 21, 20.: *ζηλωταὶ τοῦ νόμου.* 22, 3. 1 Cor. 14, 12. Gal. 1, 14. Tit. 2, 14. 1 Petr. 3, 13. Lachm. Zu *ζηλοῦν τι* oder *τινά* vgl. 1 Cor. 12, 31. 14, 1. 39. Gal. 4, 17. (AG. 7, 9.) Statt *ζῆλός τινος* sagt man auch *ζῆλος ὑπέρ τινος* 2 Cor. 7, 7. Col. 4, 13. Hingegen 2 Cor. 11, 2. ist *θεοῦ* in *ζῆλος θεοῦ* genit. subj. = „göttlicher Eifer". Denselben *ζῆλος θεοῦ* schreibt Paulus auch AG. 22, 3. den Juden zu, wenn er von seiner Pharisäerperiode sagt: *ζηλωτὴς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ καθὼς πάντες ὑμεῖς ἐστε σήμερον.* Vgl. AG. 21, 20. 26, 7. Zelus Dei, si non est contra Christum, bonus est. Bengel. *κατ᾽ ἐπίγνωσιν*] nach Einsicht d. h. nach Massgabe oder in Folge von Einsicht. Vgl. Winer III. K. 5. §. 53. d. S. 477 ff. *κατά* lässt sich hier durch „mit" übersetzen, obgleich es niemals diese Bedeutung hat. Dem *οὐ κατ᾽ ἐπίγνωσιν* entspricht das *κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε* AG. 3, 17. Ueber den Unterschied von *ἐπίγνωσις* und *γνῶσις* s. zu 1, 28. Harless zu Eph. 1, 17. S. 95. Es mangelte ihnen nicht *γνῶσις* im Allgemeinen, aber *ἐπίγνωσις*, die richtige Erkenntniss, welches der rechte *ζῆλος θεοῦ* sei. Caeterum hinc discamus, quo nos bonae nostrae intentiones abripiant, si illis obsecundamus. Vulgo haec putatur optima et valde idonea excusatio, ubi is, qui redarguitur, obtendit, se non malo animo fecisse. — — Facessant ergo vanae illae tergiversationes de bona intentione: si Deum ex animo quaerimus, sequamur viam qua sola ad eum pervenitur. Calvin. Zu beachten sind auch die Worte des Flacius bei Bengel: Judaei habuere et habent zelum

sine scientia: nos contra, proh dolor, scientiam sine zelo. — V. 3. erläutert, worin das οὐ κατ' ἐπίγνωσιν bestehe. ἀγνοοῦντες γάρ] denn indem sie nicht kannten. Ueber ἀγνοεῖν s. zu 2, 4. Auch hier ist es einfach s. v. a. „nicht wissen, nicht kennen", also nicht = „verkennen" oder „nicht anerkennen, nicht kennen wollen". Denn der Apostel ist ja hier nicht darauf aus, ihre ἄγνοια zur muthwilligen Unwissenheit zu stempeln, vgl. hiegegen Eph. 4, 18. 1 Petr. 1, 14. Es ist wohl wahr, dass sie es hätten wissen können, da ja die Predigt des Evangeliums an sie ergangen war, vgl. v. 18. Daher war ihre Unwissenheit an sich allerdings eine selbstverschuldete. Doch was in anderem Zusammenhange ihnen zum Vorwurfe gemacht wird, wird hier eben nur als Faktum hingestellt, bloss zur Erhärtung dessen, dass ihr ζῆλος οὐ κατ' ἐπίγνωσιν sei, ohne Reflexion auf ihre dabei stattfindende Schuld oder Unschuld. Eben so wenig soll daher ihre ἄγνοια hier etwa umgekehrt als Milderungsgrund aufgeführt werden, wie Luk. 23, 34.: οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι. AG. 3, 17.: κατα ἄγνοιαν ἐπράξατε. AG. 17, 30. 1 Tim. 1, 30. Sondern es wird einfach erörtert, dass ihr einsichtsloser Eifer sich darin kund gebe, dass sie die Gottesgerechtigkeit nicht kennend, ihre Selbstgerechtigkeit geltend zu machen suchen. τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην] vgl. zu 1, 17. τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην] τὴν ἐκ τοῦ νόμου, τὴν ἐξ ἔργων ἰδίων καὶ πόνων κατορθουμένην erklärt Theophylact. Vgl. Phil. 3, 9.: ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου. Nach ἰδίαν fehlt δικαιοσύνην bei ABD (im Griechischen, die lateinische Uebersetzung hat es beibehalten) E al., so wie in mehreren Versionen und Citationen der Patres. Lachmann und Tischendorf haben es daher getilgt. Doch erscheint es durch den Nachdruck geschützt, welchen die dreimalige Setzung des Wortes hat (τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην — τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην — τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ), vgl. 5. 6. Die Abschreiber dürften es weggelassen haben, weil es an sich allerdings entbehrlich ist, vielleicht auch, weil die grössere Kürze des Ausdruckes ihnen eleganter schien. στῆσαι] stabilire, gültig, geltend machen. Vgl. zu 3, 31. ὑπετάγησαν] in reflexiver Bedeutung = unterwarfen sich. Vgl. 1 Cor. 15, 28. Hebr. 12, 9. Jak. 4, 7. 1 Petr. 2, 13. 3, 22. 5, 5. Buttmann Ausf. gr. Sprachl. B. I. §. 89. S. 368. Winer III. K. 4. §. 39. 5. a. S. 29˙. Die δικαιοσύνη θεοῦ ist als göttliche Ordnung oder objektive Norm gedacht, welcher man sich im Glauben unterzieht. Vgl. 1, 5. u. 10, 16.: ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ. Ὑποταγὴ submittit se τῷ θέλειν divino, voluntati Dei. Bengel. Dieses θέλημα hat uns aber die ἐντολή gegeben, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ 1 Joh. 3, 23. — V. 4. enthält die Begründung (γάρ) von v. 3. Die Juden haben sich nicht der Gottesgerechtigkeit unterworfen; denn da Christus des Gesetzes Ende ist, zur Gerechtigkeit jedem, der da glaubt, so würden sie, wenn sie sich der Gottesgerechtigkeit unterworfen hätten, die Glaubensgerechtigkeit angenommen haben, statt die gesetzliche Gerechtigkeit aufzurichten. τέλος γὰρ νόμου Χριστός] Luther nach dem Vorgange der Ital. Vulg. u. Aug.:

„denn Christus ist des Gesetzes Ende.“ So mit Recht auch die meisten neueren Ausleger. Vgl. Luk. 16, 16. Sprachwidrig ist die Erklärung von τέλος perfectio, Erfüllung. Dies wäre τελείωσις Luk. 1, 45. Hebr. 7, 11., oder πλήρωμα Röm. 13, 10. Sprachrichtig hingegen, vgl. 1 Tim. 1, 5., ist die Erklärung Zweck (des Gesetzes sei die Gerechtmachung des Menschen, und diese sei eben durch Christum geschehen), oder Ziel (des Gesetzes sei Christus, weil der νόμος als παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν Gal. 3, 24. auf Christum hinziele)*). Doch der erste Gedanke wäre ziemlich dunkel und geschraubt ausgedrückt, und der letzte Gedanke passt weniger zu v. 6 — 8., wo Christus in Gegensatz zum Gesetz gestellt wird, also mehr als des Gesetzes Ende, denn als des Gesetzes Ziel auftritt. Dogmatisch aber ist die Thatsache, dass Christus des Gesetzes Ende ist, allerdings nur darin begründet, dass er des Gesetzes Erfüllung und Ziel ist. Denn entweder das Gesetz selber wäre unberechtigt, oder die Aufhebung desselben durch Christum wäre willkührlich, wenn er es, ohne es zu erfüllen, aus dem Mittel gethan hätte. Vielmehr weist das Gesetz sowohl seine eigene als Christi Berechtigung darin nach, dass es sich zum Zwecke und Ziele gesetzt hat, durch Christi Erfüllung zu Ende zu gehen. Der Nomos ist auch hier das ganze Gesetz, nicht etwa nur das Ceremonialgesetz. Zu Ende gegangen ist es, weil jetzt an die Stelle der Werkforderung die Glaubensforderung getreten ist. Vgl. 7, 1 — 6. Der Ausspruch des Herrn Matth. 5, 17. widerspricht nicht, sondern bestätigt den Ausspruch seines Apostels. Christi πληροῦν ist zugleich ein τελειοῦν (καταλύειν, καταργεῖν) des νόμος, aber andrerseits freilich zugleich auch ein ἱστάναι Röm. 3, 31., weil eben der Nomos nur in der Form des äusserlichen, fordernden Buchstabens aufgelöst, und grade dadurch im Geiste des Glaubens innerlich wahrhaft hergestellt und erfüllt ist. εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι] gibt den Zweck an, zu welchem Christus τέλος νόμου ist = ἵνα δικαιωθῇ πᾶς ὁ πιστεύων αὐτῷ. Er hat das Gesetz aufgehoben, damit fortan jeder, welcher glaubt, d. i. also geschenksweise aus Gnaden, nicht um des Werkverdienstes willen, die Gerechtigkeit sucht, die δικαιοσύνη θεοῦ erlange. Tractatur τὸ credenti, v. 5. ss. τὸ omni v. 11. ss. παντί, omni, ex Judaeis et gentibus. Caput 9. non est includendum in angustiores terminos, quam Paulus hoc laetiori et latiori capite 10. patitur, in quo regnat τὸ omnis. v. 11. seqq. Bengel. — V. 5—10. Fordert das Gesetz das unmögliche Erfüllen seiner Gebote v. 5., das Evangelium hingegen das leicht zu vollbringende Glauben an Christi Gesetzes-

*) Nur erwähnt, nicht widerlegt zu werden braucht die sprachlich allerdings auch mögliche Erklärung des Viktorin Strigel und Steph. Le Moyne: „denn Christus ist des Gesetzes Zoll“, vgl. 13, 7., d. i. er hat dem Gesetze als dem Zollwärter an der Himmelsthür für uns den schuldigen Zoll der absoluten Heiligkeit erlegt, und uns dadurch den zollfreien Eingang in den Himmel eröffnet.

erfüllung v. 6 ff., so ist eben Christus des Gesetzes Ende, und jeder, der an ihn glaubt, hat die vor Gott geltende Gerechtigkeit erlangt. So enthält also v. 5—10. eine begründende Erläuterung des Inhaltes von v. 4. Vgl. die instruktive Abhandlung von Knapp: Diatribe in locum Paulinum ad Rom. X, 4 — 11. et Mosaicum Deut. XXX, 11 bis 14. in den Scriptis var. arg. ed. 2. Tom. II. XV. p. 543. sqq. — V. 5. *γράφει τὴν δικαιοσύνην*] = *γράφει περὶ τῆς δικαιοσύνης*. Vgl. Joh. 1, 46.; *ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ*, auch Joh. 1, 15.: *οὗτος ἦν, ὃν εἶπον*. Eur. Troad. 1196 s.: *τί καί ποτε γράψειεν ἄν σε μουσοποιὸς ἐν τάφῳ;* Die hier, wie Gal. 3, 12., citirte Stelle findet sich Levit. 18, 5. LXX.: (*καί φυλάξεσθε πάντα τὰ προςτάγματά μου, καὶ πάντα τὰ κρίματά μου, καὶ ποιήσετε αὐτά.*) *ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς*. Dieses Grundgesetz der nomistischen Offenbarungsökonomie findet sich auch Ezech. 20, 21. Neh. 9, 29. wiederholt. Vgl. Luk. 10, 28. Matth. 19, 16 ff. *ὅτι*] vgl. 3, 10. 9, 12. 17. Es ist auch hier das *ὅτι* der Anführung. *ὁ ποιήσας*] Auf dem *ποιεῖν* im Gegensatze zum *πιστεύειν* liegt der Nachdruck. Eben weil der *νόμος* das *ποιεῖν* seiner Gebote d. i. Unmögliches fordert, kann er nicht die *δικαιοσύνη θεοῦ* vermitteln, und erweiset sich unkräftig, die *ζωή* zu erwirken, vgl. Gal. 3, 21. Er muss also derjenigen Offenbarungsökonomie weichen, welche Beides, Gerechtigkeit und Leben, darzureichen vermag. *αὐτά*] sc. *τὰ προςτάγματα τοῦ θεοῦ*. *ζήσεται*] vgl. 1, 17. 8, 13. Die *ζωή* ist hier wiederum, der Neutestmtl. Offenbarungsstufe entsprechend, die *ζωὴ αἰώνιος*. *ἐν αὐτοῖς*] durch sie, d. i. dadurch, dass er sie erfüllt. Die in unserem Verse auftretenden, verschiedenen Lesarten verdienen theils als sinnlos oder contort (Lachmann: *ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ*) keine Berücksichtigung, theils sind sie, wie die Lesart: *γράφει ὅτι τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ* (Vulg.: Moyses enim scripsit, quoniam justitiam, quae ex lege est, qui fecerit homo, vivet in ea.), entweder aus dem Anstosse zu erklären, welchen das einführende *ὅτι* und das in unserem Texte der direkten Beziehung ermangelnde *αὐτά* und *ἐν αὐτοῖς* erregte, oder daraus, dass man meinte, *γράφει τὴν δικαιοσύνην — ὅτι κτλ.* per attract., vgl. Winer Anhang. §. 63. 4) S. 606., fassen zu müssen, wo dann das *αὐτά* und *ἐν αὐτοῖς* als nicht zu *δικαιοσύνην* passend, doppelten Anstoss gab. — V. 6 — 8. Aeltere, wie neuere Ausleger differiren in der Beantwortung der Frage, ob Paulus in diesen Versen die Autorität eines Schriftzeugnisses zur Unterstützung der v. 4. aufgestellten Behauptung geltend mache, oder ob er einen selbstständigen dogmatischen Beweis dafür zu führen beabsichtige, mit blos formeller Anlehnung an einen biblischen Ausspruch. Die citirte oder in Anwendung gebrachte Stelle ist aus Deuteron. 30, 12—14. entnommen. Sie lautet bei den LXX.: (v. 11. *ὅτι ἡ ἐντολὴ αὕτη, ἣν ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον, οὐχ ὑπέρογκός ἐστιν, οὐδὲ μακρὰν ἀπὸ σοῦ ἐστιν.*) 12. *οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω ἐστί, λέγων· τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ λήψεται ἡμῖν αὐτήν, καὶ ἀκούσαντες αὐτὴν ποιήσομεν;* 13. *οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστί,*

λέγων· τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης καὶ λάβῃ ἡμῖν αὐτήν, καὶ ἀκουστὴν ποιήσῃ αὐτήν, καὶ ποιήσομεν; 14. ἐγγύς σου ἐστὶ τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου, καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, καὶ ἐν ταῖς χερσί σου ποιεῖν αὐτό. Es muss nun zunächst auffallen, dass Paulus diesen Ausspruch, so weit er ihn benutzt, nicht durch irgend eine der ihm sonst geläufigen Citirformeln einführt, sondern so, dass er die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* personificirt, und selber redend auftreten lässt. Man darf nicht sagen, zu dem *ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτω λέγει* ergänze sich aus v. 5. von selbst: bei demselben Mose (*κατὰ τὸν αὐτὸν Μωϋσῆν* oder *ἐν τῷ βίβλῳ Μωϋσέως*). Denn wie die Sätze nun einmal conformirt sind, stehen sich offenbar *Μωϋσῆς* und das durch die Adversativpartikel *δέ* eingeführte *ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη* einander entgegen. Paulus hätte also, wenn er v. 6. ein gleichfalls aus Mose entlehntes eigentliches Citat einführen wollte, entweder v. 6. schreiben müssen *τὴν δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνην οὕτω γράφει*, oder v. 5. entweder *Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν μὲν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου* oder wenigstens mit veränderter Wortstellung *τὴν γὰρ δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου Μωϋσῆς γράφει.* Wie die Rede jetzt lautet, wird der Leser sich nicht erwehren können, Mosen als Repräsentanten oder Personification des *Νόμος* im Gegensatze stehend zu denken zu der personificirten *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως.* Vgl. Joh. 1, 17. den Gegensatz von Moses und Jesus Christus. Findet aber das bezeichnete Verhältniss statt, so kann die in Rede stehende Schriftstelle nicht selber als eine Beweisstelle aus Mose gelten wollen. Ferner aber erlaubt sich auch der Apostel in den von ihm benutzten Alttestamentlichen Worten Veränderungen anzubringen, wie sie sich sonst bei ihm in der Anführung eigentlicher Schriftcitate nicht vorfinden. Auffallen kann schon die weder im Grundtexte noch bei den LXX. in der Weise vorhandene Einführung durch die Worte *μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου,* mehr noch die Auseinanderreissung der Alttestamentlichen Stelle, und die dazwischen geschobene Commentirung ihrer einzelnen Sätze, wofür sich beim Apostel kein zweites Beispiel findet. Was aber die Hauptsache ist, er setzt an die Stelle des *τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης;* der LXX. (Hebr. מִי יַעֲבָר־לָנוּ אֶל־עֵבֶר הַיָּם) die absichtliche, seinem Zwecke entsprechende Veränderung *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;* und lässt das seiner Ausdeutung widersprechende *ποιεῖν αὐτό* (Hebr. לַעֲשֹׂתוֹ), das dem wesentlichen Sinne nach in der Grundstelle mehrmals wiederkehrt, vgl. das *καὶ ποιήσομεν* v. 12. u. 13., eben so absichtlich weg. Soll uns hier ein eigentlicher Schriftbeweis geboten werden, so müsste eine solche Aenderung des Textes, durch die er allein ermöglicht wird, nicht nur als eine willkührliche, sondern fast als eine unredliche bezeichnet werden. Der Apostel behält sonst wohl öfter die vom Grundtexte abweichende Uebersetzung der LXX. bei, wo sie ihrem wesentlichen Gedankengehalte nach mit dem Urtexte übereinstimmt, oder er ändert sie auch zu seinem Zwecke, aber dann immer nur in Uebereinstimmung mit dem hebräischen Originale selber. Selbst eine Argu-

mentation aus der vom Grundtexte wesentlich abweichenden LXX., da wo er nur ihren unveränderten Text, nicht den hebräischen für seinen dogmatischen Zweck brauchbar findet, dürfte nicht nachzuweisen sein; am allerwenigsten aber eine Aenderung der LXX., da wo sie mit dem Grundtexte übereinstimmen, namentlich nicht eine Aenderung, die deutlich das Bewusstsein des Apostels bekunden würde, dass LXX. wie Grundtext theils das nicht sagen, theils das grade Gegentheil von dem sagen, was ihm eben brauchbar ist, und was er demnach per fas et nefas eigenmächtig herzustellen, sich müsste für berechtigt gehalten haben*). Dies führt uns von selbst zur Betrachtung des Inhaltes des mosaischen Diktums hinüber. Mag man immerhin darauf hinweisen, dass Deuteron. 30., vgl. v. 1—6., von der Sammlung des Volkes aus der Verbannung, von der Heilung seiner Sünden, von der Beschneidung seines Herzens, in Folge deren die Liebe zu dem Herrn seinem Gotte von ganzem Herzen und von ganzer Seele eintreten werde, die Rede sei, vgl. Knapp a. a. O. p. 549 sqq., und dass demnach die Stelle auf die messianische Zeit deute und einen messianischen Gehalt habe, welchen Paulus daher mit Recht darin gefunden habe: sie spricht doch auch so immer nur von der Erfüllung des Gesetzes in der Kraft des heiligen Geistes, aber nicht von der Zurechnung der Gerechtigkeit durch den Glauben, sie konnte also wohl von Johannes für sein *αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν* 1 Joh. 5, 3., nicht aber von Paulo für seinen specifischen Begriff der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* verwendet werden; denn sie handelt eben nur von der Lebensgerechtigkeit, wenn auch immerhin von der erst durch den Glauben an Christum wirklich erfüllbaren, nicht aber von der Glaubensgerechtigkeit an und für sich selber. Und eben die absichtliche Textesverkürzung des Apostels beweist, dass er davon ein klares Bewusstsein gehabt habe, und sie demnach nicht als eigentliche Beweisstelle wird verwendet haben. Wollten wir dennoch hier ein wirkliches Schriftcitat anerkennen, so müssten wir uns entweder mit älteren, orthodoxen Interpreten dazu verstehen, in den mosaischen Text selber den willkührlichsten Sinn hineinzuexegesiren, oder mit neueren rationalistischen Auslegern annehmen, dass der Apostel selbst diesem Texte den willkührlichsten, allegorischen Geheimsinn untergelegt habe. Wir haben vielmehr, wofür sowohl Inhalt als Form unserer Stelle sprechen, in derselben mit der Mehrzahl der Exegeten (vgl. unter den neueren besonders Rückert und Tholuck) eine freie Benutzung der Worte des Moses, die der Apostel als ein passendes Substrat für seine eigene Gedankenentwickelung gebraucht, zu statuiren. In der That bot dem Apostel die Form des mosaischen Diktums für den bezweckten Ausdruck der Leichtigkeit des *πιστεύειν* im Gegensatz zur Schwierigkeit des *ποιεῖν* ein durchaus angemessenes Redegewand dar. Ueberdies mochte er auch in materieller Beziehung sich zu der

*) Ueber Eph. 4, 8. vgl. Hengstenberg zu Psalm 68, 19. über Eph. 5, 14. Harless z. St., über 1 Cor. 2, 9. Osiander z. St. In allen diesen Stellen liegen nur zweckgemässe Aenderungen der Form, nicht des wesentlichen Gedankengehaltes der Grundstellen vor.

Verwendung desselben besonders aufgefordert fühlen, weil er jedenfalls einen messianischen Grundgedanken in der Originalstelle wahrnahm, und sich für berechtigt hielt, aus dem αἱ ἐντολαὶ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν, welches sie enthält, gleichsam durch einen Schluss a majori ad minus das noch viel unleugbarere ἡ πίστις βαρεῖα οὐκ ἔστιν abzuleiten. Wir möchten dies ein heiliges und liebliches Spielen des Geistes Gottes im Worte des Herrn nennen. In diesem Sinne bemerkt schon Luther z. u. St. in den Annott. ad Deuteron. „Dicimus, Paulum data opera noluisse Mosem ad verbum citare, saltem in priore parte, sed abundante spiritu ex Mose occasionem accepisse adversus justitiarios, velut novum et proprium textum componendi. — — Denique non dicit, sic esse scriptum, sed Justitiam fidei sic dicit loqui." Richtig, wiewohl nicht ausreichend sagt auch Bengel: Ad hunc locum (Deuter. 30, 11—14.) haec quasi parodia suavissime alludit, sine expressa allegatione. Wird die mosaische Stelle von der Gesetzesgerechtigkeit, im äusserlichen Sinne des Wortes verstanden, so könnte die paulinische Anwendung in der That eine wahre Parodie genannt werden; wird sie hingegen auf die christliche Lebensgerechtigkeit gedeutet, so ist die apostolische Entwickelung allerdings keine expressa allegatio, aber mehr als eine allusio, sie ist dann vielmehr eine freie Verwendung, eine translatio des Sinnes auf ein verschiedenartiges, wenn auch immerhin verwandtes Objekt. Siquis istam interpretationem nimis coactam et argutam esse causetur, intelligat non fuisse Apostolo propositum, Mosis locum anxie tractare: sed ad praesentis causae tractationem duntaxat applicare. Calvin. — V. 6. u. 7. ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτω λέγει] Ueber diese Personifikation der Glaubensgerechtigkeit vgl. Knapp a. a. O. S. 547 f.*) u. Hebr. 12, 5., wo die παράκλησις eingeführt wird als διαλεγομένη ἡμῖν ὡς υἱοῖς. Paulus lässt hier nicht Christum, sondern die Glaubensgerechtigkeit im Gegensatze zu Moses redend auftreten, weil er eben kein historisches Wort des persönlichen Christus anzuführen hat, und das alttestamentliche Diktum, welches er in Anwendung bringt, um so weniger als von Christo selber geredet bezeichnet werden konnte, als er es nicht einmal in seinem ursprünglichen Sinne und seiner eigentlichen Bedeutung citirt, sondern eben nur für seinen Zweck frei verwendet. Die an sich feine Bemerkung Bengels: γράφει, scribit, litera occidente. Antitheton v. 6. 8.: dicit, voce vivida, dürfte doch nicht in dem Texte selbst begründet sein. μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου] Nach dem Hebr. und den LXX.: „Das Gebot ist nicht im Himmel לֵאמֹר, λέγων, d. i. dass man sprechen dürfte, u. s. w." Hieraus formirt Paulus das Verbot: „Sprich nicht in deinem Herzen". εἰπεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ ist hebr.

---

*) Ista enim figura dicendi, quae rebus sensu carentibus actum quendam et animos dat, — — magnam hic vim addit orationi, ut haec ipsa tamquam ex oraculo, quo nihil possit esse certius et verius, edita nobis putemus; plane ut illa, quae in Proverbiis Salomoneis, atque alibi saepe, ex persona Sapientiae dicuntur.

Ausdrucksweise für „denken“, besonders vom Denken verkehrter und unheiliger Gedanken, vgl. Ps. 14, 1. אָמַר בְּלִבּוֹ· Matth. 3, 9. Apok. 18, 7., die man eben auszusprechen sich scheut. *τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν;*] Die *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* hatte v. 5. das *ποιεῖν* geboten, um die *ζωή* zu ertheilen. Dieses *ποιεῖν* muss aber der Mensch für so schwierig und unmöglich halten, als sollte er in den Himmel steigen, um von dort die fernliegende Gerechtigkeit herabzuholen. Die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* hingegen, als der Gegensatz der *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* verbietet die Frage *τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν;* Sie sagt: Sprich nicht, wer wird in den Himmel steigen? d. i. sprich nicht, die Gerechtigkeit ist mir so fern und hoch, als läge sie im Himmel und müsste ich sie von dort herabholen. Diese Auffassung stimmt ganz mit dem Sinne des Ausspruches im Originalzusammenhange, der auch hier den Ausgangspunkt für die Auslegung bilden muss. Denn auch dort soll durch die Frage *τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν;* ausgedrückt werden, dass die *ἐντολή ὑπέρογκος* und *μακράν* sei. *ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν* ist Ausdruck des äusserst Schwierigen oder Unmöglichen eines Unternehmens. Vgl. auch Prov. 30, 4. Sap. Sal. 9, 16. Joh. 3, 13. *τοῦτ᾽ ἔστι Χριστὸν καταγαγεῖν*] „das ist eben so viel, als Christum herabführen.“ Christus ist aber schon herabgekommen, und hat die Gerechtigkeit vom Himmel gebracht und sie auf Erden realisirt. Sie ist dir also nahe. Hältst du sie hingegen für ferne und suchst sie im Himmel, so ist das eben so viel, als wolltest du Christum vom Himmel herabholen, als leugnetest du, dass er schon vom Himmel herabgekommen und Mensch geworden ist. Nach anderer Deutung soll *τοῦτ᾽ ἔστι* eine nähere Erklärung der Tendenz der Frage enthalten = „Sprich nicht: Wer wird in den Himmel steigen? um nämlich Christum herabzuholen“. Doch stimmt dies weder zu dem ursprünglichen Sinne der Frage im Originalzusammenhange, noch auch führt *τοῦτ᾽ ἔστι* sonst die Tendenz, sondern einfach nur die Erläuterung des Sinnes des vorhergehenden Diktums ein, vgl. Matth. 27, 46. AG. 1, 19. Röm. 9, 4. Hebr. 2, 14. u. s. Auch hier erwartet man, dass durch *τοῦτ᾽ ἔστι* die Erklärung dessen eingeführt werde, was in dem *τίς ἀναβήσεται κτλ.* enthalten sei. Einige Ausleger beziehen unsere Stelle nicht auf die Menschwerdung, sondern auf die Himmelfahrt Christi. Es wäre dann zu erklären: Wer wird die Gerechtigkeit vollbringen, die den Himmel erwirbt? Christus ist in den Himmel aufgestiegen. Diese Frage heisst also so viel, als ihn vom Himmel herabziehen, oder seine Himmelfahrt leugnen. Dann müsste aber consequenter Weise v. 7. *τοῦτ᾽ ἔστι Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν* so viel sein als: „das heisst den Versöhnungstod Christi leugnen“. Nun zeigt aber v. 9., dass v. 7. nicht von einer Leugnung des Todes, sondern der Auferstehung Christi die Rede gewesen sein müsse. Eine andere Klasse von Interpreten will die Frage unseres Verses nicht als Ausdruck des an der Gerechtigkeitserwerbung verzweifelnden Schmerzes, sondern als Ausdruck des theoretischen Unglaubens fassen, welcher Christi Erscheinung vom Himmel oder seine Mensch-

werdung als nicht geschehen und für unmöglich erklärt. Da also die Glaubensgerechtigkeit die Behauptung verbiete, dass Niemand in den Himmel steigen könne, um Christum herabzuholen, Niemand in den Abgrund steigen könne, um Christum heraufzuholen, so sei der summarische Inhalt von v. 6—8. das Gebot: „Sei nicht ungläubig (näml. an Christi Menschwerdung und Auferstehung), sondern gläubig.“ So sei daher durch die Autorität Mosis selbst Christus als des Gesetzes Ende erwiesen, denn die Gesetzesgerechtigkeit fordre bei Mose das Thun, die Glaubensgerechtigkeit den Glauben, die erstere werde also durch die letztere aufgehoben. Abgesehen nun davon, dass diese Auffassung den Apostel in dem mosaischen Diktum den willkührlichsten orakulösen Geheimsinn finden lässt, würde doch in diesem Falle viel einfacher und passender, wie Gal. 3, 11. 12., dem mosaischen Ausspruche ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς das prophetische Diktum ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται entgegengestellt worden sein. Ueberdies liesse sich erwidern, dass wenn Moses das eine Mal das ποιεῖν fordert, das andere Mal das πιστεύειν, dies an sich noch gar nicht beweise, dass durch die πίστις der νόμος zu Ende gegangen sei, sondern es könnte eben sowohl zeigen, dass Moses sich selbst widerspreche, und dass deshalb entweder seine Autorität überhaupt zweifelhaft sei, oder ungewiss bleibe, welchem von beiden sich gegenseitig aufhebenden Aussprüchen man Glauben zu schenken habe. Wollte man erwidern, dass solche Annahme der Unzuverlässigkeit Alttestamentlicher Aussprüche auch auf dem Standpunkte der jüdischen Gegner undenkbar sei: so ist doch gewiss, dass Paulus den Nerv seiner Beweisführung durch seine willkührliche Textesänderung und Textesdeutung den Angriffen dieser Gegner zu sichtbar und ordentlich muthwillig bloss gelegt hätte. Endlich aber würde der Unglaube an die Möglichkeit der Menschwerdung Christi sich nicht in der Frage τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; sondern vielmehr in der umgekehrten Frage τίς καταβήσεται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ; haben aussprechen müssen. Denn dass Niemand in den Himmel steigen kann, um Christum herabzuholen, beweiset an sich noch gar nicht, dass Christus nicht selbst vom Himmel herabsteigen könne. Eben so hätten wir v. 7. als Ausdruck des Unglaubens an die Möglichkeit der Auferstehung Christi nicht die Frage τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; sondern vielmehr die umgekehrte Frage τίς ἀναβήσεται ἐκ τῆς ἀβύσσου; erwartet. Die Antithese von v. 6 — 8. zu v. 5. ist also vielmehr folgende: Das Gesetz bringt die Gerechtigkeit nicht, denn es gebietet das Thun seiner Gebote, welches unmöglich ist; das Evangelium hingegen bringt die Gerechtigkeit, denn es gebietet nicht das Vollbringen, sondern es verkündigt die in Christo schon geschehene Vollbringung, und gebietet nur die Glaubensannahme derselben, was jedem leicht und ausführbar ist. Und darum eben ist Christus des Gesetzes Ende, weil er dasselbe erfüllt hat, und es bei ihm daher nur auf das Glauben ankömmt, was möglich und leicht ist, nicht auf das Thun, was unmöglich ist. Denn die δικαιοσύνη und ζωή ist einmal das zu erstrebende Ziel, kann dasselbe nun nicht auf dem Wege des νόμος,

sondern nur auf dem Wege der πίστις erreicht werden, so kann natürlich der νόμος nur ein παιδαγωγός auf die πίστις sein, und muss vor ihr, sobald sie offenbart wird, wie der Mond vor der aufgehenden Sonne, erblassen und untergehen. Vgl. Gal. 3, 21 — 25. ἤ] oder, d. h. sprich eben so wenig. τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;] d. i. Wer kann in den Abgrund steigen, um die fern liegende und unerreichbare Gerechtigkeit heraufzuholen? Auch der Ausdruck des Grundtextes und der LXX.: τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης; drückt die grosse Schwierigkeit des Unternehmens aus, vgl. Ps. 139, 9. Baruch 3, 29. 30.: τίς ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἔλαβεν αὐτήν, (φρόνησιν, v. 28.) καὶ κατεβίβασεν αὐτὴν ἐκ τῶν νεφελῶν; τίς διέβη πέραν τῆς θαλάσσης, καὶ εὗρεν αὐτήν; Knapp a. a. O. p. 552 f. Nur die beabsichtigte Beziehung auf Christum führte den Apostel zur Veränderung des Ausdruckes. Der Gegensatz von οὐρανός und ἄβυσσος oder ᾅδης findet sich auch sonst, vgl. Hiob 11, 8. Ps. 107, 26. 139, 8. Amos 9, 2. Sir. 16, 18. 24, 5. Matth. 11, 23. τοῦτ᾽ ἔστι Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν] Christum von den Todten heraufführen ist s. v. a. leugnen, dass er schon auferstanden ist. Denn wenn ich etwas thue, was schon geschehen ist, so leugne ich damit eben faktisch, dass es schon geschehen sei. Die an der Erreichbarkeit der Gerechtigkeit verzweifelnde Frage gilt also dem Zweifel an Christi Auferstehung oder der praktischen Verleugnung derselben gleich, denn durch seine Auferstehung hat Christus schon die durch ihn realisirte Gerechtigkeit ans Licht gebracht und zur Glaubensergreifung dargeboten, ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν 4, 25., vgl. AG. 2, 31 f. 1 Cor. 15, 17. Ueber den Abyssus als den Aufenthaltsort der Todten vgl. Knapp a. a. O. p. 554 f.; über den Ausdruck ἀνάγειν ἐκ νεκρῶν Ps. 30, 4. Sap. Sal. 16, 13. Hebr. 13, 20. — V. 8. ἀλλὰ τί λέγει;] sc. ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη, als ob vorher gesagt wäre: ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὐ λέγει, was dem Sinne nach allerdings in dem ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτω λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· enthalten ist. Die formell ungenaue Antithese hat It. Vulg. (sed quid dicit scriptura?) u. A. zu der Lesart ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή; veranlasst. ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν] Das Wort der Gesetzesgerechtigkeit ist ferne im Himmel und im Abgrunde, weil es das unerreichbare Thun verlangt, um die σωτηρία oder die ζωή zu ertheilen, das Wort der Glaubensgerechtigkeit hingegen ist nahe, weil es nur das leicht erreichbare Glauben an Christi schon vorhandene Gesetzeserfüllung und Gerechtigkeitsleistung verlangt. ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου] Epexegese von ἐγγύς, Gegensatz von ἐν τῷ οὐρανῷ und ἐν τῇ ἀβύσσῳ. Das Wort ist nahe, denn es verlangt nur den Glauben des Herzens und das Bekenntniss des Mundes. Paulus lässt das καὶ ἐν ταῖς χερσί σου der LXX., welches weder im Hebr. steht, noch zu seinem Zwecke passt, weg. τοῦτ᾽ ἔστι] Wie v. 6. u. 7. der Sinn des menschlichen Gedankens angedeutet ist, (= τοῦτο εἰπεῖν, ἔστι Χριστὸν καταγαγεῖν oder ἀναγαγεῖν), so hier der Sinn des göttlichen Ausspruches. Man kann τοῦτ᾽ ἔστι entweder das ist erklären = τοῦτο τὸ ῥῆμά

ἐστι τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως, oder das heisst, nämlich, wo dann zu τοῦτ᾽ ἔστι τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως = das heisst, das Wort des Glaubens, zu wiederholen wäre ἐγγύς σου ἐστίν. Die erste Auffassung ist als die näher liegende zu bezeichnen. τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως] = ὁ λόγος, ἡ διδασκαλία τῆς πίστεως. τῆς πίστεως ist genit. object., vgl. Gal. 3, 2.: ἀκοὴ πίστεως, 1 Tim. 4, 6.: οἱ λόγοι τῆς πίστεως. ὃ κηρύσσομεν] nämlich wir Verkündiger des Evangeliums. Atque illud praeceptum, illam de fide doctrinam, tradimus, (κηρύσσομεν,) nos scilicet, Evangelii praecones, non nostro arbitratu, sed dei ipsius et Jesu Christi auctoritate. Vid. comm. 14. 15. et Marc. XVI., 15. Knapp. Die specielle Beziehung auf Paulum = welches ich verkündige, will hier, wo es nicht auf die Hervorhebung seiner Person, sondern des evangelischen Botenamtes überhaupt ankömmt vgl. v. 15., wenig passend erscheinen. Vgl. 1 Cor. 15, 11. mit Gal. 2, 2. 5, 11. — V. 9. ὅτι] Die meisten Ausleger fassen ὅτι als exegetische Partikel = dass, zur Angabe des Inhaltes des κήρυγμα v. 8. dienend. Besser nehmen es Luther und mehrere Ausleger im kausalen Sinne = denn. Einmal bildet das τοῦτ᾽ ἔστι τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν v. 8. entsprechend dem τοῦτ᾽ ἔστι κτλ. v. 6. u. v. 7. offenbar eine kurze, in sich abgeschlossene, erläuternde Sentenz, dann aber bedurfte es gar keiner näheren Angabe des an sich bekannten Inhaltes des evangelischen Kerygma, wohl aber einer Rechtfertigung der Beziehung des v. 8. angeführten Diktums auf die Glaubenspredigt. Weil Herzensglaube und Mundbekenntniss erretten v. 9., so kann eben unter dem nahe im Munde und im Herzen befindlichen Worte, welches errettet, kein anderes, als das Glaubenswort (und das damit nothwendig zusammenhängende Bekenntnisswort) gemeint sein v. 8. ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου] entspricht dem ἐν τῷ στόματί σου v. 8. Die Voraufstellung der Homologie und die Trennung derselben von der Pistis hat nur den formellen Grund der rückbezüglichen Anlehnung an das v. 8. benutzte Alttestamentliche Diktum. Natürlich statuirt der Apostel an sich weder ein Bekenntniss ohne Glaube, noch einen Glauben ohne Bekenntniss, sondern das Bekenntniss ist als gläubiges Bekenntniss und der Glaube als bekennender Glaube zu denken. Dies zeigt besonders 1 Joh. 4, 2. 3. 15. u. 2 Joh. 7. wo das ausschliesslich namhaft gemachte ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστόν offenbar das πιστεύειν vgl. 1 Joh. 5, 1. mit einschliesst. Vgl. Knapp a. a. O. p. 564. κύριον Ἰησοῦν] = κύριον ὄντα Ἰησοῦν vgl. Joh. 9, 22. 1 Joh. 4, 2. κύριον ist also Prädikat = Jesum als den Herrn, und ist des Nachdrucks wegen voraufgestellt. Ueber die κυριότης Jesu vgl. Knapp a. a. O. p. 565 sqq. Wie hier wird auch 1 Cor. 12, 3.: οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ, das Bekenntniss Jesu als des Herrn als das specifische Charakteristicum des Christenstandes bezeichnet. Und allerdings beschliesst diese Anerkennung alle anderen Momente des christlichen Glaubens in sich. Der Apostel führt aber diesen allgemeinen Inhalt als Objekt des Bekenntnisses auf, einmal weil es überhaupt angemessen war das Allgemeinere dem Besonderen (ὅτι ὁ

θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν) voraufgehen zu lassen, und dann weil die Menschwerdung Christi, welche er in Rückbeziehung auf v. 6. als Gegenstand der Homologie hätte namhaft machen können, ihm keine so speciell dogmatische Bedeutung hat, (auch beim Johannes gewinnt sie dieselbe nur durch den polemischen Gegensatz gegen den Doketismus,) wie die sogleich von ihm in Rückbeziehung auf v. 7. als Objekt der Pistis angeführte Auferstehung. Darum scheint es uns auch nicht angemessen, mit einigen Auslegern, vgl. Tholuck zu unserem Verse S. 552 Anm., um eine noch genauere Correspondenz mit dem Vorhergehenden zu gewinnen, das Bekenntniss, dass Jesus der *κύριος* sei, der Anerkennung der Wahrheit *ὅτι καταβέβηκεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* v. 6. gleichzustellen. Mag es an sich ganz gegründet sein, dass Christus eben dadurch *ὅτι καταβέβηκεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* und sich zum *δοῦλος* gemacht hat, sich das Recht des *κύριος* im Verhältnisse zu den Seinen erworben hat, welches er der Bestimmung nach schon von Anfang an besass, wenn er auch die volle Ausübung dieses Herrenrechtes erst mit der Rückkehr in den Himmel antrat: so ist doch eben so wahr, dass die Apostel die *κυριότης* Jesu sonst niemals in direkte Beziehung zu seiner Menschwerdung setzen, sondern dass dieselbe entweder zur Charakterisirung seines vorweltlichen, oder seines nachirdischen Seins diene, also ihn entweder als Sohn Gottes oder als erhöheten Menschensohn bezeichne vgl. 1 Cor. 8, 6. 15, 47. AG. 2, 36. Phil. 2, 9—11. Vgl. auch Harless zu Eph. 1, 2. S. 3. *καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου*] entspricht dem *ἐν τῇ καρδίᾳ σου* v. 8. Ueber *ἐν* vgl. Steiger zu 1 Petr. S. 83. *ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν*] bezieht sich, wie bemerkt, auf das *τοῦτ᾽ ἔστι Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν* v. 7. zurück. Ueber die Bedeutung der Auferstehung Christi für die Rechtfertigung und Errettung des Menschen vgl. zu 4, 25. u. Knapp a. a. O. p. 567 sqq. *σωθήσῃ*] respondirt dem *ζήσεται* v. 5. Die *σωτηρία* ist die *ζωή* in der Form der Rettung aus dem *θάνατος* gedacht. Vgl. zu 1, 16. — V. 10. begründet (*γάρ*) den Inhalt von v. 9. Mundbekenntniss und Herzensglaube führt zur *σωτηρία* v. 9. Denn beides muss beisammen sein, weil der Herzensglaube wohl die *δικαιοσύνη* vermittelt, aber auch das Mundbekenntniss hinzutreten muss, wenn die *σωτηρία* erreicht werden soll v. 10. Mit Unrecht haben demnach Griesbach, Knapp und Andere unseren Vers, in welchem keinesweges ein bloss parenthetischer Gedanke enthalten ist, in Klammern eingeschlossen. *καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην*] „denn mit dem Herzen (nicht mit Luther: von Herzen, vgl. v. 9. *ἐν τῇ καρδίᾳ*) wird geglaubt zur Erlangung der Gerechtigkeit." Der Apostel befolgt hier, wo nicht mehr wie v. 9. die formale Abhängigkeit von dem mosaischen Diktum v. 8. stattfindet, die für den Inhalt unseres Verses auch unbedingt erforderliche, logisch richtige Ordnung, indem er das *καρδίᾳ πιστεύειν* dem *στόματι ὁμολογεῖν* voraufstellt. *στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν*] Es liesse sich sagen, dass weder der bekenntnisslose Glaube zur *δικαιοσύνη*, noch das glaubenslose Bekenntniss zur *σωτηρία* führe. Wie also *πίστις* und *ὁμολογία*, so seien auch *δικαιο-*

σύνη und σωτηρία stets unauflöslich mit einander verbunden, und die Trennung, welche hier stattfindet, sei wieder nicht sowohl als eine reelle, um der Sache selbst willen, sondern nur als eine formelle, um des Parallelismus willen vollzogene zu betrachten. Indess der Gedanke, welcher hier hervorgehoben werden soll, ist eben der, dass zwar der Herzensglaube rechtfertige, dass er sich aber dadurch als rechtfertigender Herzensglaube erweissen müsse, der wirklich zur σωτηρία führt, dass er bekennt, weil der bekenntnisslose und stumme Glaube auch nicht der wahre ist. Da also nur das Bekenntniss die Gewähr bietet für das Vorhandensein des rechtfertigenden Glaubens, welcher zum Heile führt, und da nur der Glaube, nicht das Bekenntniss, selbst nicht wenn es als gläubiges Bekenntniss gedacht wird, an sich die Gerechtigkeit vermittelt, so erscheint die Vertheilung der δικαιοσύνη auf die πίστις καρδίας, der σωτηρία auf die ὁμολογία στόματος auch materiell als hinlänglich gerechtfertigt. Paulus autem ideo sic loquitur, ore fit confessio ad salutem, ut testetur, se requirere non hypocrisin fidei, sed vivam et firmam fidem. Melanchthon. Caeterum viderint quid respondeant Paulo, qui nobis hodie imaginariam quandam fidem fastuose jactant, quae secreto cordis contenta, confessione oris, veluti re supervacanea et inani, supersedeat. Nimis enim nugatorium est, asserere ignem esse, ubi nihil sit flammae neque caloris. Calvin. Im Bekenntnisse, welches nicht nur richtig, sondern auch rechter Art ist, manifestirte sich übrigens nicht nur in den ersten Zeiten der Christenverfolgung, sondern manifestirt sich zu allen Zeiten am klarsten und bestimmtesten sowohl das Vorhandensein des Glaubens überhaupt, als auch das Mass und der Grad desselben, indem ein von Rücksichten auf die Folgen freies Bekenntniss Jesu als des Herrn den entschiedensten Beweis dafür liefert, dass das also bekennende Subjekt diesem Herrn schon innerlich sein Leben ganz zum Opfer dargebracht habe. Vgl. Matth. 10, 32. 2 Cor. 4, 13. — V. 11—13. Schriftbeweis, dass die πίστις die σωτηρία bringe, und zwar Jedem, der da glaubt v. 11. Dieses πᾶς ὁ πιστεύων wird dann näher begründet v. 12., und gleichfalls durch ein Schriftzeugniss belegt v. 13. So bestätigt also v. 11—13. den v. 5—10. dogmatisch erwiesenen Gesammtinhalt von v. 4. mit besonderer Hervorhebung des πᾶς, wozu Bengel bemerkt: Hoc monosyllabon, πᾶς, (omnis,) toto mundo pretiosius, propositum v. 11., ita repetitur v. 12. et 13., et ita confirmatur ulterius v. 14. 15., ut non modo significet, quicumque invocarit, salvum fore; sed, Deum velle, se invocari ab omnibus salutariter. — V. 11. λέγει γὰρ ἡ γραφή] Jes. 28, 16., vgl. K. 9, 33. unseres Briefes. πᾶς ὁ πιστεύων] Paulus setzt hier das seinem Zwecke dienende πᾶς ausdrücklich hinzu, welches sich allerdings weder im Hebr. noch bei den LXX findet, aber dem Sinne nach in dem unbeschränkten ὁ πιστεύων enthalten ist. ἐπ' αὐτῷ] näml. auf Christum, wie 9, 33. πιστεύειν τινι ist credere, confidere alicui, πιστεύειν εἰς oder ἐπί τινα (AG. 9, 42. 22, 19.) ist prägnant zu fassen: glaubend sich anschliessen an Jemand, sich gläubig zu Jem. bekennen, (Winer III. K. 3. §. 31. 2. Anm. S. 241 f.,) πιστεύειν ἐπί τινι (Luk. 24, 25. 1 Tim. 1, 16.) ist: glau-

bend auf Jemand sich stützen. (Winer K. 5. §. 52. c. c.) S. 469.) *οὐ καταισχυνθήσεται*] non frustrabitur salute, quam exspectat. Vatabl. — V. 12. Das *πᾶς ὁ πιστεύων* wird im Gegensatz zum jüdischen Partikularismus näher dahin erläutert, dass es sich gleichmässig auf Heiden, wie auf Juden beziehe. Und in der That sobald festgestellt war, dass nicht die *ἔργα νόμου*, sondern nur die *πίστις* die *σωτηρία* wirke, so war damit eo ipso die Aufhebung jeglichen Unterschiedes zwischen Juden und Heiden in Beziehung auf das Heil gesetzt. Si sola fides requiritur, ubicunque reperta fuerit, illic se vicissim proferet Dei benevolentia in salutem: nullum ergo hic erit discrimen gentis aut nationis. Calvin. *οὐ γάρ ἐστι διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος*] denn es ist kein Unterschied zwischen Juden und Griechen. Hic non additur primum Judaeis, ut initio, c. 1, 16. Bengel. Sie werden nämlich alle gleichmässig beseligt, wenn sie glauben. Und zwar versteht sich von selbst, dass nicht nur die Griechen im Allgemeinen, eben sowohl wie die Juden im Allgemeinen, sondern unterschiedslos jeder einzelne Grieche und jeder einzelne Jude Zutritt zum Heile hat, wenn er glaubt; so dass also das *πᾶς* in der That den entschiedensten Gegensatz zu jeglichem Partikularismus in der Erwählungslehre bildet. Man müsste denn wieder den willkührlichen Zwischengedanken einschieben wollen: Zwar werde Jeder beseligt, der da glaubt, aber nur der gelange zum Glauben, welchen Gott vorherbestimmt hat. Zu *οὐ γάρ ἐστι διαστολή* vgl. 3, 22. Es ist Eine Schuld Aller und darum auch Ein Mittler Aller. *ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων*] vgl. 3, 29. 30. Denn ein und derselbe ist Herr Aller. *ὁ αὐτός* ist Subjekt, *κύριος* Prädikat, *πάντων* Maskulinum, vgl. AG. 10, 36. Phil. 2, 11. Ist deshalb kein Unterschied zwischen Juden und Griechen, weil ein und derselbe Herr Aller ist, so wird aus demselben Grunde auch kein Unterschied zwischen allen einzelnen menschlichen Individuen sein. *ὁ αὐτός* bezieht sich, wie der ganze Gedankenzusammenhang unserer Stelle, namentlich auch v. 11. *ἐπ' αὐτῷ* und v. 13. 14. beweist, auf Christum und nicht auf Gott. So wenig der allgemeine Gottesglaube den Juden abgesprochen werden konnte, eben so wenig konnte das Anrufen des Namens Gottes als das specifische Charakteristikum des rechtfertigenden und heilbringenden Christenglaubens bezeichnet werden. Ueberhaupt ist *ὁ κύριος* nach paulinischem Lehrbegriffe, wie Sprachgebrauche, mit der sich von selbst erklärenden Ausnahme alttestamentlicher Citate, ausnahmlos Christus. Vgl. auch Winer III. K. 1. §. 18. 1. S. 141. *πλουτῶν*] vgl. Eph. 1, 7. 2, 7. 3, 8. Er ist als *πλουτῶν χάριτι* oder *χρηστότητι* 2, 4., reich an Gnade, welche sich in der Mittheilung der *σωτηρία* erweist, (vgl. v. 11.: *οὐ καταισχυνθήσεται*, v. 13.: *σωθήσεται*,) zu denken, vgl. 5, 15. 11, 33. *εἰς πάντας*] in Bezug auf Alle, zum Besten Aller, für Alle. *τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν*] Denn das Anrufen ist die nothwendige und unmittelbare Aeusserung der *πίστις*. Als auf Gott selbst gerichtet ist die *ἐπίκλησις* nicht etwa mit der vor Menschen geschehenden *ὁμολογία* v. 9. u. 10. identisch zu setzen. Ueber die Anrufung Christi vgl. AG. 2, 21.

7, 59. 9, 14. 21. 22, 16. 1 Cor. 1, 2. 2 Tim. 2, 22. Weil also Christus Herr Aller ist, hat er den Willen, weil er reich für Alle ist, hat er das Vermögen oder die Macht, sie Alle, Heiden wie Juden, wenn sie anders gläubig ihn anrufen, des Heiles theilhaftig zu machen. dives et largus. quem nulla quamvis magna credentium multitudo exhaurire potest; qui nunquam necesse habet restrictius agere. Bengel. Ubi notandum, Patris nostri (Christi) opulentiam largitate non minui: ideoque nihil nobis decrescere, quamlibet alios multiplici gratiae suae affluentia locupletet. Non est ergo cur invideant alii aliorum bonis, perinde acsi quid ipsis proptera deperiret. Calvin. — V. 13. bestätigt die Worte πλουτῶν κτλ. v. 12. durch ein Schriftzeugniss. Die Stelle ist aus Joel 3, 5. (LXX.: 2, 32.), wörtlich nach den LXX. Paulus führt hier, wie der Mangel der Citationsformel und das nicht zur Schriftstelle selbst gehörige γάρ zeigt, ein bekanntes Schriftwort im eigenen Namen an, so dass der Sinn etwa = „denn jenem bekannten Worte des Herrn gemäss sage ich euch, dass jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, errettet werden wird.“ Vgl. v. 18. 11, 34. 35. 1 Cor. 15, 32. 2 Cor. 9, 7. Eph. 5, 31. Die Prophetenstelle geht auf die messianische Zeit (vgl. Hengstenberg Christologie Th. III. S. 186 ff.), daher bezieht Paulus den κύριος auf Christum, den er ja überhaupt mit dem Jehova des A. B. identificirt.*)

Nachdem der Apostel v. 1 — 13. den 9, 32. aufgestellten Satz, dass die Schuld des Ausschlusses Israels vom messianischen Heile in seinem werkgerechten Unglauben begründet sei, weiter ausgeführt hat, schneidet er ihnen nun v. 14—21. auch noch die Entschuldigung ab, dass sie die Predigt des Evangeliums nicht vernommen hätten, und schliesst mit dem Satze, dass auch dieser Unglaube Israels durch Prophetenwort vorherverkündigt worden sei, weshalb also nicht etwa aus dem Eintreffen dieses Faktums die Behauptung eines ἐκπεπτωκέναι des λόγος τοῦ θεοῦ 9, 6. hergenommen werden kann.

V. 14. u. 15. Einleitung zu v. 16. in Form eines Kettenschlusses, dessen letztes Glied durch Prophetenspruch bestätiget wird. „Die Nothwendigkeit der evangelischen ἀποστολή soll vorerst fixirt werden, um dann den Ungehorsam mit der Stärke des Contrastes hervortreten zu lassen.“ Meyer. Nur das ἐπικαλεῖσθαι führt zur σωτηρία v. 13. Dem ἐπικαλεῖσθαι muss aber das πιστεύειν voraufgehen, dem πιστεύειν das ἀκούειν, dem ἀκούειν das κηρύσσειν, dem κηρύσσειν das ἀποστέλλεσθαι v. 14. 15. So leuchtet als Grundbedingung der end-

*) Meyer bemerkt hier wieder in seinem subordinatianischen Interesse: „Das Anrufen Christi ist nicht das Anbeten schlechthin, wie es nur in Betreff des Vaters, als des absoluten Gottes geschieht, wohl aber die Anbetung in der durch das Verhältniss Christi zum Vater (dessen Sohn, Throngenosse, Vermittler für die Menschen u. s. w. er ist) bedingten Relativität des betenden Bewusstseins.“ Dieser origenistischen Glosse gebührt doch gewiss das Prädicat „willkührlich eingetragen!“, welches dieser Ausleger seinerseits so leicht, namentlich Entwickelungen des Schriftwortes im kirchlichen Sinne, ertheilt.

lichen σωτηρία die Nothwendigkeit der ἀποστολή ein. Es findet demnach v. 14. 15. noch keine specielle Beziehung auf die Juden statt, welche erst mit v. 16. hervortritt. Es soll hier weder den Juden jede Ausflucht abgeschnitten werden, was erst mit v. 18. geschieht, noch auch ein jüdischer Einwurf widerlegt werden, welchen vielmehr Paulus erst v. 18. sich selber macht. Climax retrograda: qua Paulus ab ulteriore quovis gradu ad citeriorem argumentatur, et hujus necessitatem, tum ex necessitate ipsam existentiam ejus infert. Qui vult finem, vult etiam media. Deus vult, ut homines invocent Ipsum salutariter. ergo vult, ut credant. ergo vult, ut audiant. ergo vult, ut habeant praedicatores. Itaque praedicatores misit. Omnia fecit, quae ad rem pertinerent. Voluntas ejus antecedens est universalis, et efficax. Bengel. Diligentissime hic locus observandus, ut sciamus, quomodo Deus sit efficax in nobis, nec quaeramus alias illuminationes praeter verbum. Melanchthon. πῶς οὖν ἐπικαλέσονται εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν,] Attraktion aus πῶς οὖν ἐπικαλέσονται τοῦτον, εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν; vgl. 6, 17. Wie wollen sie nun anrufen (den), an welchen sie nicht geglaubt haben? οὖν folgert aus v. 13. Wie nun können sie, der eben aufgestellten Forderung des ἐπικαλεῖσθαι entsprechend, anrufen? Ueber das Futurum der ethischen Möglichkeit vgl. Winer III. K. 4. §. 41. 6. S. 323. Hier, wie 6, 1., haben bedeutende Codices ABDEFG. statt des Futurums den Conjunctiv ἐπικαλέσωνται, welchen Lachmann und Tischendorf recipirt haben. Eben so im Folgenden πιστεύσωσιν, ἀκούσωσιν, κηρύξωσιν. Es wäre dies der Conjunctiv. deliberativ. = „Wie sollen sie nun anrufen u. s. w.?" Da aber die Beglaubigung sehr inconstant ist, so dass keine der Majuskeln durchgängig die Conjunctive hat, A. hat ihn nicht für πιστεύσουσιν, DEFG. nicht für ἀκούσουσι, FG. nicht für κηρύξουσιν, so muss die Entscheidung dahin gestellt bleiben. Man kann das Subjekt zu ἐπικαλέσονται u. s. w. aus v. 13. entnehmen = πῶς οὖν (οὗτοι, οὓς δεῖ ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου v. 13.) ἐπικαλέσονται u. s. w., so dass dann v. 15. zu κηρύξουσιν als Subjekt οἱ κηρύσσοντες aus dem unmittelbar vorhergehenden κηρύσσοντος herauszunehmen und im Gedanken zu ergänzen wäre. Da aber die Sentenz v. 14. 15. allgemein ist, so fasst man besser die Plurale im impersonellen Sinne = Wie wollen die Menschen d. i. wie will man den anrufen u. s. w., an den man nicht geglaubt hat u. s. w.? vgl. Luk. 12, 20. Joh. 15, 6. Ergo qui Deum invocat, in eo praesidium sibi esse repositum confidat necesse est. Siquidem de ea invocatione hic loquitur Paulus, quae Deo approbatur. Nam hypocritae quoque invocant, sed non in salutem, quia sine ullo fidei sensu. — — E converso autem collige, illam esse demum veram fidem, quae Dei invocationem ex se parit. fieri enim nequit, ut qui Dei bonitatem gustavit, non etiam perpetuo ad eum votis omnibus aspiret. Calvin. πῶς δὲ πιστεύσουσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν;] Attraktion aus πῶς δὲ πιστεύσουσιν εἰς τοῦτον, οὗ οὐκ ἤκουσαν; Wie aber können sie glauben (an den), von welchem sie nicht gehört haben? οὗ bezieht sich natürlich, wie εἰς ὃν auf den κύριος v. 13. d. i. auf

Christum. *ἀκούειν τινός* heisst nicht nur audire aliquem, sondern auch, wie hier, audire de aliquo, in welcher Bedeutung sich auch *ἀκούειν τινά* findet, vgl. Eph. 4, 21. *πῶς δὲ ἀκούσουσι χωρὶς κηρύσσοντος;*] Den Unterschied von *χωρίς* und *ἄνευ* bestimmt im Allgemeinen richtig Tittmann de Synonym. in N. T. p. 93 sqq.: *χωρίς* ad subjectum, quod ab objecto sejunctum est, refertur, *ἄνευ* autem ad objectum, quod a subjecto abesse cogitatur. So Matth. 10, 29.: *ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν* i. e. ne passer quidem moritur ita ut non adsit pater, i. e. inscio et invito patre. Hingegen Joh. 15, 5.: *χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν,* i. e. a me sejuncti, *ἐὰν μὴ μείνητε ἐν ἐμοί,* v. 4. 6. Doch glauben wir, dass der Unterschied in manchen Fällen rein formal ist, indem es für die Sache gleich gilt, ob das Subjekt vom Objekte oder das Objekt vom Subjekte getrennt gedacht wird. So verbietet hier der Gedankenzusammenhang *χωρὶς κηρύσσοντος* mit Tittmann zu erklären: *οὐ πιστεύσαντες τῷ κηρύσσοντι.* Vielmehr ist *χωρὶς κηρύσσοντος* an sich allerdings = sejuncti ab eo qui doceat, doch nur der Form der Vorstellung, nicht dem Sinne nach verschieden von *ἄνευ κηρύσσοντος* absente doctore, si nullus adsit doctor. *πῶς δὲ κηρύξουσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσι;*] Die *ἀποστολή* ist also vor allen Dingen nothwendig, wenn es zum *κήρυγμα,* zur *ἀκοή,* zur *πίστις,* zur *ἐπίκλησις* und dadurch zur *σωτηρία* kommen soll. Als aussendendes Subjekt zu *ἀποσταλῶσι* ist Gott zu denken. Vgl. 15, 15 f. 2 Cor. 3, 5 f. Gal. 1, 15 f. Eph. 3, 2. 7. Die Bedeutung der *ἀποστολή* hebt schon das Prophetenwort hervor, wenn es die Lieblichkeit der Erscheinung der *ἀπόστολοι* schildert. *καθὼς γέγραπται*] Jes. 52, 7. Der hebr. Grundtext, so weit ihn Paulus benutzt hat, lautet: מַה־נָּאווּ עַל־הֶהָרִים רַגְלֵי מְבַשֵּׂר מַשְׁמִיעַ שָׁלוֹם מְבַשֵּׂר טוֹב. „Wie schön sind auf den Bergen die Füsse des Heilsboten, der Friede verkündet, gute Botschaft bringt.“ Die LXX. abweichend vom Originale: *ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά κτλ.* Paulus übersetzt mit Weglassung des der poetischen Darstellung angehörigen, für seinen Zweck unbrauchbaren *ἐπὶ τῶν ὀρέων* dem Grundtexte gemäss. Er contrahirt das רַגְלֵי מְבַשֵּׂר מַשְׁמִיעַ שָׁלוֹם in רַגְלֵי מְבַשֵּׂר שָׁלוֹם, und nimmt mit Recht (vgl. Gesenius Comm. über d. Jes. z. St.) מְבַשֵּׂר beide Male im kollektiven Sinne, daher der Plural *τῶν εὐαγγελιζομένων.* Das Hervorheben der Füsse schildert malerisch das Herannahen der Boten. Vgl. Nahum 2, 1. AG. 5, 9. Pedes eminus (pulchri), quanto magis ora cominus. Bengel. Da im zweiten Theile des Jesaias die Befreiung aus dem Exile aus der prophetischen Perspektive geschaut mit dem Eintreten des messianischen Reiches coincidirt, so ist der Apostel in seiner Beziehung des Prophetenwortes auf die Neutestamentlichen Heilsboten vollkommen gerechtfertigt. Zu *τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην* vgl. Eph. 2, 17.: *καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην,* wo Christus selbst als solcher *ἀπόστολος*

εἰρήνης dargestellt wird, und Eph. 6, 15.: *ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης.* Da *τὰ ἀγαθά* hier offenbar die Güter des messianischen Reiches bezeichnen, vgl. Hebr. 9, 11. 10, 1., so dürfte der Artikel, den Lachmann und Tischendorf allerdings nach bedeutenden Zeugen weggelassen haben, dennoch für ächt zu halten und die Auslassung aus der Lesart der LXX. oder nach Analogie des artikellosen *εἰρήνην* entstanden sein. Jedenfalls erklärt sich die Weglassung des Artikels leichter als seine Hinzufügung. Die Auslassung von *εὐαγγελιζομένων εἰρήνην τῶν* in ABC al., so wie in mehreren Versionen und Patres, welchen Autoritäten Lachmann und Tischendorf folgen, ist durch Abirrung des Auges der Abschreiber von dem ersten *εὐαγγελιζομένων* auf das zweite zu erklären. — V. 16. Die Aussendung der Boten ist wohl geschehen (Non defuere nuncii. Esajas in spiritu alacres eorum gressus vidit. Bengel), und damit für Alle die Bedingung, unter der sie zum Glauben und zur Anrufung gelangen konnten, erfüllt, ist der aus v. 14. 15. herauszunehmende Gedanke, wogegen unser Vers den Gegensatz bildet. *εἰ τοίνυν τὸ μὲν σωθῆναι ἐκ τοῦ ἐπικαλέσασθαι ἦν, τὸ δὲ ἐπικαλέσασθαι ἐκ τοῦ πιστεῦσαι, τὸ δὲ πιστεῦσαι ἐκ τοῦ ἀκοῦσαι, τὸ δὲ ἀκοῦσαι ἐκ τοῦ κηρύξαι, τὸ δὲ κηρύξαι ἐκ τοῦ ἀποσταλῆναι, ἀπεστάλησαν δὲ καὶ ἐκήρυξαν — — εὔδηλον ὅτι τὸ μὴ πιστεῦσαι ἐκείνων ἔγκλημα γέγονε μόνον· καὶ γὰρ τὰ παρὰ θεοῦ πάντα ἀπήρτισται.* Chrysostom. *ἀλλ'*] gleichwohl. *οὐ πάντες*] nicht Alle, bezieht sich auf die Masse des Volkes Israel, welche nicht geglaubt hatte. *πάντες,* Juden wie Heiden, sollten glauben v. 12. 13., aber *οὐ πάντες* haben geglaubt, nämlich die Juden haben nicht geglaubt. Die Beziehung von *οὐ πάντες* auf die Heiden läuft gegen den Gedankenzusammenhang. Denn der Apostel hat es hier nicht mit den einzelnen Individuen, sondern mit den Volksganzen, mit der Judenwelt und Heidenwelt zu thun, und handelt überhaupt K. 9 — 11. von dem Unglauben Israels, nicht von dem Unglauben der Heiden, vielmehr umgekehrt von der Annahme der Heidenwelt an Israels Statt, vgl. 9, 30. 10, 11. Es war also durchaus keine Veranlassung vorhanden, das Faktum, dass auch unter den Heiden, deren Gesammtbekehrung der Apostel im Processe fortschreitender Verwirklichung begriffen sieht vgl. 11, 25., bis dahin noch Viele ungläubig geblieben waren, hier besonders hervorzuheben. *ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ*] gehorchten dem Evangelium. Sie tragen also selbst die Schuld ihrer Verwerfung. Etiam ii debuerant et potuerant obedire, qui non sunt obedientes facti. Bengel. Zu *ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ* = der Glaubensforderung des Evangeliums sich im Glaubensgehorsam unterziehen, vgl. 1, 5. 10, 3. 16, 26. AG. 6, 7. 2 Thess. 1, 8. 3, 14. Hebr. 5, 9. Derselbe Jesaias, welcher die Erscheinung der Heilsboten vorherverkündigt hat, hat auch den Unglauben des Volkes Israel an ihre Botschaft geweissagt. Vgl. die gleiche Verwendung derselben Prophetenstelle Joh. 12, 38. *Ἡσαΐας γὰρ λέγει*] Jes. 53, 1. Denn Jesaias sagt, dem Sinne nach = denn also musste es geschehen, weil es also durch Jesaias vorhergesagt war. Die Prophetenstelle han-

delt von dem Unglauben des Volkes Israel an den עֶבֶד־יְהוָה, dessen Erniedrigung den Ἰουδαίοις ein σκάνδαλον war. Richtig bemerkt Calvin zu derselben: Neque sui temporis homines tantum comprehendit Jesaias, sed posteros omnes, usque ad finem mundi: nam quamdiu exstabit Christi regnum, hoc impleri necesse erit. Quamobrem fideles adversus tale scandalum, hoc testimonio muniri debent. Vgl. auch Hengstenberg Christologie Th. I. Abth. 2. S. 322. *κύριε, τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;*] wörtlich nach den LXX. Der hebräische Grundtext ohne *κύριε*: מִי הֶאֱמִין לִשְׁמֻעָתֵנוּ. Richtig Phot. beim Oekum.: *τὸ δὲ κύριε, τίς ἐπίστευσεν ἀντὶ τοῦ — ὀλίγοι*, und Theophyl.: *τὸ τίς ἀντὶ τοῦ σπάνιος κεῖται ἐνταῦθα· τουτέστιν ὀλίγοι ἐπίστευσαν.* Im Schmerze über die Masse der Ungläubigen übersieht der Prophet und mit ihm der Apostel die geringe Zahl der Gläubigen. Der historische Aorist *ἐπίστευσε* entspricht dem voraufgegangenen *ὑπήκουσαν*. *ἀκοή* entsprechend dem Hebr. שְׁמוּעָה eigentl. das Gehörte, dann die Rede, Verkündigung, Predigt, Botschaft, vgl. Matth. 4, 24. 14, 1. 24, 6. 1 Thess. 2, 13. — V. 17. folgert (*ἄρα*) die Richtigkeit des v. 14. aufgestellten Satzes aus dem Inhalte der Prophetenstelle v. 16. Fordert Jesaias die *πίστις* an die *ἀκοή*, so setzt auch die erstere das Vorhandensein der letzteren als ihren Erzeugungsgrund voraus. *ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ*] Die zunächst liegende Voraussetzung ist die, dass *ἀκοή* hier in demselben Sinne wie v. 16. zu nehmen sei. Bedeutet es aber „das Gehörte, die Botschaft, die Verkündigung", so kann dann *ῥῆμα θεοῦ* nicht mehr „das Wort Gottes" als die Form der geoffenbarten Gotteswahrheit bedeuten. Denn die Verkündigung kömmt nicht durch das Wort Gottes, sondern das Wort Gottes bildet den Inhalt der Verkündigung oder ist mit ihr selbst identisch, vgl. 1 Petr. 1, 25. Man müsste dann also *ῥῆμα θεοῦ* durch „Befehl Gottes" erklären, durch welchen die Predigt insofern vermittelt wird, als Gott Prediger durch seinen Befehl aussendet. Es würde dann also durch die Worte *διὰ ῥήματος θεοῦ* auf die Nothwendigkeit der *ἀποστολή* v. 15. hingewiesen. Indess einmal liegt doch die Beziehung auf das hebr. דְּבַר יְהוָה als gewöhnliche Bezeichnung des Inhaltes der prophetischen, hier also der apostolischen Verkündigung zu nahe, als dass nicht die Umsetzung in die Bedeutung „Befehl Gottes", welche auch sonst nicht nachgewiesen ist, willkührlich erscheinen müsste. Ueber die fixirte Bedeutung von *ῥῆμα θεοῦ* = geoffenbartes Gotteswort vgl. Luk. 3, 2. 4, 4. Joh. 3, 34. 8, 47. Eph. 6, 17. Hebr. 6, 5. 11, 3. 1 Petr. 1, 25. Apok. 17, 17. Es wird demnach auch hier die Rückbeziehung des *ῥῆμα θεοῦ* auf das *ῥῆμα* v. 8., und die Vorwärtsbeziehung auf den *φθόγγος*, die *ῥήματα* v. 18. nicht zu umgehen sein. Ferner aber würde, wenn *ἀκοή* die Verkündigung, *ῥῆμα θεοῦ* den aussendenden Befehl Gottes bedeutete, die *ἀκοή* dem *κήρυγμα* v. 14., das *ῥῆμα θεοῦ* der *ἀποστολή* v. 15. entsprechen, und die *ἀκοή* v. 14., der doch die *ἀκοή* unseres Verses correspondiren muss,

da beide Male aus ihr die πίστις abgeleitet wird, übersprungen und ignorirt sein. Endlich ist nicht einzusehen, mit welchem Rechte der Apostel den Satz ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ aus der vorhergehenden Prophetenstelle ableitet. Denn es ist ein wenn auch scharfsinniger, doch nur künstlicher Nothbehelf auf die Anrede κύριε v. 16. oder auch auf die ganze Stellung des Propheten zu Gott, wie sie sich in κύριε — ἡμῶν ausdrückt, in welcher der Prophet als Gesandter Gottes dasteht, zu verweisen, nach welcher Gott als derjenige erscheine, in dessen Auftrage die ἀκοή verkündigt werde, oder gar auf v. 15. (πῶς δὲ κηρύξουσιν, ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσι;) zu rekurriren, so dass also nur ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς eine Schlussfolgerung aus der Prophetenstelle, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ hingegen nur die Wiederholung einer schon einmal aufgestellten Behauptung des Apostels selbst enthielte. Alle diese Inconvenienzen werden vermieden, sobald man ἀκοή in unserem Verse, wie Gal. 3, 2. 5. vgl. 2 Petr. 2, 8., von „dem Akte des Hörens, dem Vernehmen", versteht, wofür sowohl die Frage v. 14. πῶς δὲ πιστεύσουσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν; als auch die Frage v. 18. μὴ οὐκ ἤκουσαν; welche an die ἀκοή unseres Verses anknüpft, spricht. Der Wechsel der Bedeutung von ἀκοή in v. 16. u. 17. ist bei der Doppelsinnigkeit des Wortes um so leichter zu ertragen, da im Grunde die ἀκοή v. 16. d. i. die Predigt = das gehörte Gotteswort, hier nur in seine beiden Momente, nämlich in die ἀκοή und das ῥῆμα θεοῦ d. i. in das Vernehmen und das Wort Gottes (= das Vernehmen des gepredigten Gotteswortes), zerlegt wird. So also konnte mit Recht der ganze Inhalt von v. 17. aus der Prophetenstelle v. 16. abgeleitet werden, und es entspricht dann genau das ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς dem πῶς δὲ πιστεύσουσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν; und das ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ dem πῶς δὲ ἀκούσουσι χωρὶς κηρύσσοντος; v. 14. Die Nothwendigkeit der ἀποστολή war nicht noch einmal hervorzuheben, da sie schon v. 15. aus Jes. 52, 7. erwiesen war. Die Lesart Χριστοῦ statt θεοῦ, welche Lachmann recipirt hat, ist nur als spätere Glosse (Beda hat Dei Christi) zu betrachten. Sie entstand vielleicht aus der falschen Beziehung von ῥῆμα θεοῦ auf die ἀποστολή v. 15. und der Ergänzung von παρα τοῦ Χριστοῦ statt παρὰ τοῦ θεοῦ zu ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσι ebendas. Igitur ex auditu verbi Dei fides, bemerkt Calov z. St. Non enim nisi ex verbo Dei haberi potest fides. Quod proinde audiendum est vel legendum. Relata sunt verbum et fides. Verbum praedicatur ob fidem: nec extra Verbum Dei locum habet fides ordinarie. Non enim ἐνθουσιαστικῶς et ἀμέσως fidem accipimus, sed ἀκουστικῶς et ἐμμέσως per auditum verbi, ubi tamen nominato verbo non excluditur Sacramentum Baptismi, quod etiam medium est regenerationis et fidei. Quia Sacramenta sunt verbum quoddam Dei non quidem ἀκουστὸν sed ὁρατὸν, non tamen sunt sine verbo, imo verbo tum mandati tum promissi constant, nec sine illo Sacramenta sunt. — V. 18. Steht nun fest, dass zum πιστεύειν das ἀκούειν, zum ἀκούειν das κηρύσσειν erforderlich ist, und dass es bei den Juden an dem ὑπακούειν oder πιστεύειν gefehlt hat, so fragt sich, ob ihnen etwa das κήρυγμα

nicht zugekommen und deshalb das ἀκούειν und πιστευειν unmöglich war. Dieser Entschuldigungsgrund wird in unserem Verse abgeschnitten. ἀλλὰ λέγω] führt einen Selbsteinwurf ein, vgl. v. 19. μὴ οὐκ ἤκουσαν;] haben sie es etwa nicht gehört? sc. οἱ Ἰουδαῖοι τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ. μενοῦνγε] führt die Widerlegung des Einwandes ein, vgl. 9, 20. Diese Widerlegung wird durch Psalm. 19, 5. nach den LXX. gegeben. Vgl. zu dieser Stelle, welche ursprünglich von der Naturoffenbarung handelt, Hengstenberg Comment. über d. Psalm. B. I. S. 440 ff. „Die Allgemeinheit der Offenbarung Gottes in der Natur ist eine Realweissagung auf die Allgemeinheit der Verkündung des Evangeliums. Ist jene nicht zufällig, ist sie in dem göttlichen Wesen begründet, so muss aus demselben göttlichen Wesen auch diese hervorgehen. Die Offenbarung Gottes in der Natur ist für alle seine Geschöpfe, denen sie als solchen zu Theil wird, ein Unterpfand, dass sie dereinst auch der höheren und herrlicheren Offenbarung theilhaftig werden müssen. Sie war für die Heiden eine Bürgschaft, dass die zeitliche Beschränkung des Heils auf Israel nicht Gegensatz, sondern Mittel der Entschränkung war.“ Es findet aber deshalb nicht etwa an unserer Stelle eine Beziehung auf die Heiden statt, sondern es soll durch die Behauptung der allgemeinen Verbreitung der evangelischen Verkündigung vielmehr die Einrede zurückgewiesen werden, dass dieselbe etwa nicht zu Israel gelangt sei. Die Annahme, dass Paulus αὐτῶν, welches im Psalme auf die Himmel geht, auf die Boten des Evangeliums beziehe, erscheint nicht als nothwendig. Vielmehr bleibt hier die Beziehung des αὐτῶν, welches aus dem wörtlich aufgenommenen Text der LXX. in das paulinische Citat übergegangen ist, unbestimmt, da nur der Grundgedanke der Stelle, dass die Offenbarung Gottes, hier das Wort des Evangeliums über die ganze Erde erschollen sei, berücksichtigt ist. Die schon damals fast in der ganzen gebildeten Welt verbreitete, von Osten nach Westen reichende Kunde von Christo sieht der Apostel hier, wie Col. 1, 6. 23. vgl. Röm. 1, 8., schon als die vollständige Realisirung des vom Herrn Mark. 16, 15. seinen Aposteln gegebenen Auftrages an. Diese relative Prolepsis war an unserer Stelle um so unbedenklicher, da es ja allerdings dem ungläubig gebliebenen Israel damaliger Zeit am allerwenigsten an der nöthigen Verkündigung des Evangeliums gefehlt hatte. Wir haben also nicht etwa mit Löhe Drei Bücher von der Kirche S. 34 ff. (nach dem Vorgange der katholischen Ausleger bei Cornelius a Lapide) solche Aussprüche zu premiren, und daraus abzuleiten, dass im buchstäblichen Sinne des Wortes schon zu der Apostel Zeiten das Evangelium über die ganze οἰκουμένη (auch in China und Amerika) verbreitet gewesen sei. Vgl. dagegen Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1845. Bd. X. Hft. 3. S. 155 ff. Passend ist zum Ausspruche unseres Verses verglichen worden Herodian 2, 11, 7.: οὐδέ τι ἦν γῆς μέρος ἢ κλίμα οὐρανοῦ, ὅπου μὴ Ῥωμαῖοι τὴν ἀρχὴν ἐξέτειναν, und die bekannte Stelle des Clemens Rom. im 1. Brief an die Cor., wo er vom Paulus sagt: δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον. Dass das Evangelium zur Zeit

der Abfassung des Römerbriefes noch nicht in Spanien verkündigt war, zeigt 15, 20 — 24. 28. Dennoch sagt Paulus auch schon an unserer Stelle εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος. Die Lehre von der s. g. vocatio catholica hat also gewiss kein Recht, sich auf solche buchstäblich gefasste Schriftaussprüche zu stützen. — V. 19. ἀλλὰ λέγω] führt einen anderen selbstgemachten Einwurf ein, vgl. v. 18. Der ziemlich verbreiteten Auffassung dieser Worte im Sinne von: hat es Israel nicht gewusst? näml. dass das Evangel. von den Juden zu den Heiden übergehen werde, fügen einige neuere Ausleger die für diesen Fall nothwendige, nähere Beziehung auf den Inhalt von v. 18. hinzu = Es war doch Israel nicht unbekannt, dass die Kunde des Evangel. in alle Lande (und auch zu den Heiden) ausgehen musste? ὅτι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξελεύσεται ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν. Diese Unkekanntschaft hätte insofern zur Entschuldigung dienen können, als viele Juden sich von der Annahme des Evang. gerade durch seine universalistische Tendenz abhalten liessen. Doch einmal wird es von vorneherein als willkührlich erscheinen müssen, dem μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; ein anderes Objekt, als dem parallelen μὴ οὐκ ἤκουσαν; v. 18. zu geben. Ferner würde der Apostel, wie er den Einwand beide Male v. 18. u. 19. durch dieselbe Formel ἀλλὰ λέγω einführt, so auch die in den Prophetenstellen v. 19—21. nach der in Rede stehenden Auffassung enthaltene Widerlegung, wie v. 18., durch ein μενοῦνγε eingeführt haben. Auch liesse sich sagen, dass Paulus zur Zurückweisung jenes möglichen Entschuldigungsgrundes viel passender Prophetenstellen angeführt haben würde, welche direkt und positiv den Universalismus des Evangeliums aussagen, als solche, welche sich auf die Verwerfung Israels und auf die Annahme der Heidenwelt an Israels Statt beziehen. Ueberdies war dieser Universalismus selber im Grunde schon durch die eine v. 18. angeführte Stelle auch für Israel hinlänglich dokumentirt. Endlich aber passt auch die fragliche Auffassung gar nicht in den ganzen Gedankenzusammenhang von v. 14. an. Denn es soll nach ihr dem Ungehorsam Israels gegen das Evangelium jegliche Entschuldigung abgeschnitten werden. Eine solche könnte nun allerdings darin liegen, wenn zu Israel die Kunde des Evang. nicht gelangt wäre v. 18., nicht aber darin, wenn Israel nicht zuvor gewusst hätte, dass im Falle seines Unglaubens oder dass überhaupt die Heiden zur Theilnahme am Evangelium würden berufen werden. Wenn es von dieser Thatsache überrascht daran Anstoss nahm, so konnte dies nur einen neuen Beschuldigungsgrund gegen seinen hochmüthigen Partikularismus und Exclusivismus, aber keinen Entschuldigungsgrund für seinen Unglauben hergeben. Dazu kömmt, dass überhaupt Israels Anstoss nicht sowohl in der Annahme der Heidenwelt an sich, als vielmehr nur in der Annahme der Heidenwelt zum messianischen Reiche ohne vorgängige Aufnahme derselben in die alttestamentliche Theokratie begründet war. Das σκάνδαλον lag also im letzten Grunde doch immer darin, dass die πίστις ohne den νόμος und die ἔργα zur σωτηρία führen sollte, und für dieses σκάνδαλον kann es keine Entschuldigung geben, sondern

darin bestand grade Israels strafbarer Unglaube. Mit Recht hat demnach eine andere Reihe von Auslegern als Objekt zu μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; ergänzt τὴν ἀκοήν oder τὸ εὐαγγέλιον, nur dass unserer Auffassung von v. 17. zufolge, genauer, wie zu der Frage v. 18., so auch hier τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ zu ergänzen ist. Wenn nun aber diese Ausleger erklären: Es war doch Israel nicht unbekannt? d. h. haben sie vielleicht das Evangelium nicht begriffen? so fehlt einmal auch so das die Widerlegung einführende μενοῦνγε, und dann passt zu dieser Frage ganz und gar nicht die v. 19 — 21. in den Prophetenstellen enthaltene Antwort, da diese Stellen in keiner Weise ein mögliches Kennen oder Erkennen des Evangeliums von Seiten Israels darzuthun vermögen. Der Gedankeninhalt von v. 19 — 21. und der Gedankenzusammenhang mit dem Vorhergehenden ist nach unserer Meinung vielmehr folgender: Nachdem der Apostel dem Ungehorsam der Juden gegen das Evangelium v. 16. die einzig mögliche Entschuldigung abgeschnitten hat, dass etwa die Kunde desselben nicht zu ihnen gelangt sei v. 18. macht er sich nun selbst v. 19. den verwundernd fragenden Einwurf: Hat es Israel nicht erkannt? d. i. ist es denkbar, dass grade Israel, das auserwählte Gottesvolk, die ihm vorzugsweise bestimmte messianische σωτηρία nicht erkannt habe, während doch die Heiden zu dieser Erkenntniss gelangt sind? Die angeführten Prophetenstellen zeigen nun, dass man sich über dieses Faktum keinesweges zu verwundern habe, da es schon grade so im göttlichen Worte vorhergesagt worden sei, näml. dass die Heiden das Heil annehmen, Israel es aber verwerfen werde. So bedürfen wir keines einführenden μενοῦνγε, denn die Prophetenstellen enthalten nun nicht sowohl eine Widerlegung, als vielmehr eine Bestätigung der in der Frage μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; enthaltenen Behauptung, dass allerdings grade Israel das Evangelium Gottes verworfen habe.*) So erklärt sich auch erst, warum der Apostel, statt dem μὴ οὐκ ἤκουσαν; correspondirend auch hier zu sagen: μὴ οὐκ ἔγνωσαν; vielmehr μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; sagt, wie auch die Voraufstellung von Ἰσραὴλ (welche, wie auch die bedeutendsten neueren Interpreten anerkennen, mit Recht Mill, Griesbach, Knapp, Lachmann, Scholz, Tischendorf nach weit überwiegender Beglaubigung statt der rec. μὴ οὐκ ἔγνω Ἰσραήλ; recipirt haben) erst jetzt durch den Nachdruck, welchen unsere Erklärung dem Worte giebt, in ihrer rechten Bedeutung und inneren Nothwendigkeit erscheint. Schonend hatte der Apostel v. 16. u. 18. Israel als Subjekt nur ge-

---

*) Meyer behauptet, unsere Fassung widerstreite der Frageform mit μή, welche die Verneinung des οὐκ ἔγνω nothwendig voraussetze. Wir geben die Ausnahmslosigkeit dieser grammatischen Regel nicht zu. Vgl. zu 3, 3. Aber selbst wenn wir an unserer Stelle übersetzten: Doch nicht Israel hat es nicht erkannt? könnten die Prophetenstellen dazu dienen, zu beweisen, dass dieses an sich unglaublich erscheinende Faktum der Weissagung entsprechend dennoch eingetroffen sei.

dacht, nicht ausdrücklich namhaft gemacht; letzteres geschieht erst hier, wo er nicht sowohl eine Anklage, als vielmehr die Israel im Grunde ehrende Verwunderung über seinen Abfall ausspricht. Nach unserer Auffassung schliesst sich dann auch die Frage, mit welcher K. 11. eröffnet wird, am leichtesten und unmittelbarsten an den Schluss unseres Kapitels an, und dieser Schluss selbst geht gewisser Massen wieder in den Anfang zurück. Denn schon dort, vgl. das *οὐ κατ᾿ ἐπίγνωσιν* und das *ἀγνοοῦντες* v. 2. 3., war das *Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω* ausgesprochen, welches hier nur als durch Prophetenwort und zwar als schuldbare Weigerung des Volkes vorherverkündigt dargestellt wird. *πρῶτος Μωϋσῆς*] zuerst Mose, späterhin Jesaias. *πρῶτος* steht hier nicht für *πρότερος* vgl. Joh. 1, 15., sondern es eröffnet überhaupt die ganze Reihe der hierher gehörigen Prophetensprüche, deren Zahl der Apostel nicht von vorne herein determinirt dachte. Die ausdrückliche Hervorhebung, dass Moses der erste unter den Israels Abfall verkündenden Propheten gewesen sei, enthält die Andeutung, dass man sich über dieses Faktum nicht zu wundern habe, da es schon von Anfang an also geweissagt war. Moses, sub quo Israel formam populi accepit, jam tum dixit. Bengel. Die hier citirte Stelle findet sich Deuteron. 32, 21. Der ganze Vers lautet nach den LXX.: *αὐτοὶ παρεζήλωσάν με ἐπ᾿ οὐ θεῷ, παρώξυνάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν. κἀγὼ παραζηλώσω αὐτοὺς ἐπ᾿ οὐκ ἔθνει, ἐπὶ ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ αὐτούς.* Paulus setzt also statt *αὐτούς* das direkt anredende *ὑμᾶς*. Die Bevorzugung, welche hier den Kananitern verheissen wird, durch welche das um seines Götzendienstes willen zurückgesetzte Israel, das Weib des Herrn, zur Eifersucht gereizt werden soll, wie es selber Gott seinen Ehegemahl zuvor durch seine Idololatrie eifern gemacht hat, enthält ein Vorspiel und eine Präformation des späteren Verhaltens Gottes und Israels zu einander zur Zeit Christi. Auch da reizte Israel Gott durch seinen Unglauben und den Götzendienst, den es mit seinen eigenen Werken trieb; darum ward es verworfen und die Heiden an seiner Statt angenommen, wodurch Israel seinerseits zur Eifersucht und zum Zorne gereizt ward. Dieser sündliche *ζῆλος* sollte aber zu einem heiligen und göttlichen *ζῆλος* werden, und so die Rückkehr Israels zum Heile vermitteln, vgl. 11, 11. 14. Wie also 9, 25. 26. Israel, so ist hier Canaan als Repräsentant der Heidenwelt zu denken. Nach Baumgarten Theolog. Comment. zum Pentateuch. Zweite Hälfte. S. 542. soll unter dem *οὐκ ἔθνος* und dem *ἔθνος ἀσύνετον* im Grunde jedes Volk der Heiden bezeichnet sein, „denn inwiefern alle Heiden lediglich ruhen auf dem Boden der Natur, ist ihre Volksthümlichkeit eine vergängliche und nichtige und somit im Lichte der vollen, ewigen Wahrheit keine, und alle Heiden sind thöricht, weil sie die Quelle aller Weisheit, die Erkenntniss Gottes (vgl. Ps. 14, 1.), weil sie die Kunde des Gesetzes Israels nicht haben (vgl. 4, 6. 8).“ Immer aber wäre doch auch so in der Grundstelle ein bestimmtes Heidenvolk gemeint, wenn auch unbestimmt gelassen wäre, welches. Die Deuteronomiumsstelle spricht demnach in concreter Individualisirung das bleibende Grundgesetz der göttl. Gerechtigkeit aus,

wie dasselbe sich im ganzen Verlaufe der Entwickelungsgeschichte des Volkes Israel in zunehmender Intension verwirklicht und bewährt hat. Die absolute Realisation war nun zu des Apostels Zeiten eingetreten, wo nicht mehr nur e i n Heidenvolk, sondern die ganze Heiden w e l t an Israels Statt den Segen, und zwar nicht nur den zeitlichen, sondern den ewigen Segen ererbte. *ἐπ᾽ οὐκ ἔθνει*] בְּלֹא־עָם Vgl. 9, 25. 1 Petr. 2, 10. „*οὐ* als objektive Negation steht auch in Verbindung mit Nominibus, deren Begriff schlechthin und faktisch aufgehoben werden soll.“ W i n e r an dem zu 9, 25. angeführten Orte, vgl. auch H e i n d o r f zu Hor. Sat. II, 3. 106.: Non sutor. Da also nur das Gottesvolk ein eigentliches, der Idee eines Volkes entsprechendes Volk ist, so ist jedes Volk, welches nicht zuvor ein Gottesvolk geworden, trotz der entschiedensten Geltendmachung seiner Nationalität, doch in der That nur ein Nicht-Volk. Nur durch das Evangelium wird die besondere Individualität des Einzelnen wahrhaft erhalten, indem sie zur ächten Humanität verklärt wird, und gleicher Weise die specifische Nationalität, eben durch ihre Verklärung zur Volksthümlichkeit im idealen Sinne des Wortes, hergestellt und gewahrt. Zu *ἐπί* mit dem Dativ nach Verbis der Affekte, eigentl. von dem, w o r a u f ein Anderes wie auf seiner Basis ruht, also hier gleichsam a u f G r u n d d. i. w e g e n eines Volkes eifern machen und erzürnen, vgl. W i n e r III. K. 5. §. 52. c. c) S. 469. *ἐπὶ ἔθνει ἀσυνέτῳ*] בְּגוֹי נָבָל, vom Unverstande des Götzendienstes, der religiösen Blindheit. *τί γὰρ Ἑλλήνων ἀσυνετώτερον ξύλοις καὶ λίθοις προςκεχηνότων;* T h e o p h y l. — V. 20. u. 21. Noch deutlicher und direkter als Moses spricht Jesaias die Annahme der Heidenwelt und die Verwerfung Israels aus. Quod Moses innuerat, Esajas a u d a c t e r e t p l a n e e l o q u i t u r. B e n g e l. *Ἡσαΐας δέ*] J e s a i a s a b e r. Das *δέ* leitet auf einen anderen Propheten über. *ἀποτολμᾷ καὶ λέγει*] e r k ü h n t s i c h u n d s a g t, ist nicht = *ἀποτολμῶν λέγει*, audacter dicit, s a g t k ü h n h e r a u s, sondern = *ἀποτολμᾷ λέγων*, „fasst sich Muth und sagt dann, giebt seine Kühnheit kund indem er sagt.“ Vgl. Joh. 12, 44.: *Ἰησοῦς δὲ ἔκραξεν καὶ εἶπεν = ἔκραξεν εἰπών.* Die citirte Stelle findet sich Jesaias 65, 1. Sie lautet im Hebräischen: נִדְרַשְׁתִּי לְלוֹא שָׁאָלוּ נִמְצֵאתִי לְלֹא בִקְשֻׁנִי. LXX.: *ἐμφανὴς ἐγενήθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν, εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν.* Paulus kehrt die beiden parallelen Satzglieder um, weil das zweite d e u t l i c h e r die Annahme der Heidenwelt ausdrückt, als das erste. Gegen die Annahme der meisten neueren Ausleger, dass diese Stelle beim J e s a i a s von den Juden, und nur nach P a u l u s von den Heiden handele, vgl. V i t r i n g a zu Jes. 65, 1. u. T h o l u c k zu Röm. 10, 20. *εὑρέθην*] i c h w a r d g e f u n d e n. Aoristus propheticus, der zu Pauli Zeiten bereits zum Aoristus historicus geworden war. *τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν*] vgl. AG. 17, 27.: *ζητεῖν τὸν θεὸν, εἰ ἄρα ψηλαφήσειαν καὶ εὕροιεν.* Es ist aber hier nicht von einem Suchen mit dem erkennenden Verstande, sondern von einem Suchen mit dem Gemüthe, wie es sich im Beten und Anrufen kund giebt, die Rede. Vgl. Matth. 7, 7.: *ζητεῖτε καὶ*

εὑρήσετε. ἐμφανὴς ἐγενόμην] ich bin erschienen näml. als hilfreich, heilspendend τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσι] denen die mich nicht fragten. Luther dem Sinne nach richtig: „denen die nicht nach mir gefragt haben.“ Denn nur der fragt Gott, der nach ihm fragt, et vice versa. ἐπερωτᾶν τὸν θεόν Deum consulere (LXX. Num. 23, 3. Jos. 9, 14. Jes. 19, 3.) kann also für Deum honorare, colere gesetzt werden. πρὸς δὲ τὸν Ἰσραήλ] „in Beziehung auf Israel aber.“ Vgl. Luk. 20, 19. Hebr. 1, 7. Winer III. K. 5. §. 53. h. S. 481. Dass πρός hier nicht mit der Vulg. ad, Luth. zu übersetzt werden darf, geht sowohl daraus hervor, dass beim Propheten keine Anrede an Israel statt findet, als auch weil hier nicht sowohl ein Gegensatz der Anreden, deren v. 20. keine vorhanden ist, als vielmehr ein Gegensatz der Beziehung der Prophetenstellen auf die Heiden einerseits und die Juden andrerseits zu statuiren ist. λέγει] näml. Jesaias, und zwar im gleich folgenden 2ten Verse desselben 65ten Kapitels. LXX.: ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα. Durch die paulinische Voraufstellung des ὅλην τὴν ἡμέραν tritt die Permanenz und Treue der göttlichen Liebe in noch stärkeren Contrast zu der (auch durch das Part. Praes. markirten) Permanenz der Unbussfertigkeit und Untreue des Volkes. Zur Sentenz vgl. Matth. 23, 37. ‚Vel hoc uno verbo refellitur dogma de duplici voluntate divina, beneplaciti et signi. Bengel. ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου] Ac valde emphatica loquutio est, eum manus expandere: quia salutem nostram per verbi sui ministros procurans non secus manus nobis porrigit, quam si pater filium gremio blande excipere paratus brachia etiam extenderet. Calvin. Nur dass die in diesem Diktum latitirende Idee von dem offenbaren und verborgenen Willen nach der Norm des Bengelschen Ausspruches abzuweisen ist. καὶ ἀντιλέγοντα] erläuternder Zusatz der LXX. Synom. von ἀπειθοῦντα. Dies bezeichnet den negativen, jenes den positiven Ungehorsam, das Widerstreben, Sichauflehnen, vgl. Joh. 19, 12. Hebr. 12, 3. Dabei kann aber ἀντιλέγειν seine eigentliche Bedeutung widersprechen behalten. Sie sagen zu dem ihnen sein Heil erbietenden Gotte: Wir wollen nicht!

Elftes Kapitel.

Der Apostel hat nun K. 9. u. 10. gezeigt, wie die Verwerfung Israels nicht dem göttlichen Worte zuwiderlaufe, weil dasselbe keinen Rechtsanspruch von Seiten des Menschen anerkenne, sondern die Annahme zum Heile der freien Bestimmung Gottes vorbehalte, so wie

dass Israels Ausschluss vom messianischen Reiche nur in seinem eigenen Widerstreben begründet sei. Damit hätte er seine Theodicee in Hinsicht auf das vorliegende Faktum, nämlich die Zurücksetzung Israels und die Annahme der im Glaubensgehorsam der Heilsordnung Gottes sich unterziehenden Heidenwelt an Israels Statt, beschliessen können. Doch war seine Liebe zu seinem Volke zu innig und zu stark, seine Trauer über das gegenwärtige Loos desselben zu ernst und zu tief, als dass sein von heiligem Liebesschmerze bewegtes Gemüth in einem so trostlosen Schlusse Befriedigung gefunden hätte. Darum geht er, wie die Propheten des alten Bundes, von der demüthigenden Strafrede wegen der Gegenwart zur erhebenden Trostrede für die Zukunft über. Dorthin ist sein sehnsüchtig hoffender Blick gerichtet, und in der Ferne sieht er die Lebensquellen sprudeln, aus denen einst sein dem Tode entgegen schmachtendes Volk erfrischt werden sollte. Auf diese Trost- und Lebensquellen hinzuweisen, kann er sich nicht versagen. Doch auch seine Theodicee selber war nur erst zu einem scheinbaren, oder doch nur vorläufigen Abschlusse gekommen. Dem fleischlichen und werkgerechten Rechtsanspruche und der darauf gegründeten Anklage Israels gegenüber war der Herr in seinem Thun vollkommen gerechtfertigt; aber er war noch nicht gerechtfertigt in Hinsicht auf seinen eigenen geoffenbarten Gnadenvorsatz und die in seinem Worte kund gegebene Bestimmung des Volkes. Die K. 9, v. 4. 5. namhaft gemachten, gottgesetzten Gnadenvorzüge desselben, so wie viele ausdrückliche prophetische Vorherverkündigungen des A. T. konnten allerdings ihre subjektive Heilswirksamkeit und ihren Segen nur an dem gläubigen Theile, dem wahren Israel, entfalten, aber sie waren doch immer Israel als Volksganzem gegeben, und enthielten in so fern in der That die Verheissung ihrer einstmaligen, umfassenden Verwirklichung. Israel hätte seine durch göttliches Vorherwissen verbürgte und darum auch durch prophetische Vorherverkündigung bezeugte Bestimmung, das auserwählte Volk Gottes, das Licht der Heiden, das Centrum der neuen geistlichen Theokratie oder der zur Neutestamentlichen Christokratie sich aufhebenden Alttestamentlichen Theokratie zu sein, dennoch verfehlt, und es hätte also dennoch ein ἐκπεπτωκέναι des λόγος τοῦ θεοῦ 9, 6. statt gefunden, wenn sein gegenwärtiger Abfall als bleibend, und nicht als blosser Durchgangspunkt zu seiner zukünftigen allgemeinen Errettung zu betrachten war. Darin aber gab sich eben die Fülle und die Tiefe der göttlichen Weisheit kund, welche ihre heiligen Liebeszwecke nicht nur trotz, sondern sogar vermittelst des menschlichen Widerstrebens durchsetzt, und so die göttliche Treue, wie die Wahrhaftigkeit der göttlichen Prognose und Prophetie bewährt, dass selbst Israels zeitweiliger Abfall dazu dienen musste, der Heidenwelt den Segen des Evangeliums zu vermitteln, und so Israel durch Anschauen dieses Segens, der von ihm ausgegangen und von ihm genommen und den fremden Kindern gegeben war, zur Rückkehr und zur erneuerten Ergreifung dieses seines ursprünglichen Besitzthums zu reizen und hinzuführen. So erst gelangt die apostolische Geschichtsbetrachtung zum Abschluss und zur Ruhe, und das Ende der dogmatischen Entwickelung

läuft in den Anfang zurück, denn es ist nun dargethan, dass die historische Verwirklichung auch der universalistischen Bestimmung des evangelischen Heilsrathschlusses 1, 16. entsprechen werde. Vgl. Einl. S. 9. Die Betrachtung der die menschliche Berechnung durchkreuzenden Art und Weise dieser Verwirklichung, in welcher göttliche Bestimmung und menschliche Freiheit so wunderbar ineinander gewebt sind, dass die erstere ihr Ziel erreicht, ohne dass doch die letztere beeinträchtigt wird, leitet den Apostel zum Schlusse zur anbetenden Bewunderung des unerforschlichen Reichthums der göttlichen Weisheit und Erkenntniss, die in geheimnissreichen Gerichten und unausspürbaren Wegen sich kund giebt.

V. 1—10. Gott hat sein Volk nicht verstossen, sondern nach gnädiger Auswahl einen Theil desselben zum Heile gelangen lassen, der, wie durch Gnade erwählt, so auch seinerseits die Gnade statt der Werke erwählt, während er freilich die Uebrigen der Verhärtung preisgegeben hat. — V. 1. *λέγω οὖν*] vgl. *ἀλλὰ λέγω* 10, 18. 19. *οὖν* führt die Folgerung ein, welche aus den Prophetenstellen 10, 19 ff. gezogen werden konnte. Denn da in denselben enthalten war, dass Gott fortan zu der Heidenwelt in dasselbe Verhältniss treten werde, in welchem er bisher zu dem Volke Israel gestanden, so konnte aus denselben allerdings die Frage *μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ;*] abgeleitet werden. Darin aber, dass der Apostel statt *τὸν Ἰσραήλ* die Bezeichnung *τὸν λαὸν αὐτοῦ* wählt, liegt schon die Unmöglichkeit und der Selbstwiderspruch der in der Frage enthaltenen Voraussetzung angedeutet, was noch bestimmter v. 2. in dem Ausdrucke *τὸν λαὸν αὐτοῦ, ὃν προέγνω* hervortritt. So wenig der Mensch sein eigenes Fleisch hasset Eph. 5, 29., so wenig kann Gott sein eigenes Volk verstossen. Ipsa populi ejus appellatio rationem negandi continet. Bengel. Die Voraufstellung des *ἀπώσατο* zeigt, dass das Wort den Nachdruck hat, der aber auch gemeinsam auf *ἀπώσατο* und *τὸν λαὸν αὐτοῦ* als die beiden sich ausschliessenden Begriffe gelegt werden kann. Zu der Form *ὠσάμην* statt *ἐωσάμην* mit dem Augm. syllab. vgl. die Bemerkung von Thomas M.: *ἐωσάμην καὶ ἀπεωσάμην καὶ διεωσάμην· τὸ δὲ χωρὶς τοῦ ε λέγειν ταῦτα ἀναττικόν·* Winer Zweiter Abschn. §. 12. 2) S. 81. Zur Sentenz vgl. LXX. Ps. 93 (94), 14.: *ὅτι οὐκ ἀπώσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ, καὶ τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ οὐκ ἐγκαταλείψει.* Ps. 94 (95), 4. Die verabscheuende Zurückweisung *μὴ γένοιτο*] wird durch *καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί*] begründet. Hätte Gott das Volk als solches verworfen, so könnte auch nicht einer aus demselben angenommen sein. Schon die Annahme dieses Einen beweist, dass die Verwerfung der Uebrigen nicht auf willkührlicher Bestimmung Gottes in Beziehung auf das ganze Volk ruht, sondern in der Schuld dieser Uebrigen, welche sich in die Bedingung der Aufnahme nicht fügen wollen, begründet ist. Der Apostel meint also nicht etwa, dass er als israelitischer Patriot einen solchen Gedanken, dass Gott sein Volk verstossen habe, nicht hegen könne. Denn *μὴ γένοιτο* verneint das Faktum selbst, und nicht nur seine Ansicht davon, da er sonst statt der assertorischen Form *λέγω οὖν* die inter-

rogative: Sage ich nun etwa? hätte wählen müssen. Auch konnte ihn sein Patriotismus gar nicht hindern, die in Rede stehende Ansicht zu hegen, sobald sie nur faktisch im göttlichen Rathschlusse begründet war; er hätte ihn nur hindern können, die traurige Thatsache ohne Beruf und ohne Schmerz muthwillig darzulegen. *καὶ γάρ* ist hier nicht = etenim, sondern = nam etiam, so dass *καί* zu *ἐγώ* gehört, und nicht etwa ein *καὶ γὰρ καί* erforderlich ist. Vgl. Hartung Lehre v. d. Part. Th. I. S. 137 f. *ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμίν*] vgl. Phil. 3, 5. „Bei der Trennung des Staats in 2 Reiche schlossen sie (die Benjaminiten) sich an den Stamm Juda an und constituirten mit diesem das Königreich Juda 1 Kön. 12, 21. Auch nach dem Exil bildeten diese beiden Stämme den Kern der neuen jüdischen Colonie in Palästina vgl. Esra 4, 1. 10, 9." Winer biblisches Realwörterb. Art. Benjamin. Der genealogische Zusatz dient also dazu, den Begriff der reinen Israelitenschaft in ihrer Abfolge vom Stammvater des Volkes her, so wie des ächten Theokratenthumes scharf hervorzuheben. Was von einem solchen Israeliten galt, das galt vom Volke Gottes überhaupt. — V. 2. Die schon in dem *μὴ γένοιτο* liegende Antwort auf die Frage *μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ;* nämlich: *οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ,* wird hier ausdrücklich und nachdrücklich herausgestellt, und noch durch das hinzugefügte *ὃν προέγνω*] verstärkt. Ueber *προέγνω* vgl. zu 8, 29. Der Apostel sagt nicht: „welches er vorherbestimmt", denn dies liegt schon in *τὸν λαὸν αὐτοῦ* „sein Volk" = „sein auserwähltes Volk". Sein auserwähltes Volk verstossen, birgt schon an sich einen Widerspruch in sich. Derselbe wird aber dadurch gesteigert, dass Gott dies Volk, welches er sich selbst erwählt hat, von Ewigkeit vorhererkannt hat, d. h. vorhergesehen hat, dass es sein Volk sein und bleiben werde. Luther in den Randglossen: „Es ist nicht alles Gottes Volk, was Gottes Volk heisset; darum wird es auch nicht alles verstossen, ob der mehrere Theil auch verstossen wird." Darnach wäre also *ὃν προέγνω* beschränkende Bestimmung, und *τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω* nur der zum messianischen Heile vorherbestimmte Theil des Gottesvolkes, das auserwählte, geistliche Israel. So auch Orig. August. Chrysost. Calv. u. A., doch offenbar gegen den Context, da v. 1. wie unser Kapitel überhaupt vom ganzen Volke handelt. *ἢ οὐκ οἴδατε*] vgl. 6, 16. 1 Cor. 6, 16. 19. Einführung eines analogen Alttestmtl. Beispiels zur Unterstützung der Behauptung *οὐκ ἀπώσατο κτλ.* Die Anwendung folgt v. 5. Vgl. Meyer: „*ἢ οὐκ οἴδατε* etc. bis v. 4.) Beweisführung für *οὐκ ἀπώσατο* aus einem geschichtlichen Beispiele der Schrift, nach welchem einst ein dem jetzigen analoger Fall der Widersetzlichkeit des Volkes gegen Gott stattgefunden, Gott aber den Ausspruch gethan hat, er habe (nicht etwa sein Volk verstossen, sondern) bei der Verdorbenheit der Menge sich eine Anzahl Treuer übrig behalten. So (v. 5.) ist auch jetzt (nicht etwa Verstossung des Volkes, sondern) eine gnädige Auswahl aus dem Volke geschehen." *ἐν Ἡλίᾳ*] Luther: „von Elia". Doch *ἐν Ἡλίᾳ* ist nicht de Elia, sondern = „in dem Abschnitte, der vom Elias handelt".

Vgl. Mark. 12, 26. Luk. 20, 37.: *ἐπὶ τῆς βάτου* = „in der Stelle, wo vom Dornbusch die Rede ist". Winer III. K. 5. §. 52. S. 461. *ὡς ἐντυγχάνει κτλ.*] wie *ἐν Ἠλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή*, wozu es im Verhältniss der erläuternden Parallele steht, von *οὐκ οἴδατε* abhängig. Vgl. Luk. 6, 4. 22, 61. AG. 10, 38. 11, 16. 20, 20. Ueber *ἐντυγχάνειν τινὶ κατά τινος* vgl. zu 8, 26. Die lect. rec. hat gegen entscheidende kritische Zeugnisse nach *Ἰσραήλ* ein auch an sich entbehrliches *λέγων*. — V. 3. Die angeführte Stelle findet sich 1 Kön. 19, 10. 14. Sie lautet übereinstimmend mit dem Hebr. bei den LXX.: *ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ κυρίῳ παντοκράτορι, ὅτι ἐγκατέλιπόν σε* (v. 14. *τὴν διαθήκην σου*) *οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ. τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν* (v. 14. *καθεῖλαν*), *καὶ τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν ἐν ῥομφαίᾳ, καὶ ὑπολέλειμμαι ἐγὼ μονώτατος, καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχήν μου λαβεῖν αὐτήν*. Abgesehen von den unbedeutenderen und doch zweckgemässen Aenderungen, der Hinzufügung des *κύριε*, der Weglassung des *ἐν ῥομφαίᾳ* und des *λαβεῖν αὐτήν*, so wie der Vertauschung des *καὶ ὑπολέλειμμαι ἐγὼ μονώτατος* mit *κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος* (Hebr. וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי), ist besonders die Umstellung der beiden Satzglieder *τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν* und *τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν* zu bemerken. Der Mord der Propheten des Herrn bildete das Hauptmoment, indem das Umstürzen der Höhenaltäre an sich nicht ein eben so schlagendes Zeichen der Gottlosigkeit des Volkes enthielt. *ἀπέκτειναν*] nämlich die Israeliten auf Befehl der Jesabel 1 Kön. 18, 4. 13. 22. *καί*] von Lachmann und Tischendorf nach bedeutenden Autoritäten getilgt, und wahrscheinlich als unächt zu betrachten. *τὰ θυσιαστήριά σου*] näml. die Altäre auf den Höhen. Die Erbauung derselben war zwar im Gesetze verboten, vgl. Lev. 17, 8 f. Deuteron. 12, 13 f., aber durch den Nothstand der frommen Jehovadiener im Reiche Israel, welchen der Besuch des Centralheiligthumes in Jerusalem nicht gestattet war, entschuldigt. Vgl. Hengstenberg Beiträge zur Einl. ins A. T. B. II. S. 143. Keil Comment. über d. Bücher d. Könige. S. 262. Anm. 1. Richtig Estius: Verisimile est, Eliam loqui de altaribus, quae passim in excelsis studio quodam pietatis Deo vero erecta fuerunt; maxime postquam decem tribus regum suorum tyrannide prohibitae fuerant, ne Jerosolymam ascenderent sacrificii causa. Quamvis enim id lege vetitum esset, ac recte fecerint Ezechias et Josias, reges Judae, etiam ejusmodi aras evertendo; tamen impium erat eas subvertere odio cultus Dei Israel. *κατέσκαψαν*] „haben von Grund aus zerstört." *ὑπελείφθην μόνος*] im Sinne des Elias = „ich bin allein von allen deinen Propheten übrig geblieben." Im Sinne Pauli aber = „ich bin allein von allen deinen wahren Verehrern übrig geblieben." Dass dies wirklich der Gedanke sei, welchen der Apostel dem Ausspruche entnimmt, geht aus v. 4. (*κατέλιπον ἐμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας*) vgl. v. 5. hervor. Denn die siebentausend treugebliebenen Jehovaverehrer bilden keinen Gegensatz zu dem einen Propheten, sondern nur zu dem einen Jehovaverehrer. Vielleicht auch, dass durch diese Auffassung des

μόνος die Voraufstellung des Satzgliedes τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν veranlasst war, da wenn diese Worte dem κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος unmittelbar voraufgegangen wären, allerdings die Erklärung des μόνος durch „allein unter den Propheten“ sehr nahe gelegt war. Uebrigens war der Sinn Pauli mittelbar in der That auch in der Originalstelle enthalten. Denn da der Prophet Elias in den unserem Citate unmittelbar vorhergehenden Worten das ganze Volk Israel als abtrünnig bezeichnet hatte, so war in ihm dem einzigen Propheten auch der einzige wahre Gottesverehrer erhalten. καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχήν μου] Vgl. Matth. 2, 20. Fritzsche und Meyer das. ζητεῖν τὴν ψυχήν, בִּקֵּשׁ אֶת־נֶפֶשׁ vgl. 1 Sam. 22, 23., nach dem Leben trachten. — V. 4. ἀλλά] führt den Gegensatz zur Klage des Elias ein. ὁ χρηματισμός] der Gottesspruch, vgl. zu 7, 3. Das Substantivum erscheint im N. T. nur hier, vgl. 2 Makk. 2, 4. 11, 17. Die aus 1 Kön. 19, 18. entnommene Stelle lautet im Hebr. וְהִשְׁאַרְתִּי בְיִשְׂרָאֵל שִׁבְעַת אֲלָפִים כָּל־הַבִּרְכַּיִם אֲשֶׁר לֹא־כָרְעוּ לַבַּעַל׃ LXX. καὶ καταλείψεις (ed. Complut. übereinstimmend mit dem Hebr. καταλείψω) ἐν Ἰσραὴλ ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν, πάντα γόνατα ἃ οὐκ ὤκλασαν γόνυ τῷ Βαάλ. Es bezieht sich die Stelle auf die durch Hasael, Jehu und Elisa zu vollziehenden Strafgerichte, vgl. v. 15 — 17., von denen 7000 verschont, am Leben erhalten bleiben sollen. Der Apostel giebt den Sinn der Grundstelle frei wieder, mit theilweisem Anschlusse an die Uebersetzung der LXX. Er setzt statt des Futur. καταλείψω (welches nach den Accenten auch im Hebr. steht) den Aorist κατέλιπον, und fügt ἐμαυτῷ hinzu. κατέλιπον ἐμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας] Gegensatz des ὑπελείφθην μόνος. Sowohl die Veränderung des Tempus, als der Zusatz des Pronom. zeigt, dass zu erklären ist: „ich habe mir (als meine treuen Verehrer) bewahrt.“ Wollten wir dem Sinne des Originals conform erklären: „ich habe aus den Strafgerichten für meinen Dienst aufbehalten“, so fiele sowohl der Grund der Veränderung des καταλείψω in κατέλιπον ἐμαυτῷ, als auch der offenbar stattfindende Gegensatz zu ὑπελείφθην μόνος weg. Denn auch letzteres wäre dann dem Grundtexte entsprechend zu erklären: „ich bin der einzige unter den Propheten, der übrig geblieben ist,“ und die Antithese in v. 3. und v. 4. wäre dann der vermeintliche Abfall des ganzen Israel, wie er sich in seinen gottlosen Thaten kund gab, und das Verschontwerden der Siebentausend, die in der Wirklichkeit dem Götzendienste nicht anheimgefallen waren. Uebrigens war der Apostel auch hier, wie v. 3., berechtigt, seinen Sinn mittelbar in der Grundstelle zu finden. Denn die Siebentausend, welche der Herr von seinen Strafgerichten verschonen wollte, wurden eben deshalb verschont, weil er sie sich als seine treuen Verehrer erhalten hatte. Ist so κατέλιπον ἐμαυτῷ nicht wesentlich verschieden von ἐξελεξάμην ἐμαυτῷ, so tritt auch erst die Berechtigung hervor, daraus in der Anwendung v. 5. das λεῖμμα κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος abzuleiten. Sonst könnte wohl λεῖμμα in Rückbeziehung auf κατέλιπον erklärt werden: „Ueberrest aus dem Strafge-

richt", aber der Zusatz κατ' ἐκλογὴν χάριτος wäre in dem Gottesspruche v. 4. nicht nur nicht begründet, sondern stände sogar im Gegensatze zu demselben, da ja dann dort das sich Enthalten vom Baaldienste vielmehr als verdienstlicher Grund des Verschontbleibens vom Strafgerichte, denn als Wirkung der erwählenden und bewahrenden, göttlichen Gnade aufträte. Ueber den Singular γόνυ zur Bezeichnung des Mehreren Gemeinsamen als Einheitsbegriffes vgl. Bernhardy Syntax S. 60. τῇ Βάαλ] Ueber den Baal, die Hauptgottheit der phönicischen Stämme (den Bel der Babylonier) vgl. Gesenius Comment. über d. Jesaia Th. II. Beil. 2. S. 335. und in der Allgem. Encyclop. von Ersch und Gruber Artik. Bel. Th. VIII. S. 397 ff. Winer Bibl. Realwörterb. Artik. Baal. Movers Die Phönizier B. I. Bonn 1841. S. 169 — 190. und in der Allg. Encycl. v. Ersch u. Gruber Art. Phönizien. Sect. III. Th. 24. S. 384 ff. Movers führt gegen Gesenius Behauptung, der auch Winer beistimmt, dass nämlich diese vorderasiatische Naturgottheit der Planet Jupiter gewesen sei, aufs Neue die Ansicht durch, dass sie vielmehr als Sonnengottheit zu denken sei. Baal ist das schaffende, erhaltende, aber auch zerstörende Princip in der Natur, dessen Träger die Sonne ist. Dieser aktiven Naturkraft steht in der Baaltis die passive Kraft oder das empfangende, zeugende und gebärende Princip entgegen. Beide Gottheiten lösen sich aber auch in einer dritten als einer höheren Einheit auf, ohne jedoch von ihr verschieden zu sein, wo dann bald die männliche, bald die weibliche die androgyne Doppelnatur annimmt, so z. B. wurde Baal Adonis d. i. Baal als schaffendes Element oder als Frühlingssonne auch androgyn vorgestellt. Vgl. Movers Die Phönizier. S. 149 u. S. 233 f. Hiernach glauben wir, dass die Erklärung der auffallenden Erscheinung, dass sowohl die LXX. öfter, als auch Paulus an unserer Stelle vor Βάαλ den weiblichen Artikel setzen, immer noch am leichtesten in der Annahme eines androgynen Charakters dieser Gottheit gefunden werden könne. Die sonst sich empfehlende Hypothese von Gesenius (vgl. auch denselben in Rosenmüllers bibl.-exeget. Repertor. I S. 139.), dass Βάαλ verächtlich auch ἡ Βάαλ genannt worden sei, etwa wie im Rabbinischen אֱלֹהוֹת die Idole bezeichne, ist doch zu wenig durch den Inhalt der Stellen, in denen grade der weibliche Artikel, statt des männlichen auftritt, gerechtfertigt. Die Meinung Fritzsches, die LXX. hätten aus den Stellen, wo בַּעַל neben den עַשְׁתָּרוֹת vorkommt, den Schluss gezogen, dass es auch irgend eine weibliche Gottheit bezeichnen müsse, ist nicht durchzuführen. Vgl. dagegen Tholuck z. u. St. Auch die Annahme, Βάαλ bezeichne auch die weibliche Mondgöttin Astarte, vgl. dagegen 1 Sam. 7, 4. (wo die LXX. τὰς Βααλὶμ καὶ τὰ ἄλση Ἀσταρώθ haben, also die weibliche Baal von der Astarte unterscheiden), ist ungegründet. Am willkührlichsten aber ist die Ergänzung von εἰκόνι, στήλῃ und dergl. zu τῇ Βάαλ a. u. St., denn dies wäre doch mindestens τῇ τοῦ Βάαλ. Die LXX. haben übrigens an u. St. den männlichen Artikel, woraus hervorgeht, dass Paulus nach dem Gedächtnisse

citirend den ihm aus andern Stellen geläufigen weiblichen Artikel substituirt hat. — V. 5. *οὕτως*] so, dem entsprechend, leitet die Anwendung ein. *οὖν*] nun d. i. um das angeführte Beispiel auf die gegenwärtigen Verhältnisse anzuwenden. *καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ*] wie damals zur Zeit des Elias. *λεῖμμα*] vgl. 9, 27. Der Rest d. i. derjenige Theil des Volkes, der von der Verstockung der Masse ausgenommen worden, liefert den Beweis, dass das Volk nicht als solches von Gott verworfen worden ist. Der alttheokratische Partikularismus bestand allerdings darin, dass Israel als solches Gottes Volk war, die Heidenvölker als solche von der Gemeinschaft des Gottesvolkes ausgeschlossen waren, vgl. Eph. 2, 12. Jetzt nun, wo der Unterschied zwischen Heiden und Juden aufgehoben, hat sich nicht etwa das Verhältniss umgekehrt, sondern Gottes Gnade führt nur gleichmässig aus Juden wie aus Heiden die Gläubigen zum Heile. Obgleich an sich eine grosse Menge, vgl. AG. 2, 41. 21, 20. (*πόσαι μυριάδες*), waren doch die gläubig gewordenen Juden im Verhältniss zur Gesammtzahl des Volkes nur ein *λεῖμμα* zu nennen. *κατ' ἐκλογὴν χάριτος*] entsprechend dem *κατέλιπον ἐμαυτῷ* v. 4., bildet, wie v. 6. ausdrücklich hervorhebt, den Gegensatz zu dem anmasslichen Rechtsanspruche der jüdischen Werkgerechtigkeit. Hierin also, nicht im absoluten göttlichen Dekret, war die Verwerfung der Masse begründet. Ueber den Begriff der *ἐκλογή* vgl. zu 9, 11. Sie ist eine *ἐκλογὴ χάριτος*, insofern sie von der Gnade ausgeht, vgl. *εἰ δὲ χάριτι* v. 6. — V. 6. hebt noch einmal den Begriff der *χάρις*, auf den es ja im Zusammenhange dieser ganzen Entwickelung dem Apostel besonders ankömmt, im Gegensatz und mit Ausschluss der *ἔργα* nachdrücklich hervor, vgl. 4, 4. 5. *εἰ δὲ χάριτι*[sc. *λεῖμμα γέγονεν*. Anknüpfung an *χάριτος* v. 5. *οὐκέτι*] vgl. zu 7, 17. *ἐξ ἔργων*] sc. *γέγονεν*. *ἐπεί*] denn, wenn es anders wäre, sonst vgl. 3, 6. *ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις*] „hört die Gnade auf Gnade zu sein", wenn nämlich *ἐξ ἔργων λεῖμμα γέγονεν*. Denn gratia nisi gratis sit, gratia non est, sagt Augustin. *γίνεται* (nicht gleich *ἐστί*): „sie hört auf, in ihrer concreten Erscheinung zu werden, was sie doch ihrer Natur nach ist." Meyer. Der Zusatz des text. recept.: *εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶ χάρις· ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον*, ist nach allerdings sehr zahlreichen und bedeutenden Autoritäten namentlich A C D E F G. It. Vulg. all. und sämmtlichen lateinischen Vätern seit Erasmus und Wetstein von den meisten Editoren und Interpreten als unächt verworfen worden. Doch hat er auch zwar nicht zahlreiche, doch bedeutende Zeugnisse namentlich Cod. B. und den Syr. für sich. Ein späterer Zusatz würde wohl dem ersten Satzgliede genauer conformirt worden sein, etwa *εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι χάριτι· ἐπεὶ τὰ ἔργα οὐκέτι γίνεται ἔργα*. Die Auslassung könnte hingegen entstanden sein, indem das Auge der Abschreiber durch das doppelte *εἰ δέ* irre geleitet wurde, wo dann der durch das zweite *εἰ δέ* eingeleitete Satz, als vermeintlich schon geschrieben, wegfiel, was um so leichter geschehen konnte, da ein noch in Cod. B. befindlicher alter Schreibfehler *ἐστὶ χάρις* statt *ἐστὶν ἔργον* hat, wo dann das Homöoteleuton mit der ersten

Hälfte des Verses den Irrthum unterstüzte. Andere Abschreiber mochten dann die einmal geschehene Auslassung nicht ergänzt haben, weil ihnen die weggefallenen Worte überflüssig zu sein schienen. Allerdings sind sie nicht nothwendig, doch dienen sie zur nachdrucksvollen Vervollständigung des Beweises. Denn dass eine ἐκλογὴ χάριτος nicht ἐξ ἔργων geschehe, wird dann nicht bloss dadurch nachgewiesen, dass die χάρις die ἔργα, sondern dadurch, dass χάρις und ἔργα sich wechselseitig ausschliessen und aufheben. Es dürften demnach, wie auch Beza, Wolf, Bengel, Heumann, Matthäi, Rinck Lucubratt. crit. p. 126., Fritzsche, Tholuck, Baumgarten-Crusius und Reiche in d. Commentar. crit. I. p. 68 sqq. geurtheilt haben, überwiegende Gründe für die Beibehaltung des in Frage gestellten Satzgliedes sprechen. εἰ δὲ ἐξ ἔργων] sc. λεῖμμα γέγονεν. τὸ ἔργον] collektivisch = τὰ ἔργα, vgl. 13, 3. οὐκέτι] hoc, quater positum, ostendit vim consequentiae. Absolutum decretum est hoc, quod Deus decrevit: Justos faciam non nisi ex fide, neminem ex operibus. Hoc nemo perrumpet. Bengel. — V. 7. τί οὖν;] fragt nach dem aus der Entwickelung v. 1 — 6. abfolgenden Resultate. Die Antwort geben die gleich folgenden Worte. ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραήλ] Die Präposition ἐπί dient zur Steigerung des Begriffes des ζητεῖν. ἐπιζητεῖν = eifrig wonach trachten, valde desiderare, summo studio expetere. Vgl. Matth. 6, 32. AG. 13, 7. Phil. 4, 17. Hebr. 11, 14. 13, 14. und Fritzsche zu Matth. 12, 39. Das Präsens hebt die Fortdauer dieses Strebens hervor. Das Objekt und Ziel desselben ist aber die δικαιοσύνη vgl. 9, 31. Ἰσραήλ bezeichnet das Volk als Ganzes im Gegensatz zur ἐκλογή. τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν] Die lect. rec. τούτου ist nicht ausreichend beglaubigt. Allerdings ist ἐπιτυγχάνειν τινός die gewöhnlichere Construktion, vgl. Hebr. 6, 15. 11, 33., doch sagt man auch τυγχάνειν (also auch ἐπιτυγχάνειν) τι rem consequi, wenn das Objekt ein Pronom. oder Adjekt. neutr. gener. oder ein Infinitiv mit dem Artikel τό ist. Vgl. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 328. Anm. S. 637. Herm. ad Vig. p. 762. Der Grund aber, warum sie die δικαιοσύνη nicht erlangt haben, ist der, weil sie sie ἐξ ἔργων gesucht haben, vgl. v. 6. 9, 31. 32. ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν] Das abstr. ἡ ἐκλογή steht energisch für das concr. οἱ ἐκλεκτοί. Vgl. ἡ ἀκροβυστία 2, 26. 27. u. περιτομή 3, 30. 4, 9. 12. Sie hat es aber erlangt, weil sie eben eine ἐκλογὴ χάριτος ist, und deshalb auch χάριτι d. i. ἐκ πίστεως die δικαιοσύνη empfing, vgl. 9, 30. οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν] näml. τὴν καρδίαν vgl. Mark. 3, 5. 6, 52. 8, 17. Joh. 12, 40. Eph. 4, 18., oder auch τὰ νοήματα 2 Cor. 3, 14. πωροῦν von πῶρος „hart wie Stein machen", oder auch callo obducere; übertragen, wie obdurare, „gefühllos, unempfänglich machen", näml. an Verstand und Willen in Hinsicht auf die Aufnahme des Heiles in Christo. Als verhärtendes Subjekt ist Gott zu denken, vgl. 9, 18. Doch zeigt die Entwickelung von 9, 30. an, dass das göttliche Strafgericht der Verhärtung die selbstverschuldete Verhärtung zur Voraussetzung hat. Dass der Apostel sich hier wieder auf den objektiven Standpunkt der Betrachtung stellt, und die freigewollte menschliche

That unter dem Gesichtspunkt der gottgeordneten Begebenheit auffasst, hat darin seinen Grund, weil er von v. 11. an weiter entwickeln will, welche höheren Zwecke die göttliche Weisheit an diese in ihren Vorsehungsplan mit aufgenommene Menschenthat geknüpft habe. Denn wie die Behauptung, dass Gott das Volk Israel als solches verstossen habe, schon dadurch widerlegt wird, dass eine Auswahl aus demselben zum Heile gelangt ist, die Gefallenen aber über den Fels ihrer eigenen Werkgerechtigkeit gestürzt sind, so findet sie weiterhin noch eine genügendere Widerlegung dadurch, dass Gott diesen Sturz selbst geordnet hat, um durch denselben Anderen den Weg zum Heile, ihnen selbst aber den Weg zur Rückkehr zu ebnen. Ueber das Verhältniss der Freiheit und Selbstschuld der Sünde zur gottgeordneten Nothwendigkeit derselben vgl. Matth. 18, 7. AG. 2, 23. 4, 28. — V. 8. *καθὼς γέγραπται*] Einige frühere Ausleger haben auf Jes. 6, 9. 10. verwiesen. In der That lässt sich diese Stelle im N. T. als die klassische alttestamentl. Beweisstelle für die Verstockung Israels gegen das messianische Heil betrachten. Sie wird angewendet von Christus Matth. 13, 14., von Johannes Joh. 12, 40. und von Paulus selbst AG. 28, 26. Sie ist auch besonders passend, indem sie die Initiation desjenigen Propheten zu seinem Amte enthält, dessen Hauptaufgabe die messianische Verkündigung war, gegen die also damals schon das Volk verstockt ward. Ueberdies bezeichnet der Hebr. Grundtext im Unterschiede von den LXX. die Verstockung als einen positiven, durch des Propheten Wirksamkeit vermittelten, göttlichen Akt, vgl. Joh. 12, 40. Wir glauben deshalb, dass die Jesaiasstelle allerdings die materielle Grundlage des apostolischen Citates bilde. Doch entlehnt er die Form der Einkleidung des in ihr enthaltenen Gedankens aus der Parallelstelle Deuter. 29, 4. LXX.: *καὶ οὐκ ἔδωκε κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι, καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν, καὶ ὦτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.* Zu der Umsetzung des negativen Ausdruckes *οὐκ ἔδωκε κτλ.* in den seinem Zwecke ensprechenden positiven *ἔδωκε κτλ.* war er durch Jes. 6, 10. und Jes. 29, 10. (LXX.: *ὅτι πεπότικεν ὑμᾶς κύριος πνεύματι κατανύξεως*) berechtigt. Aus letzterer Stelle entnimmt er überdies das *πνεῦμα κατανύξεως* statt der *καρδία τοῦ μὴ εἰδέναι*, was wiederum zum Beweise dient, dass sämmtliche auf denselben Gegenstand bezüglichen Aussprüche des A. T. seinem Geiste gegenwärtig waren, und von ihm gleichsam wie eine Gesammtweissagung der Verstockung Israels behandelt wurden. Wie der Charakter des alttestamentl. Bundesvolkes, ist der Sinn, in den verschiedenen Epochen seiner Entwickelung zu Mosis, wie zu Jesaias Zeit ein und derselbe war, und schon zu jenen Zeiten an ihnen das Strafgericht der göttlichen Verstockung zu schauen war, so ist es fortgegangen bis auf den heutigen Tag. Deshalb sind aber nicht etwa die Worte *ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας* mit Beza, Griesbach, Knapp vom Citate zu trennen, und als Worte des Apostels mit *οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν* zu verbinden, so dass die Worte *καθὼς γέγραπται* bis *τοῦ μὴ ἀκούειν* in Klammern zu schliessen wären. *ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας* gehört vielmehr, wie Grundtext und LXX. Deuter. 29, 4.

zeigen, zum Citate selbst, ja es hat wohl mit zur Wahl grade dieser Stelle für den Ausdruck des beabsichtigten Gedankens Veranlassung gegeben. Das *ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας* findet wie früher, so auch jetzt noch seine Anwendung. Die Prophetenstelle enthält eine Charakteristik des jüdischen Volkes der Masse nach, wie sie, abgesehen von jeder einzelnen bestimmten Entwickelungsepoche desselben, für jeden, auch den gegenwärtigen Moment seiner Geschichte ihre zutreffende Gültigkeit behält. Vgl. 2 Cor. 3, 15.: *ἕως σήμερον, ἡνίκα ἀναγινώσκεται Μωϋσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται. πνεῦμα κατανύξεως*] vgl. zu 8, 15. Luther: „einen erbitterten Geist". Allerdings ist *κατανύσσειν* = zerstechen, heftigen Schmerz verursachen, compungere, instigare. Vgl. AG. 2, 37. Doch an unserer Stelle steht im Hebr. רוּחַ תַּרְדֵּמָה Geist der Betäubung oder Erstarrung, und dass die LXX. auch *κατάνυξις* im Sinne von torpor, Betäubung, genommen, zeigt Ps. 60, 5., wo sie יֵין תַּרְעֵלָה Taumelwein durch *οἶνον κατανύξεως* wiedergeben. Der höchste Zustand des Schmerzes ist ein Zustand der Betäubung, der geistigen Unempfindlichkeit. So geht die Bedeutung von *κατάνυξις* compunctio in die Bedeutung torpor über, und das *πνεῦμα κατανύξεως* entspricht demnach der *πώρωσις* v. 7. Schon Isidorus Pelusiota l. IV. ep. 101. vergleicht *κατανύττεσθαι* und *ἡ κατάνυξις* mit *καταπλήσσεσθαι* und *ἡ κατάπληξις* und sagt: *εἶτα ἑρμηνεύων αὐτὸς (ὁ Παῦλος) τὸ κατένυξεν ὅτι κατέπληξέν ἐστιν ἔφη ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν. Τοῦτο γὰρ συμβαίνειν εἴωθε τοῖς καταπληττομένοις· ἅτε γὰρ τοῦ νοῦ ταραχθέντος αἱ αἰσθήσεις τὰς οἰκείας ἐνεργείας ἀρνοῦνται.* Vgl. Fritzsche ad Rom. Tom. II. Excurs., welcher die von Isidorus dem Worte *κατάνυξις* beigelegte Bedeutung anerkennt, seine vermittelnde Erklärung derselben aber, wie uns scheint ohne ausreichende Gründe, verwirft. Tholuck vergleicht, ähnlich wie Isid., die Ausdrücke frappé, struck, betroffen. *τοῦ μὴ βλέπειν*] nicht: damit sie nicht sähen von *ἔδωκεν* abhängig, sondern = *τῆς ἀβλεψίας*, Augen des Nichtsehens d. i. denen die Fähigkeit zu sehen abgeht. Vgl. Fritzsche ad Matth. Excurs. II. p. 844. Das Oxymoron: „Jemandem Augen geben zu dem Zwecke, dass er nicht sehe", erscheint zu stark, und fast an der Gränze des Widersinnes liegend; keinenfalls ist es hier nothwendig zu statuiren, da der Ausdruck: „Jemandem Augen des Nichtsehens oder blinde Augen geben", gleichfalls den erforderlichen Sinn ergiebt: „Jemandem die (Geistes-) Augen verblenden". — V. 9. u. 10. Neuer Beleg für die *πώρωσις* Israels aus der Schrift des A. T. *καὶ Δαυὶδ λέγει*] Ps. 69, 23. 24. Die Vertheidigung der Abfassung des Psalmes durch David s. bei Hengstenberg Comment. üb. die Psalm. B. III. S. 242 ff. und Hävernick Handbuch der histor. kritisch. Einleit. ins A. T. 3ter Theil ausgearb. von Keil S. 202 f. Ps. 69. wird neben Ps. 22. unter allen Psalmen am häufigsten im N. T. als Weissagung von Christi Leiden angeführt, vgl. Joh. 2, 17. AG. 1, 20. Das Subjekt beider Psalmen ist nicht das Ideal, sondern die concrete

That unter dem Gesichtspunkt der gottgeordneten Begebenheit auffasst, hat darin seinen Grund, weil er von v. 11. an weiter entwickeln will, welche höheren Zwecke die göttliche Weisheit an diese in ihren Vorsehungsplan mit aufgenommene Menschenthat geknüpft habe. Denn wie die Behauptung, dass Gott das Volk Israel als solches verstossen habe, schon dadurch widerlegt wird, dass eine Auswahl aus demselben zum Heile gelangt ist, die Gefallenen aber über den Fels ihrer eigenen Werkgerechtigkeit gestürzt sind, so findet sie weiterhin noch eine genügendere Widerlegung dadurch, dass Gott diesen Sturz selbst geordnet hat, um durch denselben Anderen den Weg zum Heile, ihnen selbst aber den Weg zur Rückkehr zu ebnen. Ueber das Verhältniss der Freiheit und Selbstschuld der Sünde zur gottgeordneten Nothwendigkeit derselben vgl. Matth. 18, 7. AG. 2, 23. 4, 28. — V. 8. *καθὼς γέγραπται*] Einige frühere Ausleger haben auf Jes. 6, 9. 10. verwiesen. In der That lässt sich diese Stelle im N. T. als die klassische alttestamentl. Beweisstelle für die Verstockung Israels gegen das messianische Heil betrachten. Sie wird angewendet von Christus Matth. 13, 14., von Johannes Joh. 12, 40. und von Paulus selbst AG. 28, 26. Sie ist auch besonders passend, indem sie die Initiation desjenigen Propheten zu seinem Amte enthält, dessen Hauptaufgabe die messianische Verkündigung war, gegen die also damals schon das Volk verstockt ward. Ueberdies bezeichnet der Hebr. Grundtext im Unterschiede von den LXX. die Verstockung als einen positiven, durch des Propheten Wirksamkeit vermittelten, göttlichen Akt, vgl. Joh. 12, 40. Wir glauben deshalb, dass die Jesaiasstelle allerdings die materielle Grundlage des apostolischen Citates bilde. Doch entlehnt er die Form der Einkleidung des in ihr enthaltenen Gedankens aus der Parallelstelle Deuter. 29, 4. LXX.: *καὶ οὐκ ἔδωκὲ κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι, καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν, καὶ ὦτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης*. Zu der Umsetzung des negativen Ausdruckes *οὐκ ἔδωκε κτλ.* in den seinem Zwecke ensprechenden positiven *ἔδωκε κτλ.* war er durch Jes. 6, 10. und Jes. 29, 10. (LXX.: *ὅτι πεπότικεν ὑμᾶς κύριος πνεύματι κατανύξεως*) berechtigt. Aus letzterer Stelle entnimmt er überdies das *πνεῦμα κατανύξεως* statt der *καρδία τοῦ μὴ εἰδέναι*, was wiederum zum Beweise dient, dass sämmtliche auf denselben Gegenstand bezüglichen Aussprüche des A. T. seinem Geiste gegenwärtig waren, und von ihm gleichsam wie eine Gesammtweissagung der Verstockung Israels behandelt wurden. Wie der Charakter des alttestamentl. Bundesvolkes, ist der Sinn, in den verschiedenen Epochen seiner Entwickelung zu Mosis, wie zu Jesaias Zeit ein und derselbe war, und schon zu jenen Zeiten an ihnen das Strafgericht der göttlichen Verstockung zu schauen war, so ist es fortgegangen bis auf den heutigen Tag. Deshalb sind aber nicht etwa die Worte *ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας* mit Beza, Griesbach, Knapp vom Citate zu trennen, und als Worte des Apostels mit *οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν* zu verbinden, so dass die Worte *καθὼς γέγραπται* bis *τοῦ μὴ ἀκούειν* in Klammern zu schliessen wären. *ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας* gehört vielmehr, wie Grundtext und LXX. Deuter. 29, 4.

zeigen, zum Citate selbst, ja es hat wohl mit zur Wahl grade dieser Stelle für den Ausdruck des beabsichtigten Gedankens Veranlassung gegeben. Das *ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας* findet wie früher, so auch jetzt noch seine Anwendung. Die Prophetenstelle enthält eine Charakteristik des jüdischen Volkes der Masse nach, wie sie, abgesehen von jeder einzelnen bestimmten Entwickelungsepoche desselben, für jeden, auch den gegenwärtigen Moment seiner Geschichte ihre zutreffende Gültigkeit behält. Vgl. 2 Cor. 3, 15.: *ἕως σήμερον, ἡνίκα ἀναγινώσκεται Μωϋσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται. πνεῦμα κατανύξεως*] vgl. zu 8, 15. Luther: „einen erbitterten Geist". Allerdings ist *κατανύσσειν* = zerstechen, heftigen Schmerz verursachen, compungere, instigare. Vgl. AG. 2, 37. Doch an unserer Stelle steht im Hebr. רוּחַ תַּרְדֵּמָה Geist der Betäubung oder Erstarrung, und dass die LXX. auch *κατάνυξις* im Sinne von torpor, Betäubung, genommen, zeigt Ps. 60, 5., wo sie יֵין תַּרְעֵלָה Taumelwein durch *οἶνον κατανύξεως* wiedergeben. Der höchste Zustand des Schmerzes ist ein Zustand der Betäubung, der geistigen Unempfindlichkeit. So geht die Bedeutung von *κατάνυξις* compunctio in die Bedeutung torpor über, und das *πνεῦμα κατανύξεως* entspricht demnach der *πώρωσις* v. 7. Schon Isidorus Pelusiota l. IV. ep. 101. vergleicht *κατανύττεσθαι* und *ἡ κατάνυξις* mit *καταπλήσσεσθαι* und *ἡ κατάπληξις* und sagt: *εἶτα ἑρμηνεύων αὐτὸς (ὁ Παῦλος) τὸ κατένυξεν ὅτι κατέπληξέν ἐστιν ἔφη ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν. Τοῦτο γὰρ συμβαίνειν εἴωθε τοῖς καταπληττομένοις· ἅτε γὰρ τοῦ νοῦ ταραχθέντος αἱ αἰσθήσεις τὰς οἰκείας ἐνεργείας ἀρνοῦνται.* Vgl. Fritzsche ad Rom. Tom. II. Excurs., welcher die von Isidorus dem Worte *κατάνυξις* beigelegte Bedeutung anerkennt, seine vermittelnde Erklärung derselben aber, wie uns scheint ohne ausreichende Gründe, verwirft. Tholuck vergleicht, ähnlich wie Isid., die Ausdrücke frappé, struck, betroffen. *τοῦ μὴ βλέπειν*] nicht: damit sie nicht sähen von *ἔδωκεν* abhängig, sondern = *τῆς ἀβλεψίας*, Augen des Nichtsehens d. i. denen die Fähigkeit zu sehen abgeht. Vgl. Fritzsche ad Matth. Excurs. II. p. 844. Das Oxymoron: „Jemandem Augen geben zu dem Zwecke, dass er nicht sehe", erscheint zu stark, und fast an der Gränze des Widersinnes liegend; keinenfalls ist es hier nothwendig zu statuiren, da der Ausdruck: „Jemandem Augen des Nichtsehens oder blinde Augen geben", gleichfalls den erforderlichen Sinn ergiebt: „Jemandem die (Geistes-) Augen verblenden". — V. 9. u. 10. Neuer Beleg für die *πώρωσις* Israels aus der Schrift des A. T. *καὶ Δαυὶδ λέγει*] Ps. 69, 23. 24. Die Vertheidigung der Abfassung des Psalmes durch David s. bei Hengstenberg Comment. üb. die Psalm. B. III. S. 242 ff. und Hävernick Handbuch der histor. kritisch. Einleit. ins A. T. 3ter Theil ausgearb. von Keil S. 202 f. Ps. 69. wird neben Ps. 22. unter allen Psalmen am häufigsten im N. T. als Weissagung von Christi Leiden angeführt, vgl. Joh. 2, 17. AG. 1, 20. Das Subjekt beider Psalmen ist nicht das Ideal, sondern die concrete

Person des vollkommenen Gerechten, vgl. Keil a. a. O. S. 176. Wie dieser in Christo erschienen ist, so wird auch, was in unserem Psalme von den Feinden dieses Gerechten gesagt ist, vom Apostel mit Recht auf die Juden seiner Zeit bezogen, welche den Messias verworfen und gekreuzigt hatten, und ihn noch fortwährend in seinen Gläubigen und dem seine Gerechtigkeit bezeugenden Worte des Evangeliums bekämpften und verfolgten. *γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα*] es werde ihr Tisch zur Schlinge. *τράπεζα* Tisch, reichbesetzte Tafel vgl. Ps. 23, 5., Bild des Glückes, welches ihnen Ursache des Unterganges werden soll. *καὶ εἰς θήραν καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς*] LXX.: *καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν καὶ εἰς σκάνδαλον.* Paulus hat *εἰς θήραν* hinzugefügt, um durch Häufung der Synonyma den Begriff des Versuchungsmittels (Schlinge, Jagdspiess, Falle zur umfassenden Darstellung der verschiedenen Fangmittel) zu verstärken. Er stellt aber *εἰς ἀνταπόδομα* ans Ende, um auszudrücken, dass alle eben genannten Instrumente ihres Sturzes gemeinsam zur Wiedervergeltung dienen. Also = „und so zur Wiedervergeltung." Culpa igitur eorum intercesserat, non absolutum Dei decretum. Bengel. *θήρα* Fang, Jagd, wodurch sie gefangen werden, hier in der Zusammenstellung mit *παγίς* und *σκάνδαλον* dem Sinne nach allerdings nicht wesentlich verschieden von Fangmittel, Werkzeug des Fanges. Vgl. LXX. Ps. 35, 8. *σκάνδαλον* = *σκανδάληθρον* Hebr. מוֹקֵשׁ Stellholz, Falle. *εἰς ἀνταπόδομα.* Hebr. לִשְׁלֵמִים, denen, die ganz Friede sind, den Sicheren, Sorglosen. Die LXX., denen Paulus folgt, lasen also לְשִׁלּוּמִים. Da es auffallend ist, dass der Apostel die in unserm 9ten Verse enthaltene ausführliche Beschreibung scheinbar müssiger Weise mit in sein Citat aufgenommen hat, während doch erst v. 10. der von ihm beabsichtigte Beleg enthalten ist, so liegt die Voraussetzung nahe, dass er mit *τράπεζα* auf das Gesetz und seine Werke deuten wollte, welches Israels Speise war, in der es sein Glück und sein Heil suchte, und die ihm grade zum Verderben gereichte. So schon Melanchthon: Mensa significat doctrinam ipsorum, in qua quaerunt consolationem. *τοῦ μὴ βλέπειν*] damit sie nicht sehen. *καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντὸς σύγκαμψον*] wörtlich nach den LXX. Nach dem hebr. Texte eigentlich: „und ihre Lenden lass immer wanken." Auch das Krümmen des Rückens dürfte hier Bild der geistigen Knechtschaft des Volkes unter dem Gesetze sein, die es sich in Freiheit erwählt, und in die es doch zugleich Gott zur Strafe hingegeben hat. Richtig Moeris: *νῶτα καὶ τὸ νῶτον ἀττικῶς· νῶτος καὶ τοὺς νώτους ἑλληνικῶς.*

V. 11—15. Doch die *πώρωσις* Israels ist nicht als göttlicher Endzweck zu betrachten, sie ist vielmehr nur Mittelzweck der göttlichen Liebe zunächst in Beziehung auf die Heidenwelt, dann aber auch in Beziehung auf Israel selbst. — V. 11. *λέγω οὖν*] vgl. v. 1. Der Inhalt der durch *λέγω οὖν* eingeführten Frage konnte nämlich aus dem v. 8—10. durch Schriftstellen belegten *οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν* v. 7. gefolgert werden. *μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσι;*] „Haben sie ge-

strauchelt, um zu fallen? Da sonst *πταίειν* anstossen, ausgleiten, vgl. Jak. 2, 10. 3, 2. 2 Petr. 1, 10., wo es metaphorisch gebraucht wird, der Natur der Sache nach, wie das deutsche straucheln, sein consequens das *πίπτειν* fallen, vgl. 22. 14, 4. 1 Cor. 10, 12. Apok. 2, 5., mit involvirt, indem in der sittlichen Sphäre der Fehltritt nur eine mildere Bezeichnung für den Fall ist, so liegt an unserer Stelle die Erklärung nahe: „Haben sie gestrauchelt, blos um zu fallen?“ d. h. hat Gott bei ihrem Sturze gar keinen anderen Zweck gehabt, als eben nur den, dass sie stürzen sollten? So schon Augustin: non deliquerunt, ut tantummodo caderent, quasi ad suam poenam solam. Doch da an unserer Stelle *πταίειν* und *πίπτειν* ausdrücklich unterschieden ist, so haben mehrere neuere Ausleger mit Recht nach dem Vorgange der griechischen Interpreten (Orig.: observandum est, quod aliud ponit P. offendere et delinquere (*πταίειν*), et aliud cadere; et offensioni quidem et delicto remedium ponit, cecidisse autem eos, quasi desperatio in hoc sit aliqua, non recipit. Photius: *τὸ πταῖσμα αὐτῶν οὐχὶ εἰς κατάπτωσιν τελείαν γέγονεν, ἀλλὰ μόνον οἷον ὑπεσκελίσθησαν.*) hier ein klimaktisches Verhältniss zwischen *πταίειν* stolpern und *πίπτειν* zum Liegen kommen statuirt. Dadurch deutet der Apostel von vorneherein den Endgedanken der nachfolgenden Entwickelung an, dass nämlich Israels Verwerfung nicht als eine schliessliche und immerwährende, sondern nur als eine zeitweilige, als ein Fall, von dem noch ein Aufstehen in Aussicht steht, oder nur als ein Straucheln, nicht als ein eigentliches Fallen zu bezeichnen sei. Der Ausdruck *πταίειν* ist vielleicht in Rückbeziehung auf das *σκάνδαλον* v. 9., was dort freilich in anderer Bedeutung steht, als 9, 32. 33., gewählt. Der Stein des Anstosses, an welchem sie gestolpert sind, ist ihnen nicht etwa von Gott zu dem Zwecke in den Weg gelegt worden, damit (*ἵνα* Absichtspartikel) sie zum Liegen kommen sollten. Vielmehr ist, wie sogleich bemerkt wird, der göttliche Mittelzweck die *σωτηρία τῶν ἐθνῶν*, sein Endzweck das *παραζηλῶσαι αὐτούς*. *τῷ αὐτῶν παραπτώματι*] bezieht sich also nicht auf *πέσωσι*, denn sie sind nicht gefallen, sondern auf *ἔπταισαν*, da sie nur gestrauchelt haben. Ihr *πταῖσμα* ist ethisch betrachtet ein *παράπτωμα*, ein delictum, ein Vergehen, vgl. zu 5, 15., bestehend in der *ἀπιστία* v. 20. 23., welche nach Joh. 16, 9. *ἁμαρτία* ist. Zwar ist *πταίειν* und *πίπτειν* auch an sich schon eben sowohl Metapher des Sündigens, als des Unglücklichwerdens, doch dürfte es hier wohl zur metaphorischen Bezeichnung der durch ihre Verstockung herbeigeführten, unglücklichen Lage dienen, wie dieselbe v. 8—10. geschildert war. Jedenfalls muss *πταίειν* und *πίπτειν* dieselbe Metapher enthalten, und es darf nicht *πταίειν* für peccare, *πίπτειν* für perire genommen werden. *ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν*] sc. *γέγονεν*. Vgl. Matth. 21, 43. AG. 13, 46. 28, 28. Die apostolische Praxis entsprach der göttlichen Bestimmung, indem das Evangelium zuerst den Juden und dann erst den Heiden verkündigt ward. Aber auch den Erfolg dieser Verkündigung, dass nämlich die Juden sie verwarfen, und die Heiden, welchen sie in Folge dieser Ver-

werfung geboten wurde, sie annahmen, betrachtet der Apostel teleologisch als göttliche Ordnung und Bestimmung. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, dass ohne den Fall Israels die Heiden gar nicht zum Heile gelangt wären. Diesen Fehlschluss zu thun, verhindert schon der Inhalt von v. 12. Vielmehr ist nur überall das Resultat der menschlichen Freiheit in den Alles bedingenden göttlichen Weltplan mit aufgenommen und in ihn gleichsam eingewebt. Im vorliegenden Falle hat Gott per voluntatem consequentem den vorausgesehenen Abfall Israels zum Mittel der Aufnahme der Heidenwelt verordnet. Die Glaubensannahme des Messias von Seiten Israels würde für seinen Weltplan kein anderes Ziel, sondern nur einen anderen Modus seiner geschichtlichen Verwirklichung ergeben haben. Die menschliche Umkehrung der ursprünglichen, gottgewollten Ordnung hat bei gleichbleibendem göttlichen Ziele nur die göttliche Umkehrung seiner Durchführungsmittel bewirkt. Und obgleich die, welche dem Range nach die ersten waren, durch ihren Unglauben der Zeit nach die letzten geworden sind, so sollen sie doch auch noch als die letzten ihre bestimmungsmässige Erstlingswürde behaupten und bekunden, vgl. v. 15. *εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς*] Gegentheil des *ἵνα πέσωσι.* Theophyl.: *ἵνα ἡ τῶν ἐθνῶν τιμὴ δάκνουσα τούτους — — πείσῃ προςελθεῖν.* So soll die 10, 19. angeführte Weissagung heilskräftig in Erfüllung gehen. Falsch Luther nach der Vulg.: „auf dass sie denen nacheifern sollten.“ Vielmehr: „um sie zur Nacheiferung zu reizen.“ — V. 12. Eröffnung einer noch freudigeren, durch Israels bevorstehende Wiederaufnahme bedingten Aussicht in die Zukunft. Der Apostel schliesst, wie Meyer sagt, a felici effectu causae pejoris ad feliciorem effectum causae melioris. Treffend bemerkte schon Thomas Aq.: ponit talem rationem: bonum est potentius ad utilitatem inferendam, quam malum, sed malum Judaeorum gentibus magnam utilitatem contulit, ergo multo majorem confert mundo eorum bonum. Hat schon Israels Abfall erfreuliche Wirkungen zur Folge gehabt, wie viel erfreulicher werden die Wirkungen sein, welche von seiner einstmaligen Rückkehr ausgehen werden. *εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμου*] sc. *ἐγένετο.* Das *δέ* ist *δὲ μεταβατικόν*. Der Satz nimmt den Ausspruch *τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν* v. 11. wieder auf. Der *πλοῦτος*, vgl. 10, 12., der Reichthum, hier im Sinne von Ursache des Reichthums, Bereicherungsmittel, ist also ein Reichthum an Heil, und der *κόσμος*, wie auch das gleichfolgende dem *πλοῦτος κόσμου* correspondirende *πλοῦτος ἐθνῶν* zeigt, der allgemeinere Ausdruck für Heidenwelt. *καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἐθνῶν, πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν*] sc. *πλοῦτος κόσμου* oder *ἐθνῶν γενήσεται.* Vollständig würde die Antithese zum Vordersatze gelautet haben: *πόσῳ μᾶλλον τὸ δικαίωμα αὐτῶν* (oder *ἡ ἀνάστασις αὐτῶν* als Gegentheil von *τὸ παράπτωμα αὐτῶν*) *καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῶν.* Der offenbar stattfindende Gegensatz von *ἥττημα* und *πλήρωμα* hat schon seit Chrysostomus die Mehrzahl der Ausleger bestimmt, *τὸ ἥττημα αὐτῶν* von der paucitas Judaeorum credentium = die Minderzahl derselben, *τὸ πλήρωμα* hingegen,

mit Vergleichung von τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν v. 25., von der Gesammtheit, plenitudo, universitas, zu erklären. Dagegen ist aber, namentlich von neueren Auslegern, mit Recht bemerkt worden, einmal, dass dann αὐτῶν differente Beziehungen erhalten würde, indem es bei παράπτωμα auf die ungläubigen, bei ἥττημα aber auf die gläubigen Juden gienge; dann, dass man auch nach v. 15. als Grundgedanken des Apostels ansehen müsse die Hervorhebung der unterschiedlichen Folgen, welche der Abfall und welche die Bekehrung des Volkes, also nicht blos die Bekehrung einer geringeren und einer grösseren Zahl, haben würden; endlich aber vornehmlich, dass ἥττημα gar nicht die Bedeutung Minderzahl habe, sondern nur Niederlage, Nachtheil, Schaden, Verlust, clades, detrimentum, jactura heisse. So im Griechischen, vgl. die Lexica, und auch im Hellenistischen, vgl. LXX. Jes. 31, 8. 9. 1 Cor. 6, 7. u. 2 Cor. 12, 13. 2 Petr. 2, 19. 20. Will man nun nicht den Gegensatz von ἥττημα und πλήρωμα preisgeben, (so Luther: denn so ihr Fall der Welt Reichthum ist, und ihr Schade ist der Heiden Reichthum, wie vielmehr wenn ihre Zahl voll würde d. i. ihre Vollzahl!), und doch an der einzig erweislichen Bedeutung von ἥττημα festhalten, so muss man auch eine andere Bedeutung von πλήρωμα, als plenitudo, universitas, statuiren. Dies führt aber zu der allgemeineren Frage nach dem Sinn und Gebrauch von πλήρωμα im N. T. überhaupt. Gegen die von Storr Opusc. I. p. 144 sqq. aufgestellte, und von Bähr zu Col. S. 162 f. und Harless zu Eph. S. 122. acceptirte Behauptung, πλήρωμα stehe im N. T. immer aktiv und heisse id quod complet, hat Fritzsche z. u. St., dem auch Meyer zu Eph. S. 40. beistimmt, gezeigt, dass die passive Bedeutung die gewöhnlichste sei. πλήρωμα heisse 1) id quo res impletur, 2) id quod completur, und 3) aktiv gebraucht bezeichne es implendi actionem. Wir glauben indess, dass wir für das N. T. mit der passiven Bedeutung vollkommen ausreichen, denn die einzige Stelle, welche Fritzsche für die aktive Bedeutung anführt Röm. 13, 10.: πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη, kann eben so wohl erklärt werden: die Liebe ist das, wodurch das (als leeres Schema gedachte) Gesetz erfüllt wird, als: die Liebe ist der Akt der Gesetzeserfüllung. Wir reichen aber ferner, unserer Meinung zufolge, bei der passiven Auffassung von πλήρωμα auch mit der ersten von Fritzsche angegebenen Bedeutung = id quo aliquid completur, für alle Neutestmtl. Stellen (s. nachher) aus. Daher wird es denn auch, was die Sinnumschreibung betrifft, an sich gleichgültig sein, ob wir πλήρωμα erklären: das, was etwas erfüllt, oder: das, wovon etwas erfüllt wird; der Unterschied wird nur darin bestehen, dass wir im ersten Falle den von πλήρωμα abhängigen Genitiv als Genit. object., im zweiten Falle als Genit. subject. zu fassen haben, z. B. 1 Cor. 10, 26.: τὸ πλήρωμα τῆς γῆς id quod terram implet oder id quo terra impletur. Für die passive Analyse entscheidet aber dennoch, auch was die Ntl. Stellen betrifft, schon die Analogie der Substantiva auf μα, welche durchweg (s. die von Fritzsche angeführten Beispiele) der passiven Bedeutung folgen. Vgl.

Buttmann Ausf. gr. Sprachl. B. II. §. 119. II. S. 314. 23. Da nun also πλήρωμα -eigentl. = τὸ πεπληρωμένον s. v. a. id quo aliqua res completur d. h. nicht sowohl „das Angefüllte", als vielmehr „das Eingefüllte" ist, so hat man auch πλήρωμα in mehreren Stellen des N. T. im Sinne von „Fülle", abundantia, synonym dem πλῆθος oder πλοῦτος genommen. Danach haben denn nun einige neuere Exegeten in unserem Verse τὸ πλήρωμα αὐτῶν von der Fülle, dem Ueberfluss an Heil (= ὁ πλοῦτος sc. τῆς σωτηρίας) erklären wollen, welcher den Juden in Zukunft bevorstehe, und ihr gegenwärtiges ἥττημα, ihre jactura, oder ihre inopia, welche durch ihren Heilsverlust entstanden sei, decken werde. Indess es ist nicht nachgewiesen, dass πλήρωμα irgendwo im N. T. mit πλοῦτος oder auch mit πλῆθος identisch sei. πλήρωμα setzt vielmehr überall, dem Begriffe seines Stammverbums entsprechend, ein Gefäss voraus, in welches bestimmungs- und naturgemäss oder nothwendig die Einfüllung geschieht, während πλοῦτος ohne Nebenbeziehung die accidentelle Fülle, den Reichthum schlechthin, πλῆθος die zufällig vorhandene Menge bezeichnet. Daher Mark. 6, 43. 8, 20.: κοφίνων, σπυρίδων πληρώματα das, womit die Körbe gefüllt werden, denn die Körbe sind zur Aufnahme der Füllung bestimmt, 1 Cor. 10, 26.: τὸ πλήρωμα τῆς γῆς das, wovon die Erde naturgemäss angefüllt ist, Matth. 9, 16. Mark. 2, 21. rec.: τὸ πλήρωμα αὐτοῦ (τοῦ ἱματίου), denn die Lücke verlangt von selbst eine Füllung; Joh. 1, 16. Eph. 3, 19. 4, 13. Col. 1, 19. 2, 9. ist τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ, das, wovon Gott oder Christus erfüllt wird, die ihnen immanente Fülle der göttlichen Eigenschaften; so ist auch Eph. 1, 23. die Gemeinde τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου d. i. Χριστοῦ, die Christo immanente Fülle, welche ihr einwohnend gedacht wird vgl. Harless z. St., (man müsste denn hier eine Ausnahme vom durchgehenden Gebrauche statuiren, und πλήρωμα nicht id quo (Christus) completur, sondern id quod (a Christo) completur vgl. Meyer z. St. erklären, wo dann die Gemeinde gleichsam als das an sich leere von Christo erfüllte Gefäss gedacht würde, insofern es zum Begriffe der Gemeinde Christi gehört, von Christo erfüllt zu sein, da die von Christo leere Gemeinde aufhört, Gemeinde Christi zu sein); endlich wird Röm. 13, 10.: πλήρωμα νόμου, 15, 29.: πλήρωμα εὐλογίας Χριστοῦ, Gal. 4, 4. Eph. 1, 10.: πλήρωμα τοῦ χρόνου, τῶν καιρῶν, das Gesetz, der Segen, die Zeit als eine abstrakte Idee, ein leeres Schema gedacht, welche realisirt und ausgefüllt werden. Wir sehen demnach, dass im N. T. zu πλήρωμα der Natur der Sache nach stets das Subjekt, welches angefüllt wird, namhaft gemacht ist, nur Col. 1, 19. macht eine, indess nur scheinbare Ausnahme. Denn dort ergiebt die Sache und der Zusammenhang, so wie der im Epheser- und Kolosserbrief herrschende Gebrauch, von selbst, dass gleichfalls das πλήρωμα τοῦ θεοῦ gemeint sei. Es erscheint demnach als willkührlich, an unserer Stelle τὸ πλήρωμα „die Fülle, den Reichthum" näml. an Heil zu erklären, denn dies hätte ausdrücklich, vgl. πλήρωμα εὐλογίας, τὸ πλήρωμα τῆς σωτηρίας d. i. das, wodurch die Idee des Heiles

vollkommen gemacht oder realisirt wird, heissen müssen. Ueberdies liegt es gewiss sehr nahe, τὸ πλήρωμα αὐτῶν (sc. τῶν Ἰουδαίων) und τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν v. 25. in demselben Sinne zu nehmen. Die gewöhnliche Erklärung von τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν ist nun „das, was die Heiden voll macht", besser „das, wodurch die Heiden voll gemacht werden", d. i. „die Gesammtheit der Heiden". Doch können wohl abstrakte Begriffe, wie ἡ εὐλογία, ὁ νόμος, ὁ χρόνος, nicht aber concrete Personen als ein zu erfüllendes leeres Gefäss = einer zu realisirenden Idee gedacht werden. Ueberdies würde nach dieser Auffassung an unserer Stelle, wie bemerkt, die Antithese von ἥττημα und πλήρωμα verloren gehen. Die nach unserer Deduktion mögliche Erklärung von το πλήρωμα τῶν Ἰουδαίων, τῶν ἐθνῶν = die den Juden oder Heiden immanente Fülle, die Summa der sie ausfüllenden Eigenschaften, wäre hier natürlich ganz unstatthaft. Wir erklären demnach τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν v. 25., wie auch andere Ausleger gethan, durch complementum ethnicorum. Das aus dem Zusammenhange der ganzen voraufgehenden Entwickelung sich von selbst ergänzende, zu erfüllende Subjekt ist ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, welche durch den Abfall der Juden eine Lücke erhalten hat, die durch die gläubigen Heiden ausgefüllt werden soll. Die Heiden sind das Pleroma des Gottesreiches, gleichsam das, wodurch der in demselben entstandene Riss gestopft wird, vgl. Matth. 9, 16. Die Behauptung, dass gegen diese Auffassung der Genitiv entscheide, welcher bei πλήρωμα immer das, was voll gemacht wird, bezeichne, wird durch Mark. 6, 43. 8, 20. widerlegt, wo in σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων durch κλασμάτων das bezeichnet wird, wodurch voll gemacht wird. Auch LXX. Cant. 5, 12. ist πληρώματα ὑδάτων nicht = die Fülle der Wasser, copiae aquarum, sondern es sind die Wasser als Ausfüllung des Bettes gedacht. Wenden wir diese Bedeutung, welche nach unserer Entwickelung allein übrig bleibt, auf unsere Stelle an, so gewinnen wir den Vortheil, sowohl die sprachlich erweisliche Bedeutung von ἥττημα beibehalten, als auch eine strikte Antithese von ἥττημα und πλήρωμα statuiren, so wie endlich die Identität der Bedeutung von πλήρωμα v. 11. u. v. 25. festhalten zu können. Wir erklären nämlich τὸ ἥττημα αὐτῶν ihr Verlust, von dem Verluste oder der Einbusse, welche das Reich Gottes an ihnen erlitten hat, und τὸ πλήρωμα αὐτῶν von der Ausfüllung dieses Verlustes, welche durch sie selbst entsteht, zu der Zeit nämlich, wo sie wieder gläubig werden. So entspricht auch τὸ ἥττημα αὐτῶν genau dem ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν v. 15., und eben so ἡ πρόςληψις v. 15. unserem τὸ πλήρωμα αὐτῶν. Also τὸ ἥττημα αὐτῶν = jactura eorum, τὸ πλήρωμα αὐτῶν = complementum eorum. Auch nach unserer Auslegung nun könnte τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν der Sache nach die universitas gentium sein, sie ist es aber nicht nothwendig, da nicht gesagt ist, dass alle Heiden als Gesammtheit von Gott bestimmt sind zum Complement der abgefallenen Juden zu dienen. Da nun überdies v. 12. 15. gesagt ist, dass die nach v. 25. 26. erst nach der Bekehrung des Pleroma der Heiden erfolgende Bekehrung Israels noch eine heil-

bringende Wirksamkeit auf die Heidenwelt selbst ausüben soll, so liegt es sogar näher den Gedanken des Apostels dahin zu fassen, dass wenn die von Gott als Ergänzung des abtrünnigen Israels bestimmte Heidenzahl ins Reich Gottes eingegangen sein werde, dann ganz Israel bekehrt werden, und aus dieser Bekehrung nicht nur intensiv eine geistliche Belebung, sondern auch extensiv eine weiter gehende Bekehrung auf die Heidenwelt ausgehen solle. So kann denn auch dieser Zeitpunkt zu jeder Zeit als nahe bevorstehend gedacht werden, weil eben die Grösse des Heidenpleromas unbekannt, und also zu jeder Zeit vorhanden sein kann. — V. 13 u. 14. *ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν*] denn euch sage ich, den Heiden, die ihr meinen könntet, dass mir als Heidenapostel das Heil Israels nicht am Herzen liege, noch mich zu kümmern brauche. Vielmehr mache ich euch bemerklich zur Bestätigung des eben Gesagten, dass nämlich aus dem Falle Israels die Rettung der Heidenwelt hervorgehen sollte, damit Israel zur Nacheiferung gereizt werde, und dass aus der Wiederannahme Israels der Heidenwelt selbst eine noch freudigere Hoffnung erblühe v. 11. 12., zur Bestätigung dessen sage ich euch, dass ich demgemäss als Heidenapostel freilich mein Amt verherrliche, jedoch mit ausdrücklicher Rücksichtsnahme und Beziehung auf mein eigenes Volk. Die Lesart *ὑμῖν δέ* statt *ὑμῖν γάρ*, welche Lachmann und Tischendorf besonders nach A B Syr. Copt. recipirt haben, ist doch nicht ausreichend beglaubigt. *τὰ ἔθνη* ist nicht zu erklären: „die ehemaligen *ἔθνη*", denn sie sind ihrer Nationalität nach auch jetzt noch *ἔθνη*, nicht *Ἰουδαῖοι*, obgleich sie allerdings gläubig gewordene *ἔθνη* sind. Vgl. AG. 10, 45. Röm. 15, 27. 16, 4. Gal. 2, 12. 14. Eph. 3, 1. 6. *ἐφ' ὅσον μέν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος*] insofern ich freilich Heidenapostel bin. *ἐφ' ὅσον* heisst eben sowohl quatenus vgl. Matth. 25, 40. 45. und *καθ' ὅσον* Hebr. 3, 3. 7, 20. 9, 27., als quamdiu Matth. 9, 15. 2 Petr. 1, 13. Hier sowohl dem Gedanken, als auch dem beschränkenden *μέν* entsprechend das erstere. Zwar fehlt *μέν* in D E F G., wird aber durch A B C. geschützt. Das in letzteren Handschriften zu *μέν* hinzugefügte *οὖν*, welches Lachmann und Tischendorf recipirt haben, ist nur aus der unpassenden Voraussetzung entstanden, dass *ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσι* sich auf das Vorhergehende beziehe, und mit *ἐφ' ὅσον* ein neuer Satz beginne. Ueber das nach *μέν* fehlende *δέ* vgl. zu 7, 12. 10, 1. u. Winer a. daselbst a. O.: „Hier liegt der Satz mit *δέ* in *εἴπως παραζηλώσω* eingeschlossen, statt dass Paul. regelmässig hätte so schreiben sollen: sofern ich Heidenapostel bin, verherrliche ich mein Amt (eifrig den Heiden predigend), aber ich habe dabei den Vortheil der Juden im Auge (ich will dadurch die Juden eifersüchtig machen), ich bin zwar der Wirksamkeit nach Heidenapostel, aber der Absicht nach zugleich Judenapostel." *τὴν διακονίαν μου δοξάζω*] verherrliche ich mein Amt, nämlich durch die That, nicht bloss durch das Wort. Indem der Apostel eifrig bestrebt ist, recht viele Heiden zu Christo zu bekehren, verherrlicht er sein Amt, da eben die erfolgreiche Wirksamkeit zur *δόξα*

des Amtes gereicht. δοξάζειν hier also nicht = „rühmen, preisen, mit Worten herausstreichen“ (so Luther: will ich mein Amt preisen), was viel eher dazu hätte dienen können, die Juden abzustossen, als sie zur Nacheiferung zu reizen. εἴπως] ob etwa giebt den Zweck des δοξάζειν an, vgl. 1, 10. AG. 27, 12. Phil. 3, 11. εἰ si steht im Griech. und Lat. nach den Verbis, welche nachsinnen, nachsehen, versuchen bedeuten, aber auch, wie hier, nach solchen Verbis, welche eine Handlung bezeichnen, mit welcher die Erreichung eines Endzweckes versucht wird. Vgl. Hartung Lehre v. d. Part. d. gr. Spr. Th. II. S. 206. 5. 6. Also τ. δ. μ. δοξάζω εἴ πως = τ. δ. μ. δοξάζω σκοπῶν, πειρώμενος εἴ πως. παραζηλώσω] vgl. v. 11. παραζηλώσω wie das gleich folgende σώσω ist Indic. Futur. Vgl. 1, 10. AG. 8, 22. μου τὴν σάρκα] = τοὺς συγγενεῖς μου κατὰ σάρκα 9, 3. Theophyl.: σάρκα δὲ εἰπῶν γνησιότητα καὶ φιλοστοργίαν ἐνέφηνε. Vgl. 1 Mos. 29, 14. 37, 27. Richt. 9, 2. 2 Sam. 5, 1. 19, 13. Jes. 58, 7. καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν] „und Etliche von ihnen rette.“ Denn da die freilich erst in Zukunft bevorstehende Wiederannahme des ganzen Volkes der Zweck der Heidenbekehrung ist, so dünkt es mich ein Grosses, auch gegenwärtig schon an meinem Theile zur vorbereitenden Realisirung dieses Zweckes so viel wie möglich beizutragen. ἐξ αὐτῶν ist construct. ad sensum, weil mit μου τὴν σάρκα die Israeliten gemeint waren. Paulus schreibt sich selbst das σώζειν zu, insofern das von ihm verkündigte Evangelium eine δύναμις εἰς σωτηρίαν ist, vgl. 1, 16. 1 Cor. 7, 16. 1 Cor. 9, 22. 1 Tim. 4, 16. — V. 15. Ein dem v. 12. enthaltenen paralleler Gedanke zur Motivirung des v. 14. ausgedrückten apostolischen Bestrebens. εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν] Vulg.: si enim amissio eorum. Luther: denn so ihr Verlust. Diese Bedeutung von ἀποβολή entspricht ganz unserer Auffassung von ἥττημα v. 12. Sie ist sprachlich wohlbegründet, vgl. AG. 27, 22.: ἀποβολὴ γὰρ ψυχῆς οὐδεμία ἔσται ἐξ ὑμῶν, und der erforderliche Gegensatz zu πρόςληψις bleibt auch so bestehen. Denn ἀποβολή ist der Verlust, welchen das Reich Gottes (Herväus: quod deus propter infidelitatem amisit eos) an ihnen erlitten hat, πρόςληψις ihre Wiederannahme zum Reiche Gottes. Endlich ist die mildere Bezeichnung „ihr Verlust“ im Zusammenhange der vorliegenden Gedankenentwickelung angemessener, als die strengere „ihre Verstossung, Verwerfung“, vgl. das ἔπταισαν v. 11. Zu der letzteren Bedeutung von ἀποβολή vgl. übrigens LXX. Prov. 28, 24. Mark. 10, 50. Hebr. 10, 35. 1 Tim. 4, 4. καταλλαγὴ κόσμου] vgl. πλοῦτος κόσμου v. 12. Der κόσμος bezieht sich auch hier auf die Heidenwelt, welcher die Versöhnung mit Gott (vgl. καταλλαγή 5, 11.) durch den Abfall Israels vermittelt ward. Also καταλλαγή = Ursach, Mittel der Versöhnung. τίς] d. i. ποία näml. ἔσται. ἡ πρόςληψις] näml. αὐτῶν d. i. τῶν Ἰουδαίων. Luther: „was wäre das anders, denn das Leben von den Todten holen?“ Dazu die Randglosse: „Von den Todten das Leben holen ist nichts; wie sollte denn der Heiden Leben daher kommen, dass die Juden gefallen und todt sind? Vielmehr sollen die

todten Juden von der Heiden Exempel zum Leben gereizt werden.“ Doch abgesehen davon, dass der Apostel nach Luther hier bestreiten soll, was er v. 11. 12. ausdrücklich behauptet hat, so hätte er auch, wenn der Leser ἡ πρόςληψις auf die Annahme der Heiden beziehen sollte, nothwendig ὑμῶν hinzusetzen müssen. πρόςληψις receptio, Aufnahme vgl. 14, 1. 3. 15, 7. Philem. 12. 17. LXX. Ps. 26, 10. εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν] Schon Orig. Chrysost. u. Theodor. erklären ζωὴ ἐκ νεκρῶν für identisch mit ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν, und ihnen folgen die meisten und bedeutendsten neueren Ausleger. Der Apostel denke den Eintritt der am Weltende erfolgenden Todtenauferstehung durch die voraufgehende allgemeine Judenbekehrung bedingt. Wie die ἀποβολὴ Ἰουδαίων die καταλλαγὴ κόσμου bewirkt habe, so müsse durch das glücklichste Gegentheil der ἀποβολή, näml. durch die πρόςληψις Ἰουδαίων, nothwendig die glücklichste Endentwickelung der καταλλαγή d. i. die ἀνάστασις νεκρῶν verursacht werden. Doch warum hat dann der Apostel nicht gradezu den unzweideutigen und geläufigen Ausdruck ἀνάστασις νεκρῶν oder ἐκ νεκρῶν in Anwendung gebracht? Nirgends findet sich sonst im N. T. statt seiner der Ausdruck ζωὴ ἐκ νεκρῶν, und es lässt sich an unserer Stelle gar kein Motiv für die ganz vereinzelt stehende Abweichung von dem herkömmlichen Gebrauche angeben. Dagegen nun lassen sich für den metaphorischen Gebrauch des Ausdruckes, welchen an unserer Stelle schon Theophyl. Phot. Oekum., so wie die bedeutendsten Ausleger der lutherischen und reformirten Kirche und mehrere neuere Interpreten, wenn auch in verschiedenem Sinne in Anwendung gebracht haben, viele analoge Beispiele anführen, vgl. 6, 13.: ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας, Luk. 15, 24.: οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησε, v. 32. Eph. 2, 5. Col. 2, 13. Apok. 3, 1. und die von Fritzsche und Tholuck z. u. St. aus den Klassikern und Orientalen angeführten Belege. Die Wahl der Bezeichnung ζωὴ ἐκ νεκρῶν ist an unserer Stelle allerdings dadurch bedingt und veranlasst, dass die ἀνάστασις νεκρῶν die naturgemässe Folge und Vollendung der καταλλαγή ist. Aber die Vertauschung der Formel ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν mit ζωὴ ἐκ νεκρῶν deutet auch sogleich an, dass hier nur die tropische Redeweise statt finde. ζωὴ ἐκ νεκρῶν ist das auf die καταλλαγὴ κόσμου folgende höchste Heil. Wir möchten deshalb nicht sagen, dass ζωὴ ἐκ νεκρῶν ein proverbieller Ausdruck als Bezeichnung von summum gaudium, summa felicitas sei, denn dieser specifische Sinn entsteht an unserer Stelle nur aus dem Zusammenhange und dem Gegensatze der ζωὴ ἐκ νεκρῶν zur καταλλαγή. Bestand das niedere Heil in der καταλλαγή, so kann das höhere, die καταλλαγή überbietende Heil nur noch als ζωὴ ἐκ νεκρῶν bezeichnet werden. (Vgl. übrigens zu ζωή im Sinne von felicitas 1 Thess. 3, 8. LXX. 1 Sam. 2, 6.) Ueber das Wesen und den Inhalt dieser summa felicitas ist hier nichts gesagt. Wir sind um so weniger berechtigt, wie in den zuerst angeführten NTlichen Stellen, die ethische Fassung von der novitas vitae ex morte peccati als die unmittelbar und ausschliesslich statt findende zu statuiren, da diese ἀνακαίνωσις ja schon in der καταλλαγή

selbst mit enthalten ist. Vielmehr werden wir nach unserer Fassung von πλήρωμα τῶν ἐθνῶν v. 25. und nach der Vergleichung der bisherigen geschichtlichen Entwickelung der christlichen Kirche mit dem weissagenden Inhalte unseres Kapitels die Heilsvollendung, welche die endliche Bekehrung Israels zur Folge haben wird, darin zu suchen haben, dass dann sowohl die extensive Ausbreitung des Reiches Gottes unter der Heidenwelt sich vollenden (Sermo est de vivificatione totius: ut non sit residua massa mortua. Totius generis humani sive mundi conversio comitabitur conversionem Israëlis. Bengel), als allerdings auch eine subjektive Neubelebung der dann wieder erstorbenen Christenheit statt finden und so eine herrliche Blüthezeit der Kirche Jesu Christi auf Erden eintreten wird.

V. 16 — 24. Der Apostel hat nun gezeigt, dass Gott nicht willkührlich sein Volk als solches verstossen habe, sondern dass er eine Auswahl aus Gnaden errettet, die übrigen aber um ihrer Werkgerechtigkeit willen verstockt habe v. 1 — 10. Doch auch bei dieser Verstockung habe er noch Liebesabsichten gehegt. Denn ihr nächster Zweck sei die Bekehrung der Heidenwelt, ihr Endziel aber die Wiederannahme Israels v. 11 — 15. Ehe er nun dazu übergeht, die zukünftige Verwirklichung dieses Endzweckes direkt zu lehren und anzukündigen, thut er dar, dass dieselbe, auf den gottgesetzten Charakter des Volkes Israel gesehen, natur- und bestimmungsgemäss bevorstehe, und knüpft daran die an die Heiden gerichtete Warnung, sich nicht durch die zeitweilige Verwerfung eines Theiles des Gottesvolkes und ihre eigene Substitution zur Selbstüberhebung und hochmüthigen Verachtung Israels verleiten zu lassen. Sie sollten vielmehr dessen eingedenk bleiben, dass sie nicht geborene Kinder der Gottesfamilie, sondern nur Gäste im Hause Gottes sind, dass das Schicksal der ungehorsamen Kinder noch viel sicherer die ungebührlichen Gäste treffen werde, und dass das Näherrecht der Kinder vor den Fremden trotz ihrer momentanen Verweisung aus dem Hause nur sistirt sei, aber seiner Zeit wieder wirksam in Kraft treten werde. Dies der unter dem Bilde vom edlen und wilden Oelbaum und den abgehauenenen und eingepfropften Zweigen dargestellte Inhalt von v. 16 — 24. — V. 16. enthält eine durch das metabatische δὲ eingeführte Bestätigung und objektive Begründung der v. 15. ausgesprochenen Hoffnung auf die πρόςληψις Israels, wodurch zugleich das Fundament für die an die Heiden zu richtende Warnung gelegt wird. εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα] wenn aber der Erstling heilig ist, so ist es auch der Teig. Die ἀπαρχή ist hier offenbar die ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος, wie im gleich Folgenden die ῥίζα die ῥίζα τῶν κλάδων ist. φύραμα ist aber sowohl bei den LXX. als beim Apostel vgl. 9, 21. 1 Cor. 5, 6 f. Gal. 5, 9. stets = Teig, Mehlteig, nicht = Getreide. ἀπαρχή ist demnach hier nicht, etwa wie LXX. Deuter. 18, 4. 26, 2., die Erstlingsfrucht des Getreides, sondern der Anbruch des Teiges. Zur Erläuterung dient Num. 15, 19—21., woselbst ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος das Erstlingsbrod bezeichnet, welches, wenn der Teig geknetet wurde, von dem

vorweggenommenen Theile für den Priester gebacken wurde. Vgl. Philo de praemiis sacerdotum: *κελεύει γὰρ (ὁ νόμος) τοὺς σιτοποιοῦντας ἀπὸ παντὸς στεατός τε καὶ φυράματος ἄρτον ἀφαιρεῖν ἀπαρχὴν εἰς ἱερέων χρῆσιν.* Indem so der Anbruch, als Repräsentant des Ganzen, dem Herrn geheiligt war, ward eben dadurch die ganze Masse als geweiht betrachtet. Vgl. Lund Die alten jüdischen Heiligthümer. Buch IV. K. 39. §. 1—5. Was die Deutung des Bildes betrifft, so liegt es nahe in Rückbeziehung auf die voraufgegangene Entwickelung die *ἀπαρχή* von der *ἐκλογὴ χάριτος* v. 5. 7. d. i. von den gläubig gewordenen Juden zu erklären, das *φύραμα* hingegen von der übrigen Masse des Volkes. In jenen ist gleichsam das ganze Volk geheiligt, indem sie als die Erstlinge aus Israel das Unterpfand dafür sind und die Bürgschaft darbieten, dass in Zukunft noch das ganze Volk zum Heile gelangen werde. Indess eine solche Solidarität des Glaubens anzunehmen, erscheint als eine unapostolische und der Natur der Sache, wie der Erfahrung widersprechende Satzung. Denn der Glaube ist stets Einzelthat und Einzelbesitz des Individuums, und gestattet demnach keinen Schluss auf den Glauben der übrigen zu demselben natürlichen Volksganzen gehörigen Individuen. Wollte man sich aber nicht sowohl auf den Glauben jener Erstlinge aus Israel, als vielmehr auf die Gottesthat beziehen, durch welche sie mittelst des Glaubens in die Heilsgemeinschaft aufgenommen worden, und welche als solche eine Verheissung für das ganze Volk involvire, so ist dies doch, wo keine ausdrückliche derartige göttliche Verheissung vorliegt, an sich nur als eine subjektive menschliche Hoffnung zu betrachten. Ueberdies aber nöthigt der Parallelismus das erste Bild (*εἰ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα*) in demselben Sinne, wie das zweite (*καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι*) zu deuten, um so mehr, da der Apostel im Folgenden das erste Bild fallen lässt und nur das zweite weiter ausführt, zum Beweise, dass beide Bilder denselben Gedanken nur in verschiedener Form ausdrücken. Wir werden also zunächst zur Auslegung der Worte *καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι*] übergehen müssen. Dass bei diesen Worten die eben zurückgewiesene Deutung nicht Platz greifen könne, ist evident. Denn jene zuerst gläubig gewordenen Juden können ja nicht zu den übrigen als im Verhältniss der *ῥίζα* zu den *κλάδοι* stehend gedacht werden, da letztere von ihnen nicht wie die Zweige aus der Wurzel hervorgewachsen sind, indem sie nicht einmal leiblich von ihnen abstammen, sondern nur mit ihnen zusammen von denselben Erzvätern ihren Ursprung herleiten, also sich zu ihnen nur wie unheilige Zweige zu heiligen Zweigen, nicht aber wie Zweige zur Wurzel verhalten. Ueberdies hatten ja die ungläubigen Juden bis dahin mit den gläubig gewordenen noch in gar keiner geistlichen Gemeinschaft gestanden, sie waren noch niemals Zweige der ersten christlichen Stamm- oder Mutterkirche gewesen, konnten also auch nicht, wie doch v. 17. geschieht, als ausgebrochene Zweige dieser Wurzel bezeichnet werden. Wollte man aber *ῥίζα* allgemeiner auf die s. g. ideale Theokratie d. h. auf das geistliche Israel des A. B. beziehen, mit dem doch auch das fleischliche Israel Zweige

eines Stammes gebildet habe, und von dem es erst, als die Alttestml. Theokratie sich zur Neutestmtl. Christokratie aufgehoben hatte, ausgeschieden worden sei: so bleibt doch die erste Schwierigkeit bestehen, dass nämlich das geistliche Israel nicht wohl die Wurzel des leiblichen genannt werden könne, wozu noch kömmt, dass doch v. 17. 24. die wahre Theokratie durch ἐλαία bezeichnet und von der ῥίζα unterschieden wird. Wir werden deshalb bei der eigentlich auch zu allen Zeiten gangbarsten Auslegung beruhen müssen, wonach ἡ ἀπαρχή sowohl als ἡ ῥίζα die Erzväter, τὸ φύραμα aber und οἱ κλάδοι das mit ihnen eine Masse bildende und aus ihnen hervorgewachsene Volk im Ganzen bezeichnet. Die Patriarchen sind geheiligt durch den mit ihnen von Seiten Gottes geschlossenen Bund und die ihnen gegebenen Verheissungen; insofern nun aber dieser Bund und diese Verheissungen sich nicht nur auf sie selbst, sondern auch auf ihre Nachkommen bezogen und in ihnen ihrem ganzen Saamen gegeben waren, vgl. 1 Mos. 22, 16 ff. 5 Mos. 7, 8. 9, 4 f. Luk. 1, 54 f. 72 f., so war auch Israel als Gesammtheit ein Gott geheiligtes Volk 2 Mos. 19, 6. Wie also Patriarchen und Volk eine Masse bilden, das Volk aber den durch den geheiligten Anbruch geheiligten Teig, so sind auch die Patriarchen die Wurzel, das Volk die Zweige, und mit der Heiligung der Wurzel ist auch die Heiligkeit der Zweige gesetzt, vgl. 1 Cor. 7, 14. Diese Auffassung wird durch v. 28. bestätigt, wo die Israeliten als Masse κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας vgl. 15, 8. genannt werden. Der Ausdruck κ. τ. ἐκλ. ἀγαπητοί bestätigt aber auch die objektive Fassung des Begriffes der ἁγιότης an unserer Stelle. Nicht darauf beruht Israels Würde und Hoffnung, dass die Patriarchen durch den Glauben, sondern dass sie durch Gottes Bund und Verheissung geheiligt waren. Denn der Glaube der Stammväter ist das die ungläubigen Nachkommen von demselben scheidende Element, grade um ihres Unglaubens willen sind sie ja abgehauen worden v. 20., was sie mit den Patriarchen verbindet, ist nur das objektive göttliche Gnadenwort, in dem auch sie geheiliget sind, vgl. 1 Tim. 4, 4. 5., und die unverbrüchliche göttliche Gnadenstiftung, in die sie von Anfang an mit einbegriffen sind. Wo Abraham um seines Glaubens willen verherrlicht wird, vgl. K. 4., da wird er in Gegensatz zu seiner leiblichen Nachkommenschaft gestellt, und ist der Vater nicht Israels nach dem Fleische, sondern der Vater der Gläubigen unterschiedslos aus den Heiden, wie aus Israel; nur die ihm für alle seine Nachkommen gegebenen objektiven Gnadenvorzüge sind es, vgl. auch 9, 4. 5., welche das unzerreissbare Band heiliger Gemeinschaft zwischen ihm und dem Volke Israel bilden, und als χαρίσματα ἀμεταμέλητα 11, 29. wenn auch zeitweise durch den Unglauben des Volkes suspendirt und in ihrer Wirksamkeit gehemmt, dennoch an sich unverloren sind, und zuletzt wieder sich auch subjektiv bekehrungskräftig erweisen müssen. Richtig Calov: De illa agitur hic sanctitate, vi cujus posteritati Patriarcharum aditus ad gratiam eandem patebat, secundum divina promissa, quorum vero actu participes Israëlitae fieri non poterant, nisi per fidem. Non enim cum Patribus tan-

tum, sed cum tota gente Deus pactum foederis iniit, unde non erat ἐκ τῶν ἀδυνάτων posteritatem ad salutem adspirare, modo non reprobet Christum per infidelitatem, sed Evangelium ejus suscipiat. Similitudo Apostoli de primitiis et massa satis docet, de interna sanctitate non agi. Nam oblatio primitiarum nihil intrinsece conferebat massae, sed σχετικῶς tantum ob mandatum divinum reddebat eandem vescibilem, vel ad vescendum licitam, non vero aptam: hanc enim internam aptitudinem et bonitatem non consequebatur per primitiarum oblationem; ita et posteri non a primitiis suis Patriarchis Deo consecratis habent, quod spirituali et interna sanctitate polleant, sed σχετικῶς tantum et extrinsece sancti sunt, quod juribus Ecclesiae et promissis Dei frui possint. — V. 17. u. 18. εἰ δέ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν] scheint dem Inhalte von v. 16. zu widersprechen. Denn wenn sämmtliche Zweige durch die Wurzel geheiligt sind, so scheint keiner von ihnen abgebrochen werden zu können. Doch ist die doppelte d. i. die objektive und die subjektive Seite des Sachverhältnisses zu beachten. Von Seiten der göttlichen Bestimmung bleibt Israel zu allen Zeiten das gotterwählte Volk, aber von Seiten der eigenen Glaubensaneignung kann es zeitweilig die volle Verwirklichung dieser Bestimmung hindern, wiewohl dieselbe doch endlich, eben weil auf das Volk als Ganzes gehend, auch an diesem ihr Ziel und ihren Zweck erreichen muss. Das erste Moment oder die rein ideale Betrachtung ergiebt das Bild von dem unversehrten Baume mit heiliger Wurzel und heiligen Zweigen; nach dem zweiten Momente, bei welchem auf die Dissonanz zwischen der Idee und der momentanen Wirklichkeit reflektirt wird, erscheint ein Theil der Zweige als abgehauen; aber der Gegensatz dieser beiden Momente findet seine Vermittelung und nothwendige Ausgleichung in dem dritten Momente, welches unter dem Bilde der schliesslichen Wiedereinpflanzung der ausgebrochenen Zweige auftritt. Sowohl aus zarter, schonender Liebe gegen sein Volk, als auch zur Dämpfung der hochmüthigen Selbstüberhebung der Heiden gebraucht der Apostel den beschränkenden Ausdruck τινὲς τῶν κλάδων vgl. v. 25., wiewohl doch in der Wirklichkeit das Volk in Masse abgefallen war, und nur ein λεῖμμα v. 5. übrig geblieben war. Im Anschauen des stolzen Baumes der durch Verheissung und Glauben geheiligten Theokratie, bestehend aus den Patriarchen und allen Gläubigen des A. B., so wie den gläubigen Juden seiner Zeit, schwindet gleichsam vor seinen Blicken die Zahl der abtrünnigen Juden zusammen, und er ist um so weniger geneigt, die Grösse dieser Zahl hervorzuheben, da sie ja auch an sich eine zum Verschwinden, d. h. zur Wiederaufnahme in das Gottesreich, bestimmte Zahl war. σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς] Durch σύ wird individualisirend vgl. 2, 17., jedweder Heidenchrist, aber nicht insofern er Christ, sondern insofern er Heidenchrist ist, angeredet; in ihm also die von jetzt an zum Eingange in die christliche Kirche bestimmte Heidenwelt überhaupt. Der Apostel hat es hier mit dem Gegensatz der Völkerganzen zu thun. Der Heidenchrist stand in Gefahr auf Israel, welches er als Volksganzes verworfen sah, mit Verachtung herabzublicken, und

sich der Gemeinschaft, aus der er stammte, weil sie mit der Aufnahme in das messianische Reich vor Israel bevorzugt war, stolz zu überheben. Aus diesem Gesichtspunkt rechtfertigt sich auch der Gebrauch des Ausdruckes ἀγριέλαιος. Insofern der Apostel unter dem σύ die ganze Heidenwelt mit gemeint hat, redet er nicht blos von einzelnen Zweigen des wilden Oelbaumes, sondern von dem Oleaster selbst.*) Dieser wird schon als ganz, d. h. in allen seinen Zweigen, in den edlen Oelbaum eingepflanzt betrachtet, während v. 24. der reale Thatbestand zu seinem Ausdrucke gelangt, wonach bis dahin erst die Erstlinge der Heiden wirklich aus der Heidengemeinschaft ausgesondert und in die christliche Glaubensgemeinschaft aufgenommen waren. Sehr wohl kann man aber sagen, dass der ganze Baum eingepflanzt ist, wenn alle seine Zweige eingepflanzt sind. Denn die Zweige sind eben das, was bei der Einpflanzung allein vom ganzen Baume in Betracht kömmt. Und selbst wenn wir, was hier unnöthig, in den ganzen Baum den Stamm mit eingeschlossen dächten, würde doch die Bezeichnung beim Apostel nicht befremden können, da derselbe nicht um die kunst- und regelrechte Durchführung seiner Bilder ängstlich bekümmert ist, sondern öfter, wie gleich noch in unserem Verse, das Bild nach dem auszudrückenden Gedanken gestaltet, und aus dem Bilde in die Sache selber überspringt. Wir haben hier also keinen der angewendeten künstlichen und unhaltbaren Erklärungsversuche nöthig. Weder steht oleaster für surculus oleastri, noch kann der Ausdruck „du bist Oelbaum“ für „du bist vom Oelbaum“ durch den Ausdruck der Umgangssprache „der Tisch ist Nussbaum“ gerechtfertigt werden, noch ist an einen j u n g e n Oelbaum zu denken, den man wohl als Pfropfreis nehmen könne, noch auch steht ἀγριέλαιος hier adjektivisch = *ἐκ τῆς ἀγριελαίου ὤν*, vom wilden Oelbaum seiend. Denn v. 24. beweiset eher das Gegentheil, nämlich dass Paulus auch hier ἀγριέλαιος als S u b s t a n t i v u m gebraucht habe, und ἀγριέλαιος als Adjektivum würde nicht sowohl das bezeichnen, was (als Zweig) vom Oelbaum herstammt, als vielmehr das, was die Natur des Oelbaums an sich trägt oder aus ihm d. i. aus seinem Holze gefertigt ist, vgl. homo ferreus. Ganz richtig also L u t h e r: „und du, der du ein wilder Oelbaum warest“. Treffend ist übrigens, wie unsere Stelle zeigt, die Bezeichnung des Heidenthumes als „der wildwachsenden Religion“. Und wie ursprünglich alle Bäume wild wachsen, und die Veredlung nicht durch Pfropfen, sondern durch Zucht und Pflege geschieht, so liesse sich das Judenthum als die durch die Zucht und Pflege der göttlichen Offen-

*) Wenn F r i t z s c h e einwendet: σύ bedeute tu, homo gentilis, q u i s q u i s s i s, s i v e C a j u s s i v e S e m p r o n i u s v o c e r i s. Qui igitur Sempronium, qui Christo fidem habuisset, cum oleastro recte contenderit? so ist zu erwidern, dass Paulus auch nicht „d u S e m p r o n i u s“ sagt. Der mit seinem E i g e n n a m e n angeredete einzelne Heide könnte aber auch nicht als Repräsentant der ganzen Gattung, sondern nur als Einzelner im U n t e r s c h i e d e von den Anderen aufgeführt sein.

barung erzeugte Veredlung der religiös verwilderten Menschennatur in einem ihrer Stämme betrachten. ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς ist s. v. a. „unter ihnen eingepfropft wurdest“. ἐν αὐτοῖς kann sich nur auf τοὺς κλάδους, d. i. die Zweige des edlen Oelbaums überhaupt, nicht auf τινὰς τῶν κλάδων, d. i. die abgebrochenen Zweige, beziehen; denn es bedeutet weder loco eorum ἀντ' αὐτῶν, noch in locum, eher noch in loco eorum. Für die Beziehung auf die Zweige überhaupt spricht aber besonders das folgende συγκοινωνός, denn nur mit ihnen, nicht mit den abgebrochenen Zweigen sind die eingepfropften gemeinsam (σύν) des Fettes der Wurzel theilhaftig geworden. Auch v. 18. sind οἱ κλάδοι nicht die abgebrochenen Zweige, sondern die Zweige überhaupt. καὶ συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης καὶ τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας ἐγένου] „und Mittheilnehmer der Wurzel und der Fettigkeit des Oelbaumes wurdest“. Die Wurzel kann hier nichts Anderes bedeuten, als v. 16., also die Patriarchen, mit denen sie jetzt, wie die Zweige mit der Wurzel, zusammengewachsen sind und in Gemeinschaft stehen. Die πιότης aber ist der Segen der Verheissungen, welcher von den Patriarchen und der Theokratie überhaupt auf die Heidenwelt übergeströmt ist. Vgl. über die Aufnahme der Heidenwelt in die theokratische Gottesgemeinschaft Matth. 8, 11. Joh. 10, 16. Eph. 2, 12. 13. 19. 20. Saepe σύν dicit Paulus de gentibus. Eph. 2, 19. 22. 3, 6. conf. μετά Rom. 15, 10. Bengel. Die Wahl des Bildes vom Oelbaume dürfte nicht nur dadurch zu erklären sein, weil dieser für den edelsten Baum gehalten wurde, sondern auch dadurch, weil das Oel, die πιότης τῆς ἐλαίας, durchgehends in der Schrift Symbol des Geistes Gottes und seiner Gnadengaben ist. Die Theokratie als Trägerin des göttlichen Geistes, seiner Verheissungen und Wirkungen, ist daher der Oelbaum. So sind in analoger Weise, wiewohl mit etwas verschiedener Wendung des Bildes Zacharja K. 4. die beiden Oelbäume Embleme des hohenpriesterlichen und königlichen Amtes, welche in Christo ihre Erfüllung gefunden, und durch welche das Oel der göttlichen Gnade sich in den Leuchter der Kirche ergiesst. Vgl. Hengstenberg Christologie Th. II. S. 58. und zu Apok. 11, 4. in seiner Auslegung der Offenbarung B. I. S. 524. Auffallend ist nun, dass während bei dem gewöhnlichen Einpfropfungsverfahren bekanntlich der wilde Baum durch Einpflanzung des edlen Pfropfreises veredelt wird, der Apostel hier das Verhältniss umkehrt, und das wilde Pfropfreis durch Einpflanzung in den edlen Baum veredelt werden lässt. Die Herbeiziehung der morgenländischen Sitte, Oleasterzweige in den Oelbaum einzusenken, ist ungehörig. Denn wie aus den dafür beigebrachten Stellen der Alten (Columella de re rust. V, 9. Palladius de insitione XIV, 53. 54.: Foecundat sterilis pingues oleaster olivas, et quae non novit munera ferre docet.) und neuerer Reisebeschreiber hervorgeht, sollen hier, wie es auch in der Natur der Sache liegt, durch Einpflanzung der wilden Zweige in den edlen Baum nicht die Einsetzlinge veredelt werden, was ein zweckloses Verfahren wäre, da ja der Oelbaum ohnedies schon edle Früchte trägt, sondern es soll der alternde edle Baum durch das Einströmen

der frischen Säfte der wilden Zweige gekräftigt werden. Man wird nun nicht sagen wollen, der Apostel habe das Sachverhältniss aus Unwissenheit verkehrt. Eben so gut könnte man behaupten, er habe auch nicht gewusst, dass die einmal abgehauenen Zweige nicht wieder eingepflanzt zu werden pflegen, vgl. v. 24. Vielmehr hält er als tertium comparationis seinem Zwecke entsprechend nur den Begriff der Veredlung durch Einpflanzung fest, so wie das Zusammenwachsen und Getragenwerden der Einsetzlinge von der Wurzel des gepfropften Baumes und das Zuströmen der Säfte aus Wurzel und Baum in die eingepflanzten Zweige. Sonst gestaltet er das Bild der darzustellenden Sache gemäss, weil er eben bei der Ausführung des Bildes mit seinen Gedanken stets in der Sache selbst bleibt und darum auch leicht aus dem Bilde heraus zu dem abgebildeten Gegenstande selber übergeht, vgl. v. 20. Eph. 2, 21. 4, 16. Richtig also schon Origenes: ordine commutato res magis causis, quam causas rebus aptavit. Die Annahme, dass Pauli Gedanke gewesen sei, in diesem Falle geschehe aus besonderer Gnade, was sonst wider die Natur sei, ist also eben so unnöthig, als fernliegend. In dem Bilde der Einpflanzung selbst, nicht in dem Bilde der naturwidrigen Einpflanzungsart, ist das Naturwidrige (vgl. *παρὰ φύσιν* v. 24.) der den Heiden widerfahrenen Gnade dargestellt. *μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων*] Die *κλάδοι* sind hier nicht die ausgebrochenen Zweige, sondern die Zweige des Oelbaums überhaupt (von denen einige ausgebrochen wurden), ohne Bild also: Das Volk Israel. Vgl. Meyer. Sonst hätte der Apostel im Folgenden sagen müssen: „denn es ist ihre (der ausgebrochenen) Zweige Wurzel, die dich trägt.“ So aber sagt er: „denn nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich“ d. i. es kömmt nur der Wurzel zu, sich wider die Zweige zu rühmen, nicht aber den eingepfropften Zweigen, die doch selbst nur Zweige und nicht Wurzel sind. *κατακαυχᾶσθαί τινος* sich wider Jemand rühmen, vgl. Jak. 2, 13. 3, 14. Videant, ne glorientur contra, qui negant conversionem Judaeorum. Bengel. *εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι*] zu ergänzen ist: *ἴσθ' ὅτι*, „so bedenke“. Ueber diese Brachylogie vgl. Winer Anhang. §. 66. III. S. 675. *οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις, ἀλλ' ἡ ῥίζα σέ*] d. i. du bist in die Gemeinschaft der Patriarchen aufgenommen, nicht sie in deine Gemeinschaft. Wärest du die Grundlage, auf welche das Gottesreich erbaut ist, so hättest du Ursache, dich über die aufgebauten Steine zu erheben, d. h. das Volk Israel zu verachten. So aber „stehst du ebenfalls nur in dem Verhältnisse eines Zweiges zur Wurzel, der von dieser getragen wird, nicht umgekehrt, und der sich daher gegen die Mitzweige, als ob er etwas Besseres wäre, nicht brüsten darf.“ —

V. 19—21. *ἐρεῖς οὖν*] vgl. 9, 19. führt einen aus der Gesinnung des Heidenchristen erschlossenen Einwand ein. Hat er kein Recht, sich gegen die Zweige zu rühmen, weil auch er nur ein von der Wurzel getragener, nicht ein die Wurzel tragender Zweig ist, so meint er doch ein Recht dazu zu haben, weil die Zweige zum Zwecke, ihm Platz zu machen, von dem Stamme ausgebrochen worden sind. *ἐξεκλάσθησαν οἱ κλάδοι*] Besonders nach ACFGI. lesen Knapp,

Scholz und Lachmann κλαδοι ohne Artikel. Doch ist die spätere Weglassung des Artikels erklärlicher als die spätere Hinzufügung. Die Abschreiber meinten nämlich, der Apostel könne nur unbestimmt κλάδοι Zweige geschrieben haben in Rückbeziehung auf τινὲς τῶν κλάδων v. 17., nicht aber οἱ κλάδοι „die Zweige überhaupt". Doch tritt dadurch grade der Unterschied der paulinischen und der heidenchristlichen Auffassung der Sache hervor. Während der Apostel im Hinblick auf die göttliche Erwählung des Ganzen nur von einigen abgebrochenen Zweigen redet, behauptet der Uebermuth der Gegner des Volkes Israel im Hinblick auf die vorliegende Thatsache seines allgemeinen Abfalls, dass sämmtliche Zweige ausgebrochen d. i. die ganze jüdische Nation verworfen sei. Vgl. τῶν κλάδων v. 18. ἵνα ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ] ἐγώ hat den Accent und markirt die Anmassung und das hochmüthige Selbstgefühl des Heidenchristen. καλῶς] Recht! Luther: „Ist wohl geredet." Zugeständniss des Faktums. τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν] giebt den wahren Grund des Faktums an, welcher nicht etwa in willkührlicher Vorliebe Gottes für die Heiden und in willkührlichem Hasse gegen Israel, sondern im Unglauben Israels und seiner Einbildung auf eigene Trefflichkeit besteht. τῇ ἀπιστίᾳ Dativ der Ursache = „wegen des Unglaubens". Vgl. Winer III. K. 3. §. 31. 3. b. S. 245. σὺ δὲ τῇ πίστει ἕστηκας] „du aber stehst durch den Glauben", nicht: als Zweig auf dem Baume, sondern ἕστηκας ist hier das Gegentheil von πίπτειν v. 11. 22. vgl. 14, 4. Der Apostel verlässt das Bild und geht in die Sache selbst über. Wer durch den Glauben steht, steht durch göttliche Gnade, nicht durch eigenes Verdienst. Fides, Dei donum, demissos faciens. Bengel. μὴ ὑψηλοφρονεῖ] vgl. 1 Tim. 6, 17. Die von Lachmann nur nach AB. recipirte Lesart ὑψηλὰ φρονεῖ statt ὑψηλοφρονεῖ ist nur als Glossem zu betrachten, vgl. 12, 16. ἀλλὰ φοβοῦ] Timor opponitur non fiduciae, sed supercilio et securitati. Bengel. Vgl. Phil. 2, 12. 13. Sei nicht hochmüthig, sondern fürchte dich; denn Hochmuth kommt vor dem Falle. Hochmüthige Verachtung der Andern stammt aus der Einbildung auf eigenes Verdienst, ist also der Gegensatz des Glaubens an freie, unverdiente Gnade, und hat demnach den Verlust dieser Gnade und des Glaubens zur Folge. Fürchte dich, die Gnade Gottes zu verlieren, εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο κτλ.] Motiv für die Nothwendigkeit des φοβεῖσθαι. οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι die der Natur gemässen, die naturgemässen d. h. natürlichen Zweige, vgl. Winer III. K. 3. §. 30. 3. Anm. 5. S. 221., Gegensatz der παρὰ φύσιν ἐγκεντρισθέντες vgl. v. 24. Passend ist Dionys. Halik. IV, 46. 15. verglichen worden: πολλῆς τε μωρίας ἔφη καὶ θεοβλαβείας εἶναι — νομίζειν ὡς ὁ τῶν συγγενεστάτων καὶ ἀναγκαιοτάτων μὴ φεισάμενος (Tarquinius) τῶν ἀλλοτρίων φείσεται. μήπως οὐδὲ σοῦ φείσεται] so möchte er auch deiner nicht schonen. μήπως hängt von einem zu ergänzenden φοβοῦμαι ab; vereor, ne tibi quoque non parciturus sit. Der Indicativ Futuri φείσεται ist bestimmter als der Conjunktiv Aoristi φείσηται (so als Correktur die lect. rec.), und drückt die Vermuthung des wirklichen

Eintreffens der Befürchtung aus = so fürchte ich und vermuthe. Vgl. Winer III. K. 5. §. 60. 2. S. 589 f. Die Lesart *οὐδὲ σοῦ φείσεται* ohne *μήπως*, welche Lachmann recipirt hat, ist weniger beglaubigt, als die von fast allen neueren Auslegern vertheidigte Lesart *μήπως οὐδὲ σοῦ φείσεται.* Ueberdies erscheint die direkte Strafandrohung weniger passend, als die blosse Verwarnung. Chrysost.: *καὶ οὐκ εἶπεν οὐδὲ σοῦ φείσεται, ἀλλὰ μήπως οὐδὲ σοῦ φείσεται, ὑποτεμνόμενος τοῦ λόγου τὸ φορτικὸν καὶ ποιῶν ἐναγώνιον τὸν πιστὸν εἶναι.* — V. 22 — 24. Nachdem der Apostel durch *μὴ κατακαυχῶ* v. 18. und *μὴ ὑψηλοφρονεῖ ἀλλὰ φοβοῦ* v. 20. den Heiden verwarnt, entwickelt er nun als Resultat aus den bisherigen Andeutungen den eigentlichen Thatbestand und Sachverhalt in Gegenwart und Zukunft, und sucht den Heiden dadurch positiv auf den Standpunkt der richtigen, und nicht blos einseitigen, sondern allseitigen Betrachtung der Sache zu stellen. *ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ*] Siehe nun die Güte und die Strenge Gottes. *ἀποτομία* ist ein *ἅπαξ λεγόμενον* im N. T. Doch ist zur Erklärung des Ausdruckes deshalb nicht etwa an die Ableitung von *ἀποτέμνειν* zu erinnern, denn bei dem folgenden *ἐπὶ τοὺς πεσόντας* ist nicht an die durch Abhauen Gefallenen zu denken, sondern an die, welche durch Unglauben gesündigt haben, vgl. v. 20.: *σὺ δὲ τῇ πίστει ἕστηκας.* Erst mit den Worten *ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ* kehrt der Apostel zum Bilde vom Abhauen der Zweige zurück. Zu *ἀποτομία* vgl. *ἀποτόμως* 2 Cor. 13, 10. Tit. 1, 13. von Hesych. durch *σκληρῶς, ἀπαραιτήτως* erklärt.*) *ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομίαν, ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότητα*] Besonders nach AB. haben Lachmann und Tischendorf die Lesart *ἀποτομία* und *χρηστότης θεοῦ* recipirt. Die Entscheidung bleibt zweifelhaft. Denn während die Nominative, wegen des Absprunges von der Construktion, der durch sie entsteht, die Abschreiber leicht zur Substitution der Accusative veranlassen konnten, sind doch andrerseits die Accusative mehr bezeugt, und ähnliche Construktionswechsel vgl. 2, 8. von den Abschreibern sonst unangetastet geblieben. Und während der Zusatz *θεοῦ* einerseits einer Glosse sehr ähnlich sieht, ist er doch ausser den angeführten Zeugen auch noch durch CD. Copt. Arm. Vulg. unterstützt, und könnte auch später als unnöthig ausgefallen sein. Entscheidet man sich für die Lachmann'sche Lesart, so ist zu den Nominativen ein *ἐστίν* zu suppliren. Da der Apostel hier keine Veranlassung zur Milderung des Ausdruckes hat, so wählt er *πίπτειν* zur Bezeichnung desselben Vorganges, den er v. 11. im Unterschiede von *πίπτειν* durch *πταίειν* bezeichnet hatte. *ἐὰν ἐπιμείνῃς τῇ χρηστότητι*] wenn du geblieben sein wirst bei der Güte. Es kann hier nicht die eigene *χρηστότης*, sondern, wie die gleiche zweimalige

*) Obgleich ich gestehe, nicht ganz sicher zu sein, so erscheint es doch auch mir jetzt natürlicher und contextgemässer, anzunehmen, dass der Apostel mit *ἕστηκας* v. 20., *ἀποτομίαν* und *τοὺς πεσόντας* im Bilde bleibe.

Beziehung desselben Wortes und die Sache selbst beweist, nur die *χρηστότης θεοῦ* gemeint sein. Erklärt man *χρηστότης* von der honestas morum vgl. 3, 12., so gewinnt man den antipaulinischen und durch den Zusammenhang der vorliegenden Gedankenentwickelung ausgeschlossenen Gedanken, dass das Beharren in der Sittlichkeit die Bewahrung des Gnadenstandes bewirke. Dies bleibt auch bestehen, selbst wenn man mit Clem. Al. die *χρηστότης* von der *πίστις εἰς Χριστόν* interpretirt. Denn abgesehen davon, dass die *πίστις* sonst nicht als *χρηστότης* bezeichnet wird, so ist auch die *πίστις* nicht insofern sie als *χρηστότης*, sondern nur insofern sie als *ὄργανον ληπτικὸν χάριτος* gedacht wird, eben sowohl Ergreifungs- als Bewahrungs-Mittel des Heiles. Die Berufung auf das folgende *ἐπιμένειν τῇ ἀπιστίᾳ* ist nichtig, denn es ist grade ein ächt paulinischer Gegensatz, nach welchem die Verwerfung dem menschlichen Unglauben, die Annahme aber der göttlichen Güte zugeschrieben wird. Zu *ἐπιμένειν τῇ χρηστότητι τοῦ θεοῦ* bei der göttlichen Güte verbleiben d. i. sich ihrer nicht durch Glaubensabfall verlustig machen vgl. AG. 13, 43.: *προςμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ*. Non permansit Romanus in bonitate, invecta operum justitia. Bengel. *ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ*] Ind. fut. sec. nach *ἐπεί*, vgl. v. 6. Denn auch du wirst ausgehauen werden, näml. *ἐὰν μὴ ἐπιμείνῃς τῇ χρηστότητι*, = sonst wirst auch du u. s. w. Ein dictum probans für die s. g. amissibilitas gratiae. Nach *ἐκκοπήσῃ* ist ein Punkt, nicht ein Comma zu setzen, als ob *καὶ σύ* und *καὶ ἐκεῖνοι* einander respondirten = „denn sowohl du wirst abgehauen, als auch jene werden eingepfropft werden.“ Doch *καὶ σύ* heisst „auch du“, im Gegensatze zu den ungläubigen Juden, vgl. *οὐδὲ σοῦ* v. 21. Die Drohung gegen die Heiden schliesst mit *ἐκκοπήσῃ* (eben wegen der drohenden Rede stärkerer Ausdruck als *ἐκκλᾶν, ἐκκλάζειν* v. 17. 19. 20.), und mit *καὶ ἐκεῖνοι* tritt die frohe Aussicht auf das künftige Schicksal Israels ein. Sonst hätte es lauten müssen: *ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότητα. Ἀλλὰ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ, ἐὰν μὴ ἐπιμείνῃς τῇ χρηστότητι, καὶ ἐκεῖνοι δὲ κτλ. καὶ ἐκεῖνοι δέ*] auch jene aber, vgl. Matth. 16, 18., wie die eingepfropften wilden Oelzweige nämlich v. 17. Die überwiegend bezeugte Lesart ist *κἀκεῖνοι* statt *καὶ ἐκεῖνοι*. *ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσι τῇ ἀπιστίᾳ*] Ergo conversio eorum non erit irresistibilis. Bengel. Da der Unglaube Grund der Verwerfung ist, so ist das nicht Beharren im Unglauben Bedingung der Wiederannahme. Doch ist deshalb der Glaube, durch welchen die Wiederannahme oder die Einpfropfung vermittelt wird, nicht etwa, wie der Unglaube (der Grund der Verwerfung), blos als ein Akt der menschlichen Freiheit zu betrachten, sondern er ist dies nur als Resultat der Wirkung göttlicher Allmacht, weshalb der Apostel ausdrücklich das *δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεός*] vgl. 4, 21. 14, 4. 2 Cor. 9, 8. 2 Tim. 1, 12. Hebr. 11, 19. hinzusetzt. *εἰ γὰρ σὺ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐξεκόπης ἀγριελαίου κτλ.*] Die meisten Ausleger lassen durch diesen durch *γάρ* angeknüpften Satz das *δυνατός ἐστι ὁ θεός* v. 23. begründet werden. Meint man nun, v. 24. werde der Gedanke ausgesprochen, es sei wahrscheinlicher, dass die eigenen Zweige, als

dass fremde Zweige eingepflanzt werden, so ist nicht einzusehen, wie durch diese grössere Wahrscheinlichkeit der Glaube an die göttliche δύναμις unterstützt werden soll. Denn das, was die göttliche Gerechtigkeit und Liebe wahrscheinlicher vollbringen wird, ist darum noch gar nicht auch für die göttliche Allmacht ein leichter ausführbares Objekt. Wir müssten also nicht sowohl an die grössere Wahrscheinlichkeit, als vielmehr an die grössere Leichtigkeit der Ausführung denken. Nun ist aber nicht einzusehen, inwiefern im eigentlichen Sinne eigene Zweige leichter einzupflanzen sind, als fremde, und was den metaphorischen Sinn oder die Anwendung des Bildes betrifft, so verstösst es gegen Psychologie, Erfahrung und Geschichte, dass das abtrünnige Volk Israel leichter zu bekehren sei, als die Heidenwelt. Auch führt πόσῳ μᾶλλον nicht sowohl das ein, was leichter als etwas Anderes geschehen wird, als es vielmehr den Gedanken einleitet, dass wenn etwas geschehen ist, logisch und naturgemäss desto eher oder desto wahrscheinlicher ein Anderes geschehen werde, vgl. v. 12. Matth. 7, 11. 10, 25. Luk. 12, 24. 28. Philem. 16. Hebr. 9, 14. und πολλῷ μᾶλλον Matth. 6, 30. Röm. 5, 9. 10. 15. 17. 1 Cor. 12, 22. 2 Cor. 3, 9. 11. Phil. 2, 12., so wie zu 5, 15. Es hätte also dann statt ἐγκεντρισθήσονται jedenfalls ἐγκεντρίσαι δυνήσεται (sc. ὁ θεός) heissen müssen. Wir haben demnach anzunehmen, dass hier nicht sowohl der Satz δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεὸς πάλιν ἐγκεντρίσαι αὐτούς, der ja überdies nur ein keiner Begründung bedürftiger, den unmittelbar vorhergehenden Hauptgedanken begründender Nebengedanke ist, als vielmehr der Hauptgedanke κἀκεῖνοι δὲ — ἐγκεντρισθήσονται v. 23. selbst begründet werden soll, so dass γάρ v. 24. dem γάρ v. 23. nicht subordinirt, sondern coordinirt ist. Die Wiedereinpflanzung des Volkes Israel soll also dadurch wahrscheinlicher gemacht werden, dass sie ihrer ursprünglichen Natur nach zu dem edlen Oelbaume selbst gehörige Zweige sind. Denn sind die fremden und Gott als solche ferner stehenden Zweige durch seine liebende Fürsorge in den edlen Baum verpflanzt, wie viel mehr wird diese Fürsorge den eigenen, ihm näher stehenden, Zweigen des Baumes zu gute kommen. Wir sehen, wie der Apostel auch hier wieder Bild und Sache nicht streng von einander scheidet, und das, was sich nur als Fürsorge für die abgebildeten Personen auffassen lässt, als Fürsorge für die Zweige selbst darstellt. Der seines Bildes entkleidete Gedanke ist aber der, dass die Juden als leibliche Nachkommen der Patriarchen ein durch göttliche Wahl und Verheissung begründetes Näherrecht auf Antheil am messianischen Reiche und Heile haben, weil eben ihre Stammväter die Verheissung auch mit für sie, ihre Abkömmlinge, empfangen haben. Hat Gott in dieser Weise sich selber zu Israel in ein näheres Verhältniss gesetzt, so wird er um so mehr dieses Verhältniss wahren und Israel des Segens desselben theilhaftig machen, als er ja selbst die ihm ferner stehenden Heiden mit diesem Segen begnadigt hat. Das κατὰ φύσιν und παρὰ φύσιν bezieht sich also nicht sowohl auf den Gegensatz des natürlichen Wachsthums auf dem eigenen Stamme und der künstlichen Procedur des Einpfropfens, als es vielmehr das Naturgemässe

und Naturwidrige des Verhältnisses ausdrückt. Es ist naturgemäss, dass der Zweig auf seinem eigenen Stamme bleibe, es ist naturwidrig, dass er abgehauen werde, um in einen anderen eingepflanzt zu werden. Ist nun an den Heiden das Naturwidrige geschehen, so wird gewiss an den Juden das ursprünglich Naturgemässe wieder in sein Recht treten und sich aufs Neue erfüllen. Calov bemerkt gegen Grotius, welcher πόσῳ μᾶλλον quanto facilius erklärt: Illud πόσῳ μᾶλλον est quanto magis, intuitu nempe promissorum Patriarchis factorum et radicis sanctae, sed ea qua diximus ratione, non vero quanto facilius. Unser Vers enthält zugleich ein dictum probans für die Möglichkeit der Wiederannahme der einmal Gefallenen oder für die s. g. reiterabilitas gratiae (wie v. 22 für die amissibilitas gratiae, v. 23. für die conversio resistibilis). Zwar liesse sich sagen, dass der Apostel hier nicht sowohl von den einzelnen Individuen, als vom Volke im Ganzen handle, doch erwartete er jedenfalls schon zu seiner Zeit eine theilweise Erfüllung seiner Hoffnung auch an den einzelnen gefallenen Individuen, vgl. v. 14., und es ist der Rückschluss von der Entwickelungsgeschichte des Volkes im Ganzen auf die der einzelnen Individuen auch an sich berechtigt.

V. 25—32. Auf die Darlegung der durch die Natur der Sache begründeten Hoffnung folgt nun die ausdrückliche prophetische Ankündigung der in Zukunft zur gottgesetzten Zeit bevorstehenden Gesammtbekehrung Israels, welche Verheissung auch ihrerseits wieder theils durch Schriftzeugniss, theils durch die Treue, die Mannigfaltigkeit und den Universalismus der göttlichen Barmherzigkeit begründet wird. — V. 25—27. Sobald das Heidenpleroma eingegangen ist, wird ganz Israel sich bekehren, welche Thatsache der Bekehrung Israels auch durch die Schrift vorherverkündigt ist. οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν] Bestätigung (γάρ) der durch ἐγκεντρισθήσονται v. 24 ausgedrückten Hoffnung. Ueber die Ankündigungsformel οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν vgl. zu 1, 13. Auch hier dient sie dazu, etwas besonders Bedeutsames und Beachtungswerthes einzuführen. ἀδελφοί] Anrede an die Heidenchristen, wie 7, 1. an die Judenchristen. τὸ μυστήριον τοῦτο] Im N. T. ist μυστήριον stets ein heiliger, auf die Verhältnisse und die Entwickelung des Gottesreiches bezüglicher Gegenstand, welcher entweder wegen der Form, in welcher er auftritt, oder nach seinem Inhalte dem Menschen so lange verschlossen bleibt, bis er ihm erläutert oder mitgetheilt wird. Das Geheimniss besteht entweder in der parabolischen, vgl. Matth. 13, 11. Mark. 4, 11. Luk. 8, 10., oder in der symbolischen, vgl. Apok. 1, 20. 17, 5. 7., oder überhaupt in der fremdartigen und unverständlichen, vgl. 1 Cor. 14, 2., Form des Vortrages. Dann ist der Begriff des μυστήριον mit dem des αἴνιγμα, vgl. 1 Cor. 13, 12. verwandt. Die Sache an sich ist mitgetheilt, aber in räthselhafter Form. Der Inhalt des ungelösten Räthsels bleibt aber für den, der die Auflösung nicht weiss, ein Geheimniss. Meistentheils aber geht der Ausdruck μυστήριον auf die Sache selbst, und bezeichnet entweder den in Gott verborgenen Heils- und Erlösungsrathschluss selber, vgl. Röm. 16, 25. Eph. 1, 9. 3, 4. 6, 19. Col. 1, 26.

2, 2. 4, 3., oder die besondere Art und Weise seiner subjektiven, geschichtlichen Verwirklichung und endlichen Vollendung Röm. 11, 25. 1 Cor. 15, 51. Eph. 3, 3. Col. 1, 27. 2 Thess. 2, 7. (das Geheimniss der Entwickelung nicht Christi, sondern des Antichristes in der Menschheit) Apok. 10, 7. Der Heilsrathschluss ist durch Christi Erscheinung und Werk verwirklicht, und hat, durch das Evangelium offenbar gemacht, aufgehört *μυστήριον* zu sein, und eben so sind die Hauptmomente der zukünftigen Entwickelung der Christokratie den Aposteln im Geiste enthüllt und von ihnen den Gemeinden mitgetheilt worden. Andere Momente dieser Entwickelung bleiben verschwiegen, sind also noch fortgehend als *μυστήρια* zu bezeichnen, welche dem Einzelnen vorkommenden Falles erschlossen werden können 1 Cor. 13, 2. Doch auch das enthüllte Heilsmysterium der durch Christum vollzogenen Erlösung wird nur durch Erleuchtung des heiligen Geistes erkannt, und bleibt für die Unerleuchteten und Ungläubigen stets noch Geheimniss, wie eine unverstandene Parabel oder eine fremdartige Glossolalie 1 Cor. 2, 7. So also hat das Haupt- und Grundmysterium Gottes aufgehört, Mysterium zu sein, und ist doch zugleich Mysterium geblieben. Es hat aufgehört, Mysterium zu sein, weil es durch das Evangelium für alle Welt enthüllt ist; es bleibt Mysterium für den Einzelnen, so lange das Evangelium nicht zu ihm gelangt, er es nicht im Glauben angenommen und durch diese Glaubensannahme zum geistlichen Verständnisse seines Inhaltes gelangt ist. Darum sind die Boten des Evangeliums noch fortwährend *οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ* 1 Cor. 4, 1. (1 Cor. 2, 1., wo A C. al. *τὸ μυστήριον* statt *τὸ μαρτύριον* haben), und das Evangelium ist ein *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* 1 Tim. 3, 16., ein *μυστήριον τῆς πίστεως* 1 Tim. 3, 9. Hieraus geht hervor, dass *μυστήριον* im N. T. niemals Geheimniss im dogmatischen Sinne des Wortes bezeichnet, d. i. eine übernatürliche Thatsache, welche, wenn auch von Gott den Menschen offenbart und von dem Menschen im Glauben angenommen, dennoch ein dem Wie ihrer Beschaffenheit oder Verwirklichung nach von dem endlichen und beschränkten, menschlichen Verstande nicht begriffenes und nicht zu begreifendes Verhältniss involvirt. Vielmehr hört nach Ntestmtl. Bezeichnungsweise für die *πίστις* das *μυστήριον* auf, ein *μυστήριον*, ein *ἀποκεκρυμμένον* zu sein, es ist ihr ein *ἀποκεκαλυμμένον*, ein *φανερόν* geworden. Hiernach dürfte auch in der einzigen, aus dem N. T. noch anzuführenden Stelle Eph. 5, 32. *τὸ μυστήριον* doch auf die typische Bedeutung der v. 31 angeführten Alttestmtl. Schriftstelle, nicht auf die Unbegreiflichkeit der Art der Vereinigung Christi mit der Gemeinde im heil. Abendmahle (so Harless z. St.) zu beziehen sein, ohne dass wir damit in Abrede stellen, weder dass der Apostel die Ehe in dieser Stelle als Typus der leiblichen Vereinigung Christi mit der Gemeinde im Abendmahlssakramente fasst, noch auch dass diese Art der thatsächlich vorhandenen, im Evangelium enthüllten und von der Gemeinde geglaubten Vereinigung modo nobis incomprehensibili sich vollzieht, und insofern auch der erleuchteten, menschlichen Vernunft ein sublime mysterium ist und

auf dem irdischen Entwickelungsstandpunkte auch bleiben wird. Der Apostel redet also an unserer Stelle, wie 1 Cor. 15, 51., als Prophet ἐν ἀποκαλύψει, vgl. 1 Cor. 14, 6. 30., und diese ἀποκάλυψις über die Form der historischen Evolution der Christokratie ist ihm durch Vermittelung des göttlichen Geistes, ἐν πνεύματι, vgl. Eph. 3, 5., zu Theil geworden. ἵνα μὴ ἦτε παρ' ἑαυτοῖς φρόνιμοι] damit ihr nicht bei euch selbst d. i. nach eurem eigenen Urtheile weise seid = damit ihr euch nicht weise dünket. Ein allerdings dazwischen geschobener, aber deshalb nicht parenthetischer Zwecksatz, vgl. 9, 11. Zu παρά mit dem Dative vom Urtheile vgl. 12, 17. LXX. Prov. 3, 7. Winer III. K. 5. §. 52. d. S. 471. Die Heiden konnten leicht verleitet werden, aus der vorliegenden Thatsache auf die bleibende Verwerfung Israels zu schliessen. Dieser Schlussfolgerung wird durch die gegentheilige Enthüllung des Apostels vorgebeugt. So mussten sie also ihrer Unwissenheit in der Erkenntniss der göttlichen Wege inne werden, und wurden vor der Gefahr bewahrt, sich selbst für weise zu halten. Der Apostel drückt sich schonend aus. Denn wie die heidnische Schlussfolgerung aus hochmüthiger Selbstüberhebung hervorging und zur hochmüthigen Verachtung Israels führte, so sollte durch die Einsicht, dass sie einen Fehlschluss gethan, dieser ihr Hochmuth gedämpft werden. Deshalb ist aber nicht etwa φρόνιμοι an sich s. v. a. ὑψηλὰ φρονοῦντες. So Luther: „auf dass ihr nicht stolz seid." Besser Theodoret: ἵνα μὴ σφόδρα ἡγούμενοι ἑαυτοὺς συνετοὺς ὑψηλὸν ἐντεῦθεν εἰςδέξησθε φρόνημα. Lachmann und Tischendorf haben nach A B. Damasc. ἐν ἑαυτοῖς statt παρ' ἑαυτοῖς recipirt. Der Sinn bleibt sich gleich, vgl. LXX. Jes. 5, 21.: οὐαὶ οἱ συνετοὶ ἐν ἑαυτοῖς, 1 Cor. 14, 11. Dasselbe bedeutet auch der Dativ ohne Präposition ἑαυτοῖς (ne sitis vobis prudentes), welchen F G. al. Vulg. Hil. Hier. al. darbieten. Vgl. A G. 7, 20. Winer III. K. 3. §. 31. 3. b. S. 245. Diese letztere Lesart, welche Tischendorf recipirt hat, dürfte genuin sein, insofern sich aus ihr, als der seltneren Ausdrucksweise, am leichtesten die Entstehung der glossirenden Lesarten παρ' ἑαυτοῖς und ἐν ἑαυτοῖς erklärt. ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν] ὅτι führt den Inhalt des (nicht in den Worten πώρωσις — γέγονεν, sondern in den Worten πώρωσις — σωθήσεται enthaltenen) μυστήριον ein. Ueber πώρωσις vgl. zu v. 7. ἀπὸ μέρους zum Theil, theilweise, vgl. 15, 15. 24. 2 Cor. 1, 14. 2. 5., mildernd wie τινές v. 17., ist mit γέγονεν zu verbinden. „Theilweise geschehen ist Verhärtung dem Volke Israel." Es ist aber ἀπὸ μέρους extensiv (nicht intensiv = quodammodo im Gegensatz zur totalen Verhärtung) zu nehmen, also auf die Zahl der Verhärteten, nicht auf den Grad der Verhärtung zu beziehen, so dass der Sinn = ὅτι πώρωσις μέρει τοῦ Ἰσραὴλ (Gegentheil von πᾶς Ἰσραὴλ v. 26.) γέγονεν. Zu γίγνεσθαί τινι Jemandem widerfahren vgl. Mark. 9, 21. Dass diese Begebenheit der Verstockung Israels gegen das Evangelium als göttliches Strafverhängniss zu betrachten ist, ist aus v. 8 bekannt. Die Verhärtung ist Israel von Gott aus widerfahren. ἄχρις οὗ mit dem Conjunktiv Aoristi (donec,

usque dum intraverit) führt stets eine zukünftige Begebenheit ein, mit deren Eintritt eine bis dahin statt findende Thatsache aufhören soll. Vgl. 1 Cor. 11, 26. 15, 25. Gal. 3, 19. 4, 19. Apok. 2, 25. 7, 3. Nach dem Eingange des Heidenpleromas soll also die Verstockung Israels aufhören. Um der Lehre von einer endlichen Bekehrung Israels zu entgehen, welche klar in den apostolischen Worten enthalten ist, hat man manche sprachwidrige Erklärungen versucht. Berücksichtigung verdient nur die Auffassung von ἄχρις οὗ im Sinne von quamdiu, während dass. Danach soll die theilweise Verstockung Israels während des Einganges des Heidenpleromas beständig fortgehen, so dass mit ἄχρις οὗ nicht das Ziel, sondern nur die fortwährende Dauer der Verstockung markirt wäre. Doch dies wäre ἄχρις οὗ mit dem Indicativ, ἄχρις οὗ εἰςέρχεται, vgl. Hebr. 3, 13. AG. 27, 33. τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν] supplementum gentilium, der Ersatz aus den Heiden für die ungläubigen Juden, s. zu v. 12. Also weder universitas, plenitudo, noch multitudo, caterva, ingens concursus ethnicorum, wiewohl das Supplement an sich eine ingens multitudo sein kann, indem es weder als der Zahl der abtrünnigen Juden genau entsprechend, noch auch überhaupt als von der göttlichen Vernunft a priori nach einer vernunftgemässen Zahl bestimmt zu denken ist. Eher liesse sich sagen, dass das verloren gegangene μέρος Israels vom Apostel für so kostbar erachtet worden sei, dass eine magna caterva der Heiden als Ersatz für dasselbe erforderlich sei. Dass der Genitiv τῶν ἐθνῶν unserer Auffassung des πλήρωμα nicht widerspreche, haben wir schon oben a. a. O. gesehen. Eher liesse sich sagen, dass wenn erst die durch den Abfall Israels im Gottesreiche entstandene Lücke durch den Ersatz aus den Heiden ausgefüllt sei, dann nicht noch ganz Israel v. 26. und zwar selber als Ersatz eintreten könne. Indess auch hier ist das Bild nicht so streng im Unterschiede von der Sache zu urgiren. Die Sache ist die, dass sowohl die Heiden an Israels Statt aufgenommen werden, als auch Israel selbst endlich wieder an seine frühere Statt tritt. Darum können beide, noch dazu im Zusammenhange einer verschiedenen Gedankenentwickelung, als die Ausfüllung des durch den Abfall entstandenen Risses bezeichnet werden. εἰςέλθῃ] sc. εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τῶν οὐρανῶν, vgl. Matth. 5, 20. 7, 21. 18, 3. 19, 23. 24. Mark. 9, 47. 10, 15. 23. 24. 25. Luk. 18, 17. 24. 25. Joh. 3, 5. AG. 14, 22. Zu dem an unserer Stelle statt findenden absoluten Gebrauch von εἰςέρχεσθαι vgl. Matth. 7, 13. Luk. 11, 52. 13, 24. Das Gottesreich oder Himmelreich ist allerdings erst zukünftig, aber doch zugleich in der christlichen Kirche schon gegenwärtig vorhanden, vgl. Col. 1, 13. Luk. 17, 21., weshalb schon jetzt ein Eingehen in dasselbe statt findet. Die Alttestmtliche Theokratie und die Neutestmtliche Christokratie bilden aber Ein zusammenhängendes Ganzes; das schon hier auf Erden gegenwärtige Gottesreich besteht in der Kirche des A. und N. B., deren Glieder von denselben Verheissungen und demselben Glauben umschlungen sind. Indem Israel aus der Theokratie ausgeschieden ward, ward es, insofern dieselbe sich zur Christokratie verklärt hatte, aus der Gemein-

schaft der christlichen Kirche ausgeschieden, und indem die Heiden in die christliche Kirche aufgenommen wurden, wurden sie in die zur Christokratie verklärte Alttestmtl. Theokratie (εἰς καλλιέλαιον v. 24.) aufgenommen. Es ist ein und derselbe Stamm trotz der verschiedenen Metamorphosen seiner Entwickelung. καὶ οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται] und so wird ganz Israel gerettet werden. καὶ οὕτω und so d. i. wenn dies geschehen, näml. wenn das Heidenpleroma eingegangen sein wird, vgl. 5, 12. AG. 7, 8. 20, 11. 1 Cor. 11, 28. 14, 25. 1 Thes. 4, 17. Hebr. 6, 15. Es ist also nicht nothwendig zu erklären und auf diese Weise, näml. so dass Israels theilweise Verhärtung bis zum Eingange des Heidenpleromas gewährt hat. πᾶς Ἰσραήλ kann im Gegensatze zu ἐκ μέρους v. 25., so wie im Zusammenhange der Gesammtentwickelung von K. 9 — 11., welche, wie insonderheit unser Kapitel zeigt, es nur mit der Führung der Völkerganzen zum messianischen Heile zu thun hat, nicht anders als von der Totalität des Volkes Israel verstanden werden, vgl. auch v. 28 — 32. Die Erklärung von dem geistlichen Israel, dem Ἰσραὴλ θεοῦ Gal. 6, 16., wonach durch Eingehen der erwählten Heiden und daneben auch der ἐκλογή des nicht verstockten Israels alle wahren Abrahams- und Gotteskinder selig werden sollen, ist eben so willkührlich, als die Beziehung von πᾶς Ἰσραήλ blos auf den gläubigen, von Gott erwählten Theil der Juden, welche zu allen Zeiten zu dem λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος gehört haben. Solche Erklärungen zeigen nur, zu welchen exegetischen Gewaltsamkeiten vorgefasste Meinungen den Interpreten zu verleiten vermögen. Die ungerechte Idiosynkrasie namentlich des späteren Luther gegen das jüdische Volk, sowie seine an sich gerechte Apprehension gegen chiliastische Schwärmerei hat bis auf Calixt und Spener den richtigen Sinn unserer Stelle für die grössere Anzahl von Theologen innerhalb der lutherischen Kirche verdunkelt. Ueber die Geschichte der Auslegung vgl. besonders Calov dissert. de conversione Judaeorum. Viteb. 1679. u. in der Bibl. N. T. illustr. 1676. Tom. II. p. 190. sqq. auch Reiche Th. II. S. 400 Anm. Fritzsche Tom. II. p. 528 sq. Tholuck S. 614 ff.*) Das Schwanken der neueren Auslegung in der Beantwortung der Frage, ob πᾶς Ἰσραήλ mit oder ohne Beschränkung, also von dem ganzen Volke in allen seinen einzelnen Individuen, oder nur vom Volke im Allgemeinen mit Nichtberücksichtigung einzelner ungläubig bleibender Individuen zu verstehen sei, scheint uns in der zu subjektiven Fassung des apostolischen Gedankens überhaupt begründet. Die σωτηρία besteht hier in der objektiven göttlichen That der Wiederaufnahme des Volkes Israel in die Theokratie. Diese wird sich ausnahmslos auf das ganze Volk erstrecken. Damit sind der Potenz nach auch Mittel und Kräfte der subjektiven Bekehrung für alle einzelnen in das Gottes-

*) Zu unserer Stelle, so wie zum Inhalte unseres ganzen Kapitels vgl. auch: Alexander von Oettingen. Die synagogale Elegik des Volkes Israel. Dorpat, 1853. Zweiter Abschnitt. Die Hoffnung des Volkes Israel im Lichte der heiligen Schrift. S. 133—210.

reich aufgenommenen Individuen gesetzt, welche Mittel voraussichtlich bei dem weitaus grösseren Theile des Volkes sich wirksam erweisen werden, indem dabei die hoffende Liebe für diese Zahl der Bekehrten keine Grenze zu setzen weiss. Auch sonst bezeichnet der Apostel ganze Christengemeinden als ἁγίους, und so liesse sich, auf das berufende Wort und die im Taufsakramente gegebenen Gnadenkräfte gesehen, noch heute sagen, dass das ganze christliche Europa im Unterschiede von dem noch ungläubigen Volke Israel in seiner Mitte der σωτηρία theilhaftig geworden sei. Was die Zeitnähe oder die Zeitferne der Erfüllung der hier ausgesprochenen Weissagung betrifft, so ist vom Apostel nichts darüber bestimmt. Eben so wenig ist gesagt, dass unmittelbar auf den Eingang des Heidenpleromas und die Errettung ganz Israels das τέλος folgen werde. Dies könnte nur aus einer falschen Deutung von ζωὴ ἐκ νεκρῶν v. 15. erschlossen werden. Nach unserer Auffassung dieses Ausdruckes ist vielmehr vorauszusetzen, dass nach geschehener σωτηρία παντὸς Ἰσραήλ erst noch eine neue Entwickelung im Reiche Gottes nach seinem irdischen Bestande vor sich gehen werde*). Behauptet man, Paulus habe die Parusie des Herrn und das Weltende sich nahe gedacht, und demnach auch die diesen Ereignissen voraufgehende Judenbekehrung als nahe bevorstehend gesetzt, so kann man dann wenigstens diesen seinen durch die Geschichte widerlegten Irrthum nicht dadurch verringern und für die Substanz seiner eschatologischen Lehren unschädlich machen, dass man eben zwischen Zeitbestimmung und Faktum selbst unterscheidet, denn ersteres sei das Accidentelle, letzteres das Substantielle an der apostolischen Prophetie. Die Berufung auf 1 Petr. 1, 11. trifft nicht zu. Man wird durch diese Stelle im Gegentheile veranlasst sein, von den Aposteln dieselbe Besonnenheit zu postuliren, welche dort von den Propheten prädicirt wird. Auch die Apostel hätten besser gethan, nach der ihnen nicht göttlich geoffenbarten Zeit zu forschen, als über dieselbe irrthümliche Festsetzungen zu treffen. Das letztere Verfahren muss dazu dienen, auch die Substanz ihrer Vorherverkündigungen, das durch dieselben geweissagte Faktum selbst, zu verdächtigen. Es ist aber auch gar nicht so ohne Weiteres gegründet, dass die Apostel die Parusie des Herrn als nahe gedacht haben. Sie haben sie nur als möglicher Weise nahe gedacht, und das mit Recht. Die Weissagung der wirklichen Nähe würde sie in eine Klasse mit allen chiliastischen Schwärmern stellen, die Erwartung der möglichen Nähe stempelt sie zu demüthigen Jüngern des Herrn, der über die Zeit nichts festgesetzt, also eben sowohl den Gedanken an die Nähe, als an die Ferne offen gelassen hatte, der christlichen Sehnsucht und Hoffnung auf baldiges Eintreten seiner Zukunft damit aber zu keiner Zeit gewehrt hat, Matth. 24, 36. AG. 1, 7. Ueber den Ausdruck solcher

---

*) Ad zelum christianum Paulus provocat Israëlitas: idque praesupponit gentes ante Israëlem conversas et tamen potest per plenam Israëlis conversionem deinde reliqua copia gentium lucrifieri, v. 11. 12. 15. 31. Ez. 39, 7. 21. ss. 27. Bengel.

Sehnsucht, Hoffnung und Aussicht auf die Möglichkeit des baldigen Eintrittes der Parusie geht auch der Inhalt von Röm. 13, 11. 1 Cor. 15, 51. 1 Thess. 4, 15 ff. vgl. 2 Thess. 2, 1 ff. 1 Thess. 5, 1 ff. 2 Petr. 3, 10. Apok. 3, 3. 16, 15. nicht hinaus.*) Dass den Aposteln ein chronologisch geordnetes Gesammtbild der Endentwickelung des Reiches Gottes auf Erden vor der Seele gestanden habe, ist nicht anzunehmen. Der Geist enthüllte in ihnen bald diesen, bald jenen Zug dieses Bildes nach dem jedesmaligen Bedürfnisse. Diese einzelnen Züge zu combiniren und zu einem harmonischen Ganzen zu gestalten, war schon für sie, wie noch für uns, Aufgabe der Forschung. Dies Geschäft wird uns nun zunächst durch unsere Auffassung des Begriffes πλήρωμα erleichtert. Denn wenn damit nicht die Gesammtheit der Heidenwelt gemeint ist, so kann die Wiederkunft des Herrn mit Recht zu jeder Zeit als möglicher Weise nahe gedacht werden, da die ihr voraufgehende Bedingung, das Eingegangensein des Pleroma der Heidenwelt, zu jeder Zeit schon erfüllt sein kann. Dass wir unsrerseits auch dann erst noch vor dem wirklichen Eintritte des Endes eine weiter gehende Entwickelung der Kirche auf Erden für wahrscheinlich halten, hindert dennoch auch uns nicht, an dem Gedanken des Naheseins des Herrn festzuhalten. Denn in der prophetischen Anschauung fallen die einzelnen Offenbarungsmomente dieser Nähe zusammen. Zur Zeit des Alten Bundes war die Erscheinung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes noch ferne, denn es musste erst seine Menschwerdung, sein Leiden und Sterben oder seine Erscheinung in der Niedrigkeit, als das damals nahe Entwickelungsmoment des Reiches Gottes, voraufgehen. Unter der Zeit des Neuen Bundes ist die Offenbarung der Herrlichkeit Christi nahe, denn es ist das seit seiner Auferstehung und Himmelfahrt jetzt zunächst bevorstehende Entwickelungsmoment, welches freilich seinerseits wieder stufenweise sich verwirklicht und enthüllt. Eine erste Enthüllung desselben war die Zerstörung der heiligen Stadt Jerusalem und die damit vollendete Aufhebung der Alttstmtl. Theokratie in die Neutstmtl. Christokratie; eine zweite Hauptrealisirung der Zukunft Christi wird der Eingang des Heidenpleromas, die Bekehrung Israels und die dadurch vermittelte Blüthe und Herrschaft der Kirche des Herrn über die Völker der Erde sein; das dritte und letzte Hauptmoment in der sich verwirklichenden Parusie besteht dann in der sicht-

*) Oder man wird auch unterscheiden können zwischen dem, was den Aposteln auf Grund objektiver göttlicher Offenbarung absolut gewiss war, nämlich die Parusie des Herrn selber, und dem, was ihnen Gegenstand subjektiver menschlicher Hoffnung und Erwartung war, nämlich die nicht bloss ideale, sondern auch empirische Nähe dieser Parusie. Auch diese Hoffnung und Erwartung, wenn sie sich eben nur ihres subjektiv menschlichen Charakters bewusst blieb, begründete an sich noch keineswegs einen Irrthum. Findet man 1 Cor. 15, 51. die Erwartung des Apostels ausgesprochen, dass er selber noch die Parusie erleben werde, so zeigt 2 Cor. 5, 1 ff., dass er diese Erwartung mindestens nicht mit absoluter göttlicher Gewissheit gehegt hat. Vgl. zu 13, 11.

baren Wiederkunft Christi selber und dem dadurch eingeleiteten Ende. Alles dieses sind Momente seiner Parusie, die bald prophetisch in Eins geschaut werden, bald gesondert als einzelne Momente vom Geiste den Propheten des N. B. und durch diese der Gemeinde Jesu Christi vorgeführt werden. Dass schon die Apostel bei ihrem Forschen über Nähe und Ferne der Zukunft des Herrn eine ähnliche Vermittelung nachwiesen zwischen der geweissagten und ersehnten Nähe und der durch die fortschreitende Entwickelungsgeschichte der Kirche, so wie durch einzelne Züge in den vom Geiste ihnen mitgetheilten, eschatologischen Bildern sich ankündigenden Ferne, zeigt 2 Petr. 3, 1 — 10. Vgl. besonders noch Steiger zu 1 Petr. 4, 7. S. 384 ff. *καθὼς γέγραπται*] Uebereinstimmung der apostolischen Weissagung mit dem weissagenden Worte des A. B. Der Apostel hat das mitgetheilte *μυστήριον* nicht etwa aus dem angeführten Citate erschlossen, sondern dieses dient nur hier, wie immer, zur Bestätigung der voraufgegangenen, selbstständigen Darlegung. Auch enthalten die angeführten Worte ja nur einen Beleg für das *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται*, nicht auch dafür, dass die Verstockung eines Theiles von Israel so lange dauern solle, bis das Heidenpleroma eingegangen sein werde. Die angeführte Schriftstelle erweist sich zunächst wieder als aus Jes. 59, 20. 21. und Jes. 27, 9. combinirt. In der ersten Stelle haben die LXX.: v. 20. *καὶ ἥξει ἕνεκεν Σιὼν ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ.* v. 21. *καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ᾽ ἐμοῦ διαθήκη, εἶπε κύριος· τὸ πνεῦμα τὸ ἐμόν, ὅ ἐστιν ἐπὶ σοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου, ἃ ἔδωκα εἰς τὸ στόμα σου, οὐ μὴ ἐκλιπῇ ἐκ τοῦ στόματός σου κτλ.* Die zweite Stelle lautet bei ihnen: *διὰ τοῦτο ἀφαιρεθήσεται ἀνομία Ἰακώβ, καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ, ὅταν ἀφέλωμαι τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῦ κτλ.* Die erste der beiden verwandten Stellen hat also Paulus bis *διαθήκη*, aus der zweiten aber die Worte *ὅταν ἀφέλωμαι τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῦ* (er sagt *ἁμαρτίας* wegen des voraufgegangenen *ἀσεβείας*, und *αὐτῶν* wegen *αὐτοῖς*) benutzt. Dass die Stellen auch beim Propheten messianischer Natur seien, und demnach die Beziehung derselben auf die unter Israel stattfindende Heilswirksamkeit des Messias gerechtfertigt sei, ist gewiss und wird auch fast allgemein zugestanden. Die Worte *καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπο Ἰακώβ*, welche Paulus übereinstimmend mit den LXX. hat, lauten im Hebräischen: וּלְשָׁבֵי פֶשַׁע בְּיַעֲקֹב. „(Für Zion wird ein Erlöser kommen,) und für die vom Abfall sich Bekehrenden in Jakob.“ Will man hier nicht gelten lassen, dass die sich Bekehrenden in Jakob möglicher Weise ganz Israel, insofern es sich bekehrt, umfassen können, so war der Apostel dennoch befugt, die eine allgemeine Rettung ausdrückenden Worte der LXX. beizubehalten, da nicht nur in der zweiten von ihm benutzten Stelle, sondern auch in anderen Prophetenstellen (vgl. Jerem. K. 31. Ezech. K. 37. 39, 25. Hos. 3, 5.) das universelle Heil Israels angekündigt war. Es ist aber überhaupt Sitte des Apostels, die messianische Prophetie des A. T. im Gedanken zusammen zu greifen, und die einzelne citirte messianische

Stelle mehr nur als Substrat und Anknüpfungspunkt für die Darstellung der Alttestmtl. Heilsidee zu behandeln, und darum auch dieselbe frei zu gestalten, und mit anderen analogen Stellen zu combiniren. So glauben wir denn auch, zwar nicht mit Calvin, dass unser Citat formell aus Jes. 59, 20 f. und Jerem. 31, 31 — 34. gebildet sei, aber doch, dass dem Apostel bei demselben der Inhalt der Jeremiasstelle vorgeschwebt habe, ja dass derselbe vielleicht als die materielle Grundlage seines Citates zu betrachten sei, welche er nur in die kurze und für seinen Zweck passende jesaianische Form gekleidet habe. Denn die Jeremiasstelle ist durchaus als die Alttstmtliche Grundstelle für die mit Israel in Zukunft zu schliessende *καινὴ διαθήκη* zu betrachten, vgl. auch Hebr. 8, 8 ff. 10, 16 f. So hätten wir also hier eine ganz ähnliche Bildung des Citates, wie wir sie v. 8. unseres Kapitels gefunden haben. Aus dieser freien, mehr an die Gesammtheit der Prophetenstellen, als an das einzelne angezogene prophetische Dictum gebundenen Benutzung des A. T. erklärt und rechtfertigt sich denn auch die andere bedeutendere Abweichung vom Grundtexte und vom Texte der LXX. in unserer Stelle. Paulus hat nämlich *ἐκ Σιών*] für *ἕνεκεν Σιών* der LXX. (Hebr. לְצִיּוֹן für Zion) gesetzt. Dass das Heil (vgl. Ps. 14, 7. 53, 7. LXX.: *τίς δώσει ἐκ Σιὼν τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραήλ;*), wie der Retter (vgl. Ps. 110, 2. LXX.: *ῥάβδον δυνάμεως ἐξαποστελεῖ σοι κύριος ἐκ Σιών.*) nicht nur für, sondern auch aus Zion kommen sollte, war in anderen Alttstmtl. Stellen gegründet. Der Apostel scheint aber hier diese Wendung genommen zu haben, sowohl um das Anrecht Israels auf seinen eigenen, aus seiner Mitte hervorgegangenen Messias desto schärfer zu markiren, als auch um diese Bevorrechtung Israels den Heiden gegenüber besonders hervorzuheben. *ὁ ῥυόμενος*] vgl. 1 Thess. 1, 10. Hebr. גּוֹאֵל, ein Retter, worunter aber der Messias, nicht mit mehreren Kirchenvätern Elias oder Henoch zu verstehen ist. *αὕτη*] weist, wie das Pronom. demonstr. in beiden Jesaiasstellen der LXX., vorwärts auf *ὅταν*, Vgl. 1 Joh. 5, 2.: *ἐν τούτῳ — ὅταν*, auch Joh. 17, 3.: *αὕτη — ἵνα*, u. 1 Joh. 2, 3.: *ἐν τούτῳ — ἐάν*. Das ist mein Bund, wenn ich = darin besteht mein Bund, dass ich. *ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη*] der von mir ausgehende Bund. Vgl. Mark. 5, 26.: *δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα* und daselbst Fritzsche: Nimirum observandum est, *παρά* ita interdum cum Genitivo conjungi, ut ad sensum a nudo Genitivo non discrepet. — V. 28 — 32. Weitere namentlich aus der Unwandelbarkeit und dem Universalismus der göttlichen Gnade entlehnte Gründe für die bevorstehende Gesammtbekehrung Israels. V. 28. *κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον*] in Beziehung auf das Evangelium, insofern sie dasselbe nämlich verworfen haben, vgl. v. 30. Dies hier contextgemässer, als insofern sie von demselben ausgeschlossen worden sind. *ἐχθροί*] sc. *εἰσίν*. Subjekt sind die ungläubigen Juden, vgl. *αὐτοῖς* und *αὐτῶν* v. 27. Luther: halte ich sie für Feinde = mihi invisi sunt. Bengel: me oderunt. Doch ist zu *ἐχθροί* nicht *μου*, auch nicht *εὐαγγελίου* (Morus: inimici

sunt evangelio) zu ergänzen. Vielmehr zeigt der Gegensatz zu ἀγαπητοί, dass ἐχθροί im passiven Sinne zu nehmen und θεοῦ oder θεῷ zu suppliren ist = Deo invisi sunt, vgl. 5, 10. 9, 13. und Horaz Satir. II, 3, v. 123.: Dis inimice senex du den Göttern verhasster, von allen Göttern verlassener Greis; s. die daselbst von Heindorf zu der gleichen Bedeutung von θεοῖς ἐχθροί aus Demosthenes de corona angeführten Belegstellen. δι' ὑμᾶς] vgl. v. 11.: τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν. Also s. v. a. damit das Heil zu euch Heiden gelangen sollte, euch Heidenchristen zu Gunsten. κατὰ δὲ τὴν ἐκλογήν] in Beziehung aber auf die Erwählung näml. des Volkes Israel zum Bundesvolke vgl. v. 2. ἀγαπητοί] sc. θεοῦ εἰσι. διὰ τοὺς πατέρας] nur formeller Gegensatz zu δι' ὑμᾶς. Der Sinn der Worte wird durch v. 16. erläutert. Propter Patres dicit, non quod dilectioni causam dederint, sed quoniam ab illis propagata fuerat Dei gratia ad posteros, secundum pacti formam: Deus tuus et seminis tui. Calvin. Vgl. Luk. 1, 54 f. — V. 29. begründet (γάρ) die zweite Hälfte von v. 28. ἀμεταμέλητα] vgl. 2 Cor. 7, 10. Hebr. 7, 20.: καὶ οὐ μεταμεληθήσεται, Hebr. וְלֹא יִנָּחֵם, Bleek z. St. τὰ χαρίσματα] die Gnadenerweisungen Gottes überhaupt, vgl. 9, 4. 5. καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ] und die Berufung Gottes insbesondere. Vgl. Mark. 16, 7.: εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ. Fritzsche z. St. Die κλῆσις θεοῦ kann sich hier im Zusammenhange mit dem unmittelbar Vorhergehenden nur auf die in den Erzvätern geschehene Berufung des Volkes Israel zum messianischen Heile beziehen, welches den Hauptinhalt der göttlichen Bundesverheissung bildete. Diese Berufung muss sich als keiner Zurücknahme fähig dereinst auch noch verwirklichen. Es ist also hier nicht die von den Boten des Evangeliums ausgegangene und zeitweilig von Israel verschmähte Berufung zu dem in Christo thatsächlich verwirklichten Heile gemeint. Jene κλῆσις muss sich wirksam erweisen, weil sie unter keine Bedingung gestellt ist, sondern mit der unbedingten Bestimmung des Volkes Israel zum Bundesvolke identisch ist, diese κλῆσις hingegen kann unwirksam bleiben, weil sie bedingt und ihre Wirksamkeit von der Glaubensannahme der Einzelnen abhängig ist. Die göttliche Bestimmung bezieht sich aber immer nur auf das Volk im Ganzen; die einzelnen Israeliten konnten bleibend abfallen, weil Gott mit ihnen keinen Bund geschlossen hat. — V. 30 u. 31. Bestätigung (γάρ) der v. 29 aufgestellten Behauptung durch Vorführung der bevorstehenden geschichtlichen Wendung der Stellung Israels zum Gnadenreiche. Ein Schluss von dem weniger Wahrscheinlichen auf das Wahrscheinlichere wäre durch εἰ γάρ — πόσῳ μᾶλλον vgl. v. 24. eingeführt, ist demnach hier nicht zu statuiren. Vielmehr wird durch ὥσπερ γάρ — οὕτω καί dem Gleichartigen, das schon geschehen ist, das Gleichartige, das noch geschehen wird, gegenübergestellt. ὥσπερ γὰρ καὶ ὑμεῖς] Knapp, Lachmann, Tischendorf lesen ὥσπερ γὰρ ὑμεῖς ohne καί. An sich läge die Vermuthung näher, dass es von den Abschreibern aus Unkenntniss des grie-

chischen Sprachgebrauches wegen des folgenden *καί* in *οὕτω καί* als überflüssig weggelassen, als dass es aus genauerer Kenntniss desselben im Streben nach Eleganz des Ausdruckes hinzugesetzt sei. Dennoch sprechen so viele und so gewichtige Zeugnisse (ABCD*EFG. mehrere Minuskeln, Versionen und Patres) gegen die Beibehaltung, dass man sich für die letztere Ansicht entscheiden muss. Gegen die Annahme einer spätern Auslassung spricht überdies 1, 13. *καὶ ἐν ὑμῖν καθὼς καί*, wo unter den angeführten Handschriften nur Cod. G. das erste *καί* weglässt, ein Beweis, dass die in der That nicht seltene Duplicität des comparativen *καί* jenen Abschreibern wohl bekannt war. Es ist demnach an unserer Stelle *ὥσπερ γὰρ ὑμεῖς* zu lesen. *ποτέ*] nämlich in der vorchristlichen Zeit. *ἠπειθήσατε τῷ θεῷ*] *ἀπειθεῖν* und *ἀπείθεια* bezieht sich im N. T. (vgl. Clavis) stets auf den Ungehorsam gegen Gottes Wort und Offenbarung d. i. die Gotteswahrheit im Allgemeinen oder das Evangelium insbesondere, also auf die Glaubensverweigerung, den Unglauben, nicht auf den sittlichen Ungehorsam. So also auch hier, wie namentlich auch das *ἠπείθησαν* v. 31 zeigt. Die heidnische *ἀπείθεια* bestand in dem *κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ* 1, 18. (vgl. *ἀπειθεῖν τῇ ἀληθείᾳ* 2, 8.), wovon ihr Ungehorsam gegen Gottes Sittengesetz 1, 24 ff. nur die Folge war. Incredulitas cadit etiam in eos, qui ipsi non audivere verbum Dei; quia tamen primitus id in Patriarchis, Adamo, Noacho susceperant. Bengel. Doch dürfte hier mehr in Rückbeziehung auf K. 1, 18 ff. an den Ungehorsam gegen die Schöpfungsoffenbarung gedacht sein, die freilich ursprünglich von dem deutenden und erziehenden göttlichen Offenbarungsworte begleitet war. *νῦν δέ*] Gegensatz zu *ποτέ*, vgl. zu 3, 21. *ἠλεήθητε*] Paulus macht hier die Aufnahme der Heidenwelt in die christliche Kirche nicht von ihrer *πίστις*, sondern vom göttlichen *ἔλεος* abhängig, wie überhaupt seine Betrachtung in diesem Kapitel vorherrschend auf den objektiven Gottesthaten ruht, denen die subjektiven Menschenthaten in letzter Instanz dienstbar sind, ohne doch deshalb an sich unfrei zu sein. *τῇ τούτων ἀπειθείᾳ*] durch den Ungehorsam dieser, näml. der Juden, und zwar gegen das Evangelium 10, 3. Zur Sentenz vgl. v. 11. 12. 15. 19. 20. 28. *οὕτω καί*] Einführung des parallelen Gedankens. *οὗτοι*] die Juden, Gegensatz von *ὑμεῖς*. *νῦν*] parallel dem voraufgegangenen *νῦν*, Gegensatz des *ποτέ*. Jetzt, zur Zeit da die Predigt des Evangeliums angegangen ist. *ἠπείθησαν*] sc. *τῷ θεῷ*, nämlich durch ihre Verwerfung des durch die Apostel ihnen verkündigten Evangeliums. *τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει*] Vulg.: ita et isti nunc non crediderunt in vestram misericordiam. Luther: „Also auch jene haben jetzt nicht wollen glauben an die Barmherzigkeit, die euch widerfahren ist.“ Auch Lachmann setzt das Komma nicht nach *ἠπείθησαν*, sondern nach *ἐλέει*. Der Parallelismus des Gedankens zwingt aber, *τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει*, welches dem *τῇ τούτων ἀπειθείᾳ* entspricht, nicht zu dem vorhergehenden *ἠπείθησαν*, sondern zu dem folgenden *ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσι*] zu ziehen. Zu der nachdrücklichen Voraufstellung des *τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει* vgl. 1 Cor. 9, 15. 2 Cor. 2, 4. Gal. 2, 10. Der Dativ giebt

nicht die Art („mit demselben ἔλεος, das euch widerfahren ist"), sondern, correspondirend dem Dativsinne von τῇ τούτων ἀπειθείᾳ, die Vermittelung des ἐλεεῖσθαι an, = „damit durch eure Begnadigung auch sie begnadigt würden." Nur diese Fassung entspricht auch dem 10, 19. 11, 11. 14. ausgedrückten Gedanken. Gott will die Juden durch die Begnadigung der Heiden begnadigen, indem er sie durch diese Begnadigung zum Glauben, dem Mittel der eigenen Begnadigung, reizt. Nicht bleibender Untergang, sondern endliche Wiederannahme war der von Gott geordnete Zweck (ἵνα) der zeitweiligen ἀπείθεια Israels. Das Pron. poss. ὑμέτερον entspricht dem Genit. objekt. vgl. Luk. 22, 19. 1 Cor. 11, 24. 15, 31. — V. 32. Das schon geschehene Faktum der Begnadigung der Heidenwelt nach voraufgegangener ἀπείθεια, sowie das noch bevorstehende Faktum der einstigen Bekehrung Israels trotz seiner gegenwärtigen ἀπείθεια, — in welchen beiden Thatsachen mit ihren zu ihrer Verwirklichung in Anwendung gebrachten Vermittelungsmomenten sich zugleich die Mannigfaltigkeit der göttlichen Heilswege mit dem Menschengeschlechte kund giebt, wird auf seinen göttlichen Grund zurückgeführt, nämlich auf den Universalismus der Gnade Gottes, welcher die ἀπείθεια Aller, der Heiden wie der Juden, nur zu dem Zwecke verhängt hat, um Allen, den Heiden wie den Juden, sein ἔλεος zu Theil werden zu lassen. So also hat Gott dann selbst die Bestimmung des Evangeliums, Alle zur σωτηρία zu führen, geschichtlich realisirt. Hiermit hat aber auch zugleich die dogmatische Entwickelung unseres Briefes ihren naturgemässen Ruhepunkt und Abschluss gefunden. συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ] „Denn Gott hat Alle unter den Unglauben beschlossen, damit er sich Aller erbarme." συγκλείειν, concludere, zusammenschliessen, nicht: zusammen einschliessen, vgl. 1 Sam. 24, 19. Ps. 31, 9. Ps. 78, 48. 50. 62. (LXX.) 1 Makk. 5, 5. Luk. 5, 6. Dann wie das Hebr. הִסְגִּיר mit לְ und בְּיַד = Preis geben in (εἴς τι) oder unter (ὑπό τι Gal. 3, 22.) die Gewalt, unterwerfen. Es ist hier gegen den Zusammenhang mit Beziehung auf 3, 9. 19. und Gal. 3, 22. dem συγκλείειν eine deklarative Bedeutung zu vindiciren = „Gott hat vermittelst der Schrift alle als Sünder erwiesen." Eben so wenig aber reicht die blos permissive Fassung aus. Denn Gott soll hier grade dargestellt werden als das Faktum selbst gewirkt habend, welches er frei zu seinen Zwecken verwendet. Es muss demnach allerdings am operativen Sinne festgehalten werden. Doch ist die göttliche Wirksamkeit in der Sphäre der menschlichen Freiheit nicht als schöpferische, sondern als aufnehmende, ordnende und bestimmende Wirksamkeit zu denken. Gott nimmt das ursprünglich allerdings nur zugelassene Böse dennoch zugleich in seinen ewigen Weltplan auf und verwendet es zu seinen Zwecken. Insofern will er auch den Ungehorsam und bejaht die menschliche ἀπείθεια, aber er will ihn nur als ein in seiner Voraussicht Gegebenes, um an ihm sein Erbarmen zu manifestiren. Die göttliche Fügung ist in der

religiösen Menschheitsentwickelung gleichsam der Aufzug, die menschliche Freiheit aber der Einschlag des Gewebes. Dem letzteren wird durch ersteren die Richtung bestimmt, aber das Gewebe selbst entsteht nur aus der Ineinswirkung beider. Die wenig bezeugte Lesart τὰ πάντα für das erste τοὺς πάντας (andere Zeugen haben πάντα) ist als aus Gal. 3, 22. entstanden zu betrachten. Der Artikel vor πάντας nöthigt in keiner Weise gegen den Zusammenhang und die durchgehende Tendenz unseres Kapitels, welches es nur mit dem Gegensatz der Völker im Ganzen zu thun hat, an alle einzelne Individuen (alle und jede Heiden und Juden) zu denken; es sind vielmehr durch den Artikel nur die bekannten πάντες bezeichnet, von denen im unmittelbar Vorhergehenden gehandelt war. Vgl. 1 Cor. 9, 22. 2 Cor. 5, 14. Phil. 2, 21., wo οἱ πάντες gleichfalls = „sie Alle". Gott hat die Alle, von denen ich so eben geredet, (Juden sowohl als Heiden), unter den Unglauben beschlossen, um sich ihrer Aller zu erbarmen. So wenig sich also aus der ersten Hälfte unseres Verses die absolute Prädestination ableiten lässt, so wenig lässt sich aus seiner zweiten Hälfte die Apokatastasis (so z. B. Kern Die christliche Eschatologie. Tübinger Zeitschrift für Theologie. Jahrg. 1840. Heft 3. S. 38.) deduciren. Ueberdies sagt ja der Apostel hier gar nichts über die vor jener Periode der Bekehrung des ganzen Volkes Israel im Unglauben verstorbenen, einzelnen Individuen desselben. Wollte man übrigens auch τοὺς πάντας auf alle einzelnen Individuen beziehen, so müsste dennoch gesagt werden, dass deshalb noch nicht die allgemeine, göttliche Gnaden**absicht** sich auch an allen Einzelnen **verwirkliche**, nämlich nicht an denen, welche ihr aus eigener Schuld widerstreben.

V. 33 — 36. Bewundernde Lobpreisung der unerforschlichen Weisheit Gottes. Vgl. den begeisterten Schluss des ersten Haupttheiles K. 8, v. 38. 39. Postquam enim ex verbo ac Spiritu Domini disputavit, tanti demum arcani sublimitate victus nihil potest quam obstupescere et exclamare, divitias istas sapientiae Dei profundiores esse, quam ut ad eas nostra ratio penetrare queat. Si quando igitur ingredimur in sermonem de aeternis Dei consiliis, frenum istud et ingenio et linguae semper injectum sit, ut quum sobrie et intra verbi Dei fines loquuti fuerimus, disputatio tandem nostra exeat in stuporem. Neque enim pudere nos debet, si non sapimus supra eum, qui in tertium usque coelum raptus viderat mysteria homini ineffabilia: neque tamen alium hic finem reperire poterat, quam ut se ita humiliaret. **Calvin.** — V. 33. ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ] „O Tiefe des Reichthumes und der Weisheit und der Erkenntniss Gottes." βάθος **Tiefe** kann entweder Bild der **Unerschöpflichkeit**, der unerschöpflichen Fülle, oder der **Unergründlichkeit**, Unerforschlichkeit, vgl. 1 Cor. 2, 10. Judith 8, 14., sein. Hier offenbar das Letztere, wie aus dem erläuternden ἀνεξερευν. und ἀνεξιχνίαστ. und aus v. 34 hervorgeht. Wenn Gott πλοῦτος **Reichthum, Fülle**, zugeschrieben wird, so wird meistens durch die hinzutretende Genitivbestimmung die Eigenschaft bezeichnet, an welcher er reich ist, so 2, 4. πλοῦτος τῆς χρηστότητος κτλ., 9, 23. vgl. Col.

1, 27. τῆς δόξης, Eph. 1, 7. 2, 7. τῆς χάριτος. Hingegen πλοῦτος ohne Zusatz bedeutet die göttliche Fülle, den göttlichen Reichthum schlechthin, so Apok. 5, 12. Phil. 4, 19. im Gegensatze zur menschlichen χρεία, Eph. 3, 8. vgl. Harless z. St. Danach wäre auch hier nicht speciell an den πλοῦτος τῆς χρηστότητος, τῆς χάριτος, die göttliche Gnadenfülle zu denken. Eher könnte man die Genitive σοφίας und γνώσεως von πλούτου abhängig machen = O Tiefe des Reichthums sowohl an Weisheit als an Erkenntniss Gottes. Vgl. Luther. Doch liegen die Begriffe σοφία und γνῶσις gar nicht so weit von einander ab, um durch καί — καί tum sapientiae, tum scientiae von einander distinguirt zu werden, und es liegt überhaupt auch an sich näher, die drei Genitive zu coordiniren und sämmtlich von βάθος abhängen zu lassen. Auch so erhält dann aber, zwar nicht grammatisch, doch logisch, πλοῦτος durch die beiden nachfolgenden Genitive von selbst seine nähere Bestimmung als Weisheits- und Erkenntniss-Reichthum; nur dass die grammatische Coordination dazu dient, das Moment des Reichthums, welches dem Apostel bei der Betrachtung der Mannigfaltigkeit der göttlichen Heilswege im Gedanken entgegen getreten war, auch in der Rede selbstständig hervortreten zu lassen. Vgl. 2, 5.: ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ. Der Ausruf unseres Verses dient also nicht dazu, vorzugsweise die Güte Gottes, sondern ausschliesslich seine Weisheit hervorzuheben, und bezieht sich nicht speciell auf v. 32., sondern auf den Inhalt der Gesammtentwickelung von Kap. 9—11., namentlich von K. 11., wie derselbe v. 30—32 resümirt war. Nicht die Universalität der göttlichen Gnade an sich, sondern die Mannigfaltigkeit der Mittel, welcher die göttliche Weisheit sich bedient, um diese Gnade geschichtlich zu verwirklichen und durch alle Gegensätze hindurch, ja vermittelst derselben, zu ihrem Ziele zu leiten, reisst den Apostel zur Lobpreisung dieser wunderbaren σοφία hin. Für diese Auffassung spricht auch sowohl der in die Augen springende Hauptgedanke von v. 33. u. 34., als auch die Ausführlichkeit dieses ganzen Epiphonemas v. 33—36., welches an den Schluss der dogmatischen Exposition des Briefes sich anreihend viel geeigneter scheint, die Empfindungen auszudrücken, welche der Blick auf das grosse Ganze der göttlichen Leitung der Völker- und Weltgeschichte, als welche ein der Form nach kurzer und untergeordneter Schlussgedanke v. 32. in dem Apostel erweckt hat. Wie hier hebt der Apostel auch Eph. 3, 10. bewundernd die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ hervor, welche sich in der historischen Realisation des göttlichen Heilsplanes manifestirt habe. Vgl. auch 1 Petr. 1, 12. und daselbst Steiger S. 143. Die σοφία Weisheit Gottes wird hier als die den Zweck setzende und die Mittel wählende, die γνῶσις das Wissen, die Erkenntniss als die um den Inhalt der σοφία wissende Thätigkeit des göttlichen Verstandes zu denken sein. Sapientia dirigit omnia ad finem optimum: cognitio novit finem illum et exitum. Bengel. ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ] wie unerforschlich sind seine Gerichte. Nur willkührlich wird τὰ κρίματα αὐτοῦ durch seine Beschlüsse,

Rathschlüsse erklärt. *κρίματα* sind Rechtsfestsetzungen Ps. 19, 10. 119, 137. oder Richtersprüche, Gerichte Ps. 36, 7. 119, 75. Sap. Sal. 12, 12. Auch im N. T. ist das sehr häufig vorkommende *κρίμα* (vgl. Clavis) niemals s. v. a. Beschluss, sondern stets = Gericht. Hier sind unter *κρίματα* die im Vorhergehenden erwähnten Verstockungsgerichte gemeint. *ἀνεξερεύνητος* nur hier im N. T. *καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ*] und unausspürbar seine Wege. *αἱ ὁδοί* allgemeiner als *τὰ κρίματα,* also = seine Wege überhaupt. Im Gegensatz zu *κρίματα* ist aber besonders an die Gnadenwege zu denken, welche das Endziel seiner *κρίματα* bilden. *ἀνεξιχνίαστος* seiner Bedeutung nach besonders zu *ὁδός* passend, (*οὗ μηδ' ἴχνος ἐστὶν εὑρεῖν.* Suidas.) findet sich im N. T. nur noch Eph. 3, 8. — V. 34. u. 35. Begründung der Unerforschlichkeit der göttlichen Weisheit und Erkenntniss durch Worte aus Jes. 40, 13. und Hiob 41, 3., welche Paulus zu den seinigen macht. *τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου;*] „denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt?" Wer den Sinn des Herrn erkannt hat, hat eben damit die Pläne und Massnahmen seiner Weisheit erforscht. *ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;*] „oder wer ist sein Rathgeber gewesen?" Nur wer Gott Rath ertheilt hätte, wäre auch ohne besondere göttliche Offenbarung der natürliche Mitwisser um den Inhalt göttlicher Weisheit und Erkenntniss. Nur für ihn gäbe es kein *μυστήριον* mehr, das der *ἀποκάλυψις* bedürftig wäre. Ja die göttliche *σοφία* und *γνῶσις* wäre eine von ihm selbst entlehnte. Diese, wie bemerkt, aus Jes. 40, 13. entnommene Stelle citirt Paulus hier, vgl. 1 Cor. 2, 16., nach dem Texte der mit dem Grundtexte im Wesentlichen übereinstimmenden LXX. (*τίς ἔγνω νοῦν κυρίου καὶ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο, ὃς συμβιβάσει αὐτόν;*) Vgl. Judith 8, 13. 14. Weish. Sal. 9, 16. 17. Jes. Sir. 18, 2—6. *ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ;*] „oder wer hat ihm zuvor gegeben, und wird ihm vergolten werden?" Hiob 41, 3. Hebr.: מִי הִקְדִּימַנִי וַאֲשַׁלֵּם „Wer that mir etwas zuvor, dass ich vergelten müsste?" Paulus hat hier also die falsche Uebersetzung der LXX. (*ἢ τίς ἀντιστήσεταί μοι καὶ ὑπομενεῖ;*) nach dem Grundtexte verbessert. Zwar finden sich die Worte des Apostels auch bei den LXX. Jes. 40, 14., doch nur im Cod. Alex., und sind dort offenbar nur aus unserer Römerstelle interpolirt. Ueber die Construktionsweise *τίς προέδωκεν αὐτῷ καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ;* = *τίς προέδωκεν αὐτῷ καὶ τίνι ἔπειτα ἀνταποδοθήσεται ὑπ' αὐτοῦ;* oder *τίνι προδόντι ἑαυτῷ ἀνταποδώσει;* vgl. Kühner Ausf. Gr. Th. II. §. 799. S. 525 f. u. 1 Cor. 8, 6. Hätte der Mensch Gott etwas zuvor gegeben, wofür er Vergeltung heischen könnte, so wären die Wege der göttlichen Weisheit nicht frei und unberechenbar, sondern von Aussen her bestimmt, gebunden und darum der menschlichen Berechnung zugänglich und erforschlich. Wir sehen demnach, wie auch dieses Diktum sich auf die Unerforschlichkeit der göttlichen *σοφία* und *γνῶσις* beziehen kann, und nicht als Begründung der unbedingten Güte Gottes gefasst zu werden braucht, durch welche Auffassung die Behauptung

unterstützt werden soll, dass der πλοῦτος v. 33. von dem πλοῦτος τῆς χρηστότητος der Gnadenfülle zu verstehen sei. Dann soll nämlich das τίς ἔγνω νοῦν κυρίου; sich auf die göttl. γνῶσις zurückbeziehen, welche die Tiefen der Gottheit durchschaut, das τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο; auf die σοφία, welche die göttlichen Pläne in Ausführung bringt, und τίς προέδωκεν κτλ. auf den πλοῦτος Gottes, der nicht ein verliehener, sondern selbstständiger sei, und dem Alle verdanken, was sie haben. So schon Theodoret: τὰ τρία ταῦτα πρὸς τὰ τρία τέθεικε, τὸν πλοῦτον καὶ τὴν σοφίαν καὶ τὴν γνῶσιν· τὸ μὲν τίς ἔγνω νοῦν κυρίου πρὸς τὴν γνῶσιν, τὸ δὲ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο πρὸς τὴν σοφίαν, τὸ δὲ τίς προέδωκεν αὐτῷ καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ πρὸς τὸν πλοῦτον. Diese Auffassung kann um so weniger für nothwendig erachtet werden, als der Apostel sich hier nur Schriftworte angeeignet hat, durch die er sämmtlich in verschiedener Form denselben Gedanken begründet, weshalb die Mannigfaltigkeit der Begründung nicht auffallen kann, während wenn v. 34. u. 35. seine eigenen Worte wären, dir Voraussetzung allerdings näher liegen würde, dass er mit jedem der drei Sätze einen anderen Gedanken begrüuden wolle. Ueberdies wird die in Rede stehende Auffassung dadurch zurückgewiesen, dass in den zwischen eingetretenen Worten ὡς ἀνεξερεύν. — αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ. v. 33. zugestandener Massen nur auf die σοφία und γνῶσις, nicht auf den πλοῦτος χρηστότητος, Rücksicht genommen ist, wodurch denn die Unterscheidung von Güte, Weisheit und Erkenntniss überhaupt nicht wahrscheinlich, und der Rückgang auf die Güte v. 35. erschwert ist. Endlich aber bezieht sich auch der νοῦς κυρίου vielmehr auf die σοφία, als auf die γνῶσις θεοῦ, so dass also auch dieses Moment in seiner gesonderten Selbstständigkeit aus der postulirten Dreitheilung herausfällt. — V. 36. Begründung des Inhaltes von v. 35. Niemand hat Gott etwas zuvor gegeben, wofür er ihm zu vergeltendem Danke verpflichtet wäre, denn er ist der Urselbstständige und absolut Unabhängige, von dem Alles herstammt und zu dem Alles hinzielt und deshalb im Verhältnisse der unbedingten Abhängigkeit steht. Seine Wege in der geschichtlichen Leitung der Völker sind demnach frei, durch keinerlei sarkische Rechtsansprüche der Menschen bedingt, nur von seiner eigenen Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe geordnet, und darum unergründlich und unerforschlich. Auch hier also, wo doch schon längst aller prädestinatianische Schein des neunten Kapitels durch die nachfolgende zusammenhängende Gesammtentwickelung des zehnten und elften Kapitels aufgelöst und zerstreut ist, hebt der Apostel doch wieder das jenen Schein anfangs erweckende Moment der ausschliesslichen Selbstbedingtheit des göttlichen Wirkens eben so stark, wie im Anfange hervor. Nur dass er uns jetzt selbst belehrt hat, dass diese unbedingte Selbstbedingtheit Gottes seine Bedingtheit durch den ἔλεος, die δικαιοσύνη und σοφία nicht ausschliesst. ἐξ αὐτοῦ aus ihm als dem letzten Grunde und Urquelle, δι' αὐτοῦ durch ihn als die wirksame Ursache, εἰς αὐτόν zu ihm als dem bestimmenden Zwecke und Ziele. Gott ist Anfang, Mittel

und Ende, Urgrund, Vermittelung und Ziel von Allem. Bei ἐκ ist nicht etwa nur an die Schöpfung, bei διά an die Erhaltung oder Weltregierung zu denken, denn τὰ πάντα sind nicht nur die erschaffenen Dinge, das Universum, sondern Alles schlechthin, es habe einen Namen, welchen es wolle, versteht sich mit Ausnahme dessen, was κατ' αὐτοῦ ist, nämlich die Sünde, und auch diese nur ausgenommen, insofern sie κατ' αὐτοῦ ist, nicht insofern sie seinen Zwecken dient und also εἰς αὐτόν ist. τὰ πάντα (der Artikel dient hier zur Hervorhebung der ausnahmslosen Allgemeinheit, vgl. Kühner Ausf. Gr. Th. II. §. 489. β. S. 134.) umfasst also gleichmässig alles concret Daseiende, wie alle göttliche Ordnungen und Stiftungen, die Schöpfung, wie die Erlösung, so wie auch die Wege zur subjektiven Verwirklichung der letzteren, also Alles was ist und was geschieht. Jede göttliche Wirkung ist unter dem dreifachen Gesichtspunkt des ἐκ, διά und εἰς zu betrachten. Die s. g. particulae diacriticae (vgl. Twesten Dogmatik B. II. Abth. I. S. 268.) für die göttlichen Werke sind sonst bekanntlich ἐκ, διά und ἐν, (weshalb Luther auch hier mit der Vulg. εἰς αὐτόν falsch übersetzt hat: in ihm), vgl. 1 Cor. 8, 6. Eph. 4, 6. Harless z. St. Auch abgesehen von solchen Zusammenstellungen findet sich die Bezeichnung ἐκ θεοῦ πατρός, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ und ἐν πνεύματι ἁγίῳ häufig, also die Beziehung des ἐκ auf den Vater, des διά auf den Sohn, des ἐν auf den Geist. Der Gedanke an diese trinitarische Unterscheidung erscheint uns demnach hier nicht sowohl fernliegend, als vielmehr für den Schrift nicht blos durch Grammatik und etwa noch durch rationalistische Idiosynkrasie, sondern Schrift auch durch Schrift und biblische Theologie auslegenden Interpreten, wie die schriftgläubige Exegese aller Zeiten gezeigt hat, sehr naheliegend, ja fast unabweislich. Vgl. Tholuck z. u. St. Der einzige scheinbare Einwand, dass sonst das Verhältniss der Dinge zu Gott als Pneuma nicht durch εἰς, sondern durch ἐν bezeichnet werde, ist doch eben nur ein scheinbarer. Denn einmal hat Alles, was sein Lebenselement im Geiste hat, auch den Geist zum Ziele, und unser Sein im Geiste ist die beginnende Verwirklichung unserer Bestimmung für den Geist, welche ihr Ziel erst dann erreicht haben wird, wenn der Geist nicht nur als Erstlingsgabe, sondern ohne Mass in uns sein wird, und wir dann ganz in ihm. Dann aber war die Hervorhebung der teleologischen Bestimmung aller Dinge für Gott hier grade nothwendig; denn nicht sowohl durch das ἐν αὐτῷ, als vielmehr durch das εἰς αὐτόν, sowohl an sich, als auch in seiner Zusammenstellung mit dem ἐξ αὐτοῦ, liegt die göttliche Independenz und absolute Bestimmungsmacht, und die in sich selbst zurückkehrende, gleichsam kreisförmige Bewegung der göttlichen Beschlüsse und Werke, welche durch keinen Anstoss von aussen aus der selbstgewählten Bahn zu lenken sind, entsprechend ausgedrückt. Endlich aber kann eben sowohl in Beziehung auf den Geist das ἐν mit εἰς vertauscht werden, als auch in Beziehung auf den Vater das ἐκ mit dem εἰς vgl. 1 Cor. 8, 6. Eph. 1, 5. und das gleichgeltende δι' ὅν Hebr. 2, 10., und in Beziehung auf den Sohn das διά mit dem εἰς vgl. Col. 1, 16. ab-

wechselt. Alles ist vom Vater, durch den Sohn, im Geiste, aber gleichmässig zu dem Einen Gott Vater, Sohn und Geist.*) αὐτῷ ἡ δόξα] sc. εἴη, vgl. Gal. 1, 5. Eph. 3, 21., und zwar eben deshalb, weil ἐξ αὐτοῦ, δι᾽ αὐτοῦ und εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. Gut Limborch: quia itaque Deus in hoc admirabili opere, quo gratiam suam tam circa gentes quam circa Judaeos sapientissime administrat, misericordiam et justitiam, atque imprimis sapientiam suam illustri modo ostendit, hinc est quod apostolus illi gloriam tribuit. Ueber den Artikel (ἡ δόξα) vgl. Winer III. K. 1. §. 17. 1. S. 118. Ihm sei die Ehre, die ihm nämlich und zwar allein gebührt.

Zwölftes Kapitel.

Auf den ersten theoretischen oder dogmatischen螺 Haupttheil unseres Briefes folgt nun der zweite praktische oder paränetische Theil, dessen Inhalt von K. 12, 1. — 15, 13. entwickelt wird. Schon diese äussere, in den apostolischen Briefen sich regelmässig wiederholende Aufeinanderfolge des dogmatischen und ethischen Elementes beweist, dass nach schriftgemässer Anschauungsweise die Heiligung des Lebens die Frucht des rechtfertigenden Glaubens ist, wodurch dann eben sowohl das Princip des kantischen Rationalismus, wonach die Religion auf die Moral gegründet und somit die Frucht zur Wurzel gemacht wird, als auch der damit im Zusammenhang stehende Versuch der Verselbstständigung der sittlichen Menschheitserziehung und der Losreissung der Schule von der Kirche als ein antichristliches Princip und Unterfangen zurückgewiesen und gerichtet ist. Frustra enim componendae vitae studium ostendas, nisi prius omnis justitiae originem hominibus in Deo et Christo esse ostenderis: quod est ipsos a mortuis excitare. Atque hoc praecipuum est Evangelii et Philosophiae discrimen. Quamvis enim splendide et cum magna ingenii laude Philosophi de moribus disserant, quicquid tamen ornatus refulget in eorum praeceptis perinde est ac praeclara superficies aedificii sine fundamento: quia omissis principiis mutilam doctrinam non secus ac corpus capite truncatum proponunt. Calvin. Wie aber auf den Heilsglauben das heilige Leben, so folgt auch natur- und sachgemäss auf die allgemeinen Ermahnungen zum gottwohlgefälligen Verhalten überhaupt, wie sie K. 12. gegeben werden, die nähere Beziehung und Rücksichtsnahme auf die besonderen Verhältnisse und Bedürfnisse der Römergemeinde, wie sie mit K. 13. eintritt.**)

---

*) Es klingt wie gnostischer Spott, wenn Meyer bemerkt, „mit demselben Rechte, d. h. mit derselben Willkühr, (wie in v. 36.) hätte man auch v. 33. die Trinität finden, πλούτου auf den Vater, σοφίας auf den Sohn und γνώσεως auf den heil. Geist beziehen, bei βάθος aber an das Mysterium der Trinität denken können.“

**) Melanchthon giebt den Zusammenhang von K. 12. bis K. 14. fol-

V. 1. u. 2. Die Aufforderung zur Uebung der vielgestaltigen und reichgegliederten Christentugend, welche mit v. 3. beginnt, unterbaut der Apostel zunächst durch die Ermahnung zur völligen persönlichen Hingabe an den Herrn und zu einem diesem Selbstopfer entsprechenden heiligen Wandel überhaupt.

V. 1. *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς*] Es fragt sich, worauf die Folgerungspartikel *οὖν* zu beziehen ist. Da mit unserem Kapitel ein ganz neuer und durchaus selbstständiger Abschnitt der Entwickelung beginnt, so ist von vorneherein die Beziehung auf den wesentlichen Gesammtinhalt der ganzen K. 1—11. gegebenen Deduktion die wahrscheinlichste. Vgl. das ganz analoge *παρακαλῶ οὖν* Eph. 4, 1., auch 1 Thess. 4, 1. Die Anknüpfung an den Suhlusssatz dieser Deduktion 11, 32., welche jedenfalls näher liegend als die an den Inhalt von 11, 35. 36. genannt werden muss, und durch *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ* = *διὰ τοῦ ἐλέους τοῦ θεοῦ* (vgl. *ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ* 11, 32.) unterstützt wird, lässt sich mit unserer Annahme in so fern vereinigen, als eben in jenem Schlusssatze der Gesammtinhalt nicht nur von K. 9—11., sondern auch von K. 1—8. concentrirt war und gleichsam in nuce beschlossen lag. *παρακαλῶ*, hortor. Moses jubet: apostolus hortatur. Bengel. *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ*] Der Apostel ermahnt durch die Barmherzigkeit Gottes, indem er an sie erinnernd in ihr ein Motiv zur Dankbarkeit aufweiset, welches seine Leser zur gehorsamen Befolgung seiner Ermahnung bereit und willig machen musste. Vgl. 15, 30. 1 Cor. 1, 10. 2 Cor. 10, 1. Die *οἰκτιρμοί*, die gewöhnliche Uebersetzung des hebr. רַחֲמִים bei den LXX., vgl. 2 Cor. 1, 3. Phil. 2, 1. (Col. 3, 12. rec.) Hebr. 10, 28., sind die barmherzigen Gesinnungen oder die Erbarmungen als die concreten Akte oder Erweise der Barmherzigkeit. *παραστῆσαι*] darzustellen, auch bei den Klassikern gebräuchlicher Ausdruck für das Darstellen der Opferthiere oder das Hinstellen derselben an den Altar, vgl. Luk. 2, 22. Die Ausleger führen an Lucian Deor. conc. c. 13.: *κἂν μυρίας ἑκατόμβας παραστήσῃ*. Polyb. 16, 25, 7.: *θύματα τοῖς βωμοῖς παραστήσαντες*. Virgil Aen. 12, 171.: admovitque pecus flagrantibus aris. Dass auch hier diese specifische Bedeutung festzuhalten sei, zeigt das gleich Folgende. Ueber die sonstige allgemeinere Bedeutung von *παριστάναι* vgl. zu 6, 13. Wie hier auf *παρακαλεῖν* der Infinitiv vgl. 16, 17., so folgt *ἵνα* 1 Cor. 1, 10. Mark. 5. 10., *ὅπως* Matth. 8, 34., der Imperativ Hebr. 13, 22. 1 Petr. 5, 1. 2. *τὰ σώματα ὑμῶν*] nach der gewöhnlichen, vollkommen begründeten Auslegung = *ὑμᾶς αὐτούς*.

---

gender Massen an: Nec Paulus hoc loco temere congessit praecepta, id quod ordo ostendit. Primum enim tradit praecepta privatae vitae in capite duodecimo. In 13. tradit praecepta vitae politicae; in 14. docet de usu ceremoniarum. Quare cap. 12. *τὰ ἠθικὰ* Christianorum continet; cap. 13. *πολιτικά*; cap. 14. *ἱερατικά*. Facile autem intellectu est, haec tria summa esse operum genera, ad quae actiones omnes in vita referri possunt.

σῶμα dient hier also zur Bezeichnung der ganzen, menschlichen Persönlichkeit nach Seele und Leib, wodurch unsere zu 6, 12. gegebene Entwickelung dieses Begriffes ihre Bestätigung erhält. Die Wahl des Ausdruckes ist an unserer Stelle allerdings durch die Opfermetapher veranlasst. Das σῶμα ist aber hier nicht in direktem Gegensatze zum πνεῦμα als σῶμα σαρκικόν, vielmehr ist die geistig-leibliche Persönlichkeit des Menschen, welche Gott zum Opfer hingegeben werden soll, als sittlich indifferent gedacht. Denn im ersteren Falle könnte die Aufforderung nicht lauten, das σῶμα σαρκικόν Gott als eine θυσία ἁγία darzustellen, sondern vielmehr, dasselbe zu ertödten, d. i. die σάρξ gänzlich zu vernichten. Diejenigen Ausleger, welche σῶμα ausschliesslich auf den Leib beziehen, finden v. 1. nur die Ermahnung zur leiblichen Heiligung im Gegensatze zur Erneuerung des νοῦς, zu der erst v. 2. aufgefordert werde. Doch dagegen spricht sowohl die Apposition τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν, welche sich offenbar auf den ganzen Akt des geist-leiblichen Selbstopfers des Christen bezieht, wie ja auch das alttestamentl. materielle Opfer selber nicht nur die leibliche Heiligung des Gläubigen, sondern die totale persönliche Selbsthingabe desselben nach Geist und Leib symbolisirte, vgl. 1 Petr. 2, 5., als auch das Gedankenverhältniss und der Gedankenfortschritt in v. 1 u. v. 2. Denn wie v. 1. die Gläubigen zum völligen Selbstopfer nach beiden Seiten ihres menschlich-persönlichen Wesens hin, so fordert sie v. 2. zu einem dieser ein für alle Mal geschehenen Selbstübergabe entsprechenden Wandel auf; weshalb auch v. 2. an die Stelle des Aorists v. 1. das Präsens tritt. Denn jene Selbstübergabe an Gott ist als ein momentan für immer abgeschlossener Akt zu denken, der seine Wirkungen in dem gottwohlgefälligen Wandel fortgehend offenbart. θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ] als ein lebendiges heiliges Gott wohlgefälliges Opfer. Das Opferthier wird an den Altar gebracht, um getödtet zu werden, im geistlichen Selbstopfer aber erstirbt der Christ nur um der wahren ζωή theilhaftig zu werden, vgl. 6, 4. 11. 13. Luk. 17, 33. Hier wie Joh. 6, 51. 1 Petr. 2, 4. 5. (ἄρτος, λίθος ζῶν) ist von dem geistlichen, nicht blos von dem natürlichen Leben (so dass hostia viva nur so viel als actuosa, quae spiret et aliquid moliatur wäre) die Rede, woraus gleichfalls hervorgeht, dass σῶμα nicht ausschliesslich auf den Leib bezogen werden kann. Abominabile est, cadaver offerre. Bengel. Schon die alttestamentl. θυσία war ἁγία und εὐάρεστος τῷ θεῷ, doch was von dem leiblichen Opfer mehr nur in vorbildlicher und äusserlicher Weise galt, das gilt von dem geistlichen Opfer des N. B. im realsten und innerlichsten Sinne des Wortes. Zu εὐάρεστος τῷ θεῷ vgl. Phil. 4, 18. Eph. 5, 2. Hebr. 13, 16. Schon aus diesen Stellen geht hervor, was auch die Wortstellung selber zeigt, dass τῷ θεῷ mit εὐάρεστος, nicht mit παραστῆσαι zu verbinden ist. Ueberdies ergänzt sich ja τῷ θεῷ zu παραστῆσαι ganz von selbst. Unico sacrificio per Christum Deo reconciliati, ipsius gratia facti sumus omnes sacerdotes ad nos nostraque omnia Dei gloriae dedicanda. Sacrificium expiationis nullum relinquitur, neque erigi potest sine insigni crucis

Christi contumelia. Calvin. Vgl. auch Melanchthons schöne Entwickelung des Unterschiedes von sacramentum und sacrificium, so wie von sacrificium propitiatorium und sacrif. laudis oder εὐχαριστικόν z. u. St. und Umbreit, der Brief an die Römer auf dem Grunde des Alten Testamentes ausgelegt. Gotha 1856. S. 343 ff.*) τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν] Apposition nicht zu ϑυσίαν, sondern zum ganzen Satze παραστῆσαι — τῷ ϑεῷ, denn nicht die ϑυσία victima, sondern nur das παραστῆσαι τὴν ϑυσίαν kann eine λατρεία ein cultus genannt werden. Es ist also τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν aufzulösen ὅ (sc. τὸ παραστῆσαι τ. σ. ὑμ. ϑυσίαν ζῶσαν κτλ.) ἐστιν oder besser ἔστω (vgl. παρακαλῶ ὑμᾶς παραστῆσαι κτλ.) ἡ λογικὴ λατρεία ὑμῶν. Vgl. Winer III. K. 4. §. 48. 1. S. 421 f. Luther hat zu seiner Uebersetzung: „welches sei euer vernünftiger Gottesdienst“ die Randglosse: „S. Paulus heisset hier alle Opfer, Werke und Gottesdienste unvernünftig, wenn sie ohne Glauben und Gottes Erkenntniss geschehen.“ Doch liegt ein solcher Gegensatz von vernunftgemässem und vernunftwidrigem Kultus und eine solche Invektive gegen letzteren hier fern. Auch findet keine Beziehung auf die ἄλογα ζῶα vgl. Sap. Sal. 11, 16. statt. Denn die Darbringung derselben war an sich keine ἄλογος λατρεία, und das persönliche Selbstopfer der Christen im Gegensatze zu den alttestamentl. Thieropfern konnte wohl eine λογικὴ ϑυσία, nicht aber eine λογικὴ λατρεία genannt werden. Vielmehr bildet λογικός, wie νοερός, πνευματικός, den Gegensatz zu σωματικός. Die λογικὴ λατρεία ist also der geistige Gottesdienst der Christen, welcher nicht, wie der gleichfalls gottgeordnete und darum an sich nicht etwa tadelnswerthe theokratische Kultus in leiblichen Opfergaben und äusserlichen Darbringungen, sondern in der inneren, geistigen Selbsthingabe zum Dienste Gottes nach Seele und Leib besteht. Vgl. Joh. 4, 23. 24. 1 Petr. 2, 5. (die λογικὴ λατρεία soll zugleich eine πνευματική sein, der geistige Gottesdienst auch ein geistlicher, insofern das menschliche πνεῦμα, der νοῦς, λόγος sie ἐν πνεύματι ἁγίῳ vollzieht), Hebr. K. 7—10. den Gegensatz des Alttestmtl. und Neutestmtl. Priesterthums und Opfers, besonders 7, 16., wo vom νόμος ἐντολῆς σαρκικῆς die Rede, endlich Röm. 1, 9. und 1 Petr. 2, 2. das λογικὸν ἄδολον γάλα, vgl. Steiger z. St. Chrysostomus bemerkt z. u. St.: — ταῦτα γὰρ ποιῶν ἀναφέρεις λογικὴν λατρείαν, τουτέστιν οὐδὲν ἔχουσαν σωματικόν, οὐδὲν παχύ, οὐδὲν αἰσϑητόν, und Oekumenius erklärt: — διὰ λογικῆς λατρείας, τουτέστι τῆς ἀναιμάκτου. So sagt auch das Testam. XII. patr. von den Engeln: προσφέρουσι δὲ κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προσφοράν, und Athenagoras nennt in der legatio pro Christianis die Gotteserkenntniss und die frommen Gebete eine ἀναίμακτος ϑυσία und eine λογικὴ λατρεία. Endlich bemerken auch die Constitt. apost. VI. 23., dass Christus eingesetzt habe im N. B. ἀντὶ ϑυσίας τῆς δι' αἱμάτων λογικὴν καὶ ἀναίμακτον. —

*) Ich bemerke nachträglich, dass auch dieser Ausleger das ἱλαστήριον 3, 25. vom Sühndeckel der Bundeslade erklärt. Vgl. a. a. O. S. 34 u. 263 f.

V. 2. Der innerlichen, ein für alle Mal vollzogenen Gottgeweihtheit und Selbsthingabe des Christen soll der stetige nicht der Weltgestalt, sondern dem Gotteswillen conforme Wandel desselben entsprechen. Ὑποτίθεται ἡμῖν τρόπον, δι᾽ οὗ δυνησώμεθα τὴν λογικὴν λατρείαν κατορθῶσαι, ὅς ἐστιν, ἐὰν μὴ συσχηματιζώμεθα τῷ αἰῶνι τούτῳ. Theophylact. Die überwiegend (durch AB ** DEFG. al.) beglaubigte Lesart, welche Griesbach gebilligt, Lachmann recipirt hat, ist συσχηματίζεσθαι und μεταμορφοῦσθαι statt der Imperative συσχηματίζεσθε und μεταμορφοῦσθε. Dass die Neigung, den mit v. 2. beginnenden Satz zu verselbstständigen, den Imperativ an die Stelle des ursprünglichen Infinitivs gesetzt habe, ist wahrscheinlicher, als dass der so leichte und häufige Construktionswechsel (vgl. 16, 17. und über die oratio variata überhaupt Winer Anhang. §. 64. III. 1. S. 626 ff.) Anstoss erregt und die Abschreiber bestimmt habe, zur Herstellung gleichförmiger Construktion die Infinitive zu substituiren. Es stimmen daher äussere Zeugnisse und innere Gründe für die Restitution der Infinitive συσχηματίζεσθαι und μεταμορφοῦσθαι, welche dann, wie der Infinitiv παραστῆσαι v. 1., von παρακαλῶ abhängig sind. καὶ μὴ συσχηματίζεσθαι τῷ αἰῶνι τούτῳ] συσχηματίζεσθαι ist eigentlich Passiv mit reflexiver Bedeutung, vgl. Buttmann Ausf. gr. Sprachl. I, 360. ed. 2. Also s. v. a. conformari, in eandem formam redigi = se conformare, se in eandem formam redigere, sich gleich gestalten. συσχηματίζεσθαί τινι vgl. 1 Petr. 1, 14. (sonst auch συσχηματίζεσθαι πρός τινα oder πρός τι) „ein gleiches σχῆμα mit Jemandem annehmen, Jemandem gleich gestaltet werden," oder „sich gleich gestalten." Der ursprüngliche Unterschied von σχῆμα und μορφή dürfte der sein, dass letzteres mehr die organische Gestalt, ersteres mehr die mechanische Form, den äusseren, zufälligen Habitus (σχῆμα von ἔχω, σχεῖν) bezeichnet, vgl. 1 Cor. 7, 31. Daher σχῆμα auch der äussere Schein, die pompa, und σχηματίζεσθαι synonym dem προσποιεῖσθαι eine Gestalt, Scheingestalt annehmen, sich stellen, anstellen, vgl. die von Wetstein angeführten Stellen, μορφή auch die schöne Gestalt, forma, vgl. formosus. So eignet sich denn μορφή mehr zur Bezeichnung der wesentlichen, inneren Gestalt, σχῆμα mehr zur Bezeichnung der äusseren, zufälligen Erscheinung. Dieser Unterschied dürfte namentlich da festzuhalten sein, wo wie an unserer Stelle, vgl. Phil. 2, 6—8., σχῆμα und μορφή neben einander auftreten. Der Apostel würde nicht gleich passend die Umgestaltung zu dem äusseren, weltförmigen Wandel durch συμμορφοῦσθαι, vgl. Phil. 3, 10. 2 Cor. 3, 18., die innere, geistliche Umwandlung durch μετασχηματίζεσθαι, vgl. 2 Cor. 11, 13 ff. Phil. 3, 21., bezeichnet haben. Richtig also Bengel: μορφὴ forma penitius et perfectius quiddam notat, quam σχῆμα habitus. conf. Phil. 2, 6. 8. 3, 21. A forma interna non debet abludere habitus sanctorum externus. Ueber αἰών vgl. Harless zu Eph. 2, 2. S. 143 ff. ὁ αἰὼν οὗτος oder ὁ νῦν αἰών 2 Tim. 4, 10. ὁ ἐνεστὼς αἰών Gal. 1, 4. entspricht der rabbinischen Formel עוֹלָם הַזֶּה und

steht im Gegensatz zu ὁ αἰὼν ὁ μέλλων Matth. 12, 32. ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος Luk. 18, 30. ὁ αἰὼν ἐκεῖνος Luk. 20, 35., עוֹלָם הַבָּא. Es bedeutet die gegenwärtige und die zukünftige Weltperiode und bezeichnet bei den Rabbinen den Gegensatz der vormessianischen und der messianischen Zeit. Auch nach dem Eintritte der letzteren unter dem neuen Bunde bleibt dieser Unterschied bestehen, insofern die Vollendung und sichtbare Realisation des messianischen Zeitalters erst mit der durch die Parusie vermittelten Umbildung und Verklärung der gegenwärtigen Weltgestalt eintreten wird. Dennoch gehören die Gläubigen innerlich nicht mehr dem αἰὼν οὗτος an, insofern dieser Ausdruck, wie der biblische Begriff des κόσμος, eine ethische Beziehung gewonnen hat, sondern sie sind durch Christum erlöst ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ Gal. 1, 4., und werden demnach an unserer Stelle ermahnt, sich nicht in ihrem Wandel dem gegenwärtigen Zeitalter, welches eben den Charakter der Unsittlichkeit an sich trägt, d. i. sich nicht diesem verderbten Weltleben gleichzustellen, sondern einen gottgemässen Wandel zu führen. (αἰῶνι seculo quod totum, neglecta Dei voluntate, suitatem sequitur. Bengel.) Doch hebt der Apostel bei der positiven Ermahnung nur die geistliche Erneuerung des Sinnes als die Quelle des dem αἰὼν οὗτος entgegengesetzten Wandels hervor, und setzt als Zweck dieser fortgehend zu erstrebenden Erneuerung die Erforschung des vollkommenen Gotteswillens, welcher ja allein die rechte Norm des nicht weltförmigen, sondern gottgemässen Wandels enthält. Der so erneuerte, auf diese Prüfung gerichtete Sinn gewährt zugleich die sicherste Bürgschaft für den wirklichen Eintritt solchen Wandels. ἀλλὰ μεταμορφοῦσθαι] „sondern dass ihr euch umgestaltet." Die Präposition μετά steht im prägnanten Gegensatze zu dem σύν in συσχηματίζεσθαι. Das Präsens aber markirt den fortgehenden Akt, insofern die ein für alle Mal vollzogene geistliche Selbsthingabe v. 1. sich doch in der stetig sich wiederholenden geistlichen Erneuerung fortsetzt. Vgl. das Präsens ἀνανεοῦσθαι Eph. 4, 23. und τὸν νέον (ἄνθρωπον) τὸν ἀνακαινούμενον Col. 3, 10. Zu dem metaphorischen Gebrauche μεταμορφοῦσθαι vgl. Seneca Epist. 6.: Sentio non emendari me tantum, sed transfigurari. Quintilian VI, 2.: — movendi judicum animos, atque in eum, quem volumus, habitum formandi ac velut transfigurandi. τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν] Der Dativ ist als dativ. instrum. = durch Erneuerung eures Sinnes oder Gemüthes, (vgl. νοῦς 7, 23. 25.) nicht als dativ. modi = bei Erneuerung eures Sinnes d. i. indem ihr euren Sinn erneuert, zu nehmen, da nicht von der Metamorphose des äusseren Wandels, als Consequens der geistlichen Erneuerung, sondern von der Metamorphose des Innern als der unmittelbaren, mit ihr identischen Wirkung der Anakainose die Rede ist. ὑμῶν ist nach ABD* gr. FG gr. al. von Lachmann und Tischendorf getilgt. Doch scheint nur die Entbehrlichkeit des Wortes den Ausfall veranlasst zu haben. Ueberdies lieben die Ntmtl. Schriftsteller den auch nicht absolut nothwendigen Gebrauch der Pronomina, und durch die Weglassung erscheint in unserem Falle

nach dem voraufgegangenen ὑμᾶς — ὑμῶν — ὑμῶν die Rede allerdings zu nackt und inconcinn. Auch das nachfolgende ὑμᾶς nach δοκιμάζειν fehlt in einem Codex. εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς] Zweck der Erneuerung: damit ihr prüfet, nicht: damit ihr prüfen könnet; denn es heisst nicht εἰς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς δοκιμάζειν. Allerdings kann nur der Wiedergeborene das Gottwohlgefällige vom Gottmissfälligen unterscheiden; aber er allein thut es auch, und dieses Thun ist eben der Zweck der Wiedergeburt. Auch liegt nicht sowohl in dem Vermögen der Erforschung, als vielmehr nur in der faktischen Erforschung selbst das Unterpfand für einen dem Resultate der Prüfung entsprechenden Wandel. Diese Prüfung ist aber natürlich nicht blos eine äusserlich verstandesmässige und buchstäbliche, wie die 2, 18. bezeichnete, sondern eine aus dem Geiste der Erneuerung fliessende, also selbst geistliche Prüfung, vgl. Eph. 5, 10. Phil. 1, 10. Hebr. 5, 14. τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον] Luther: „welches da sei der gute, der wohlgefällige und der vollkommene Gottes Wille." So auch die Vulg. und viele, namentlich ältere Ausleger, welche τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ von dem subjektiven Gotteswillen, der Aktion des göttlichen Wollens verstehen, und dann τὸ ἀγαθὸν κτλ. als adjektivische Bestimmungen dieses Willens fassen. Doch da zu εὐάρεστον nicht etwa τοῖς ἀνθρώποις = προςφιλές Phil. 4, 8., sondern offenbar τῷ θεῷ, vgl. εὐάρεστον τῷ θεῷ v. 1., zu ergänzen ist, es aber inconvenient ist, das eigene Wollen Gottes als Gott selbst wohlgefällig zu bezeichnen: so muss hier τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ von dem objektiven Gotteswillen d. i. dem Inhalte oder Objekte des subjektiven Gotteswillens = demjenigen, was Gott will, vgl. 2, 18. 1 Thess. 4, 3., interpretirt werden. τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον „das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene" sind dann substantivirte Adjektiva, welche die erläuternde Apposition zu τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ bilden; denn Gott will eben nichts Anderes, als das Gute u. s. w. τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ bezeichnet aber das formale Verpflichtungsprincip des menschlichen Wollens, und setzt die Theonomie an die Stelle der prätendirten Autonomie desselben. Und wie τὸ θέλημα τ. θ. Form und Norm, so zeichnet τὸ ἀγαθὸν κτλ. dem menschlichen Wollen, Inhalt und Ziel vor, τὸ ἀγαθὸν κτλ. ist aber nach schriftgemässer Anschauung die Liebe in allen ihren Aeusserungen und Erscheinungsweisen. Der Artikel ist vor εὐάρ. und τέλ. nicht wiederholt, weil die verbundenen Nomina nur als Theile eines Ganzen betrachtet werden, vgl. Winer III. K. 1. §. 18. 4. S. 145., und zur erschöpfenden Darstellung des einheitlichen Begriffes der sittlichen Vollkommenheit dienen. Zu τὸ ἀγαθὸν vgl. 2, 10. 7, 18 f. 12, 9. 21. 13, 4., zu τὸ εὐάρεστον Hebr. 13, 21., zu τὸ τέλειον Matth. 5, 48. 1 Cor. 13, 10.

V. 3—8. Auf die allgemeine Aufforderung zur Erneuerung des Sinnes und Heiligung des Wandels lässt der Apostel die speciellen Ermahnungen folgen. Wie seine Sorge aber niemals blos auf den Einzelnen als solchen, sondern stets auch auf die ganze Gemeinde oder auf den Einzelnen immer zugleich als auf einen integrirenden Bestand-

theil des Ganzen, als auf ein Glied am Leibe Jesu Christi gerichtet ist: so beginnt er auch hier mit der Einschärfung derjenigen christlichen Tugend, welche die Grundbedingung des Zusammenhaltes jenes grossen geistigen Organismus, der Kirche des Herrn, so wie der harmonischen Verrichtungen aller seiner Glieder und des geordneten Verlaufes aller seiner Funktionen ist, nämlich der Demuth, welche sich selbst bescheidet nach dem Masse der gottverliehenen Gabe, und eben so fern von Selbstüberschätzung, als einzig und allein mit der treuen und gottgefälligen Lösung der mit der Gabe stetig gesetzten Aufgabe beschäftigt ist.

V. 3. *λέγω γὰρ*] ich sage nämlich. *λέγω*, wie öfter, = edico, jubeo, ich gebiete, vgl. Matth. 5, 34. 39. 44. 23, 9. *γάρ* ist explicativ und führt die Specialisirung der v. 2. gegebenen allgemeinen Ermahnung ein. *καί φησι μὴ ὑπερφρονεῖν παρ᾽ ὃ δεῖ φρονεῖν (τοῦτο γάρ ἐστι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ), ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν κτλ.* Chrysost. *διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι*] Die *χάρις* ist die Gnade, welche ihm das Apostelamt verliehen hat, vgl. 1, 5. 15, 15. Eph. 3, 7. 8. 1 Cor. 15, 9. 10. Gal. 1, 15. 16. 1 Tim. 1, 12. Er gebietet durch oder vermöge d. i. in Autorität derselben, so dass der Ausdruck seinem Gewichte nach dem *λέγω ἐν λόγῳ κυρίου* 1 Thess. 4, 15. gleichgilt. Denn das Apostelwort ist dem Herrnworte gleich zu achten, vgl. Luk. 10, 16. Sehr abschwächend ist die Beziehung der *χάρις* auf die allgemeine Gottesgnade überhaupt, der auch Paulus als Christ theilhaftig geworden. *παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν*] *τουτέστι πᾶσι λέγω, πᾶσι παραινῶ.* Photius bei Oekum. Doch wird durch den vom Apostel gewählten Ausdruck die Richtung seiner Ermahnung ausnahmslos auf jeden Einzelnen absichtlich scharf hervorgehoben. Denn nur durch die Befolgung derselben von Seiten jedes Einzelnen konnte ihr Ziel, die gegliederte Einheit des Leibes Christi herzustellen und vor jeglichem Bruch und jeder Verrenkung zu bewahren, erreicht werden. Die Erklärung von *παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν* „einem Jeden, der unter euch ist," durch: „nicht nur dem gewöhnlichen Christen, sondern auch demjenigen unter euch, welchem Gott besondere Gaben verliehen hat und der ein besonderes Amt verwaltet," passt weder zu dem allgemeinen Inhalte unseres Verses, noch auch zu dem Inhalte der folgenden Verse. Denn auch v. 4 ff. setzen voraus, dass einem jeglichen Gliede der Christengemeinde ohne Unterschied ein besonderes *χάρισμα* verliehen sei, mit welchem es der Gemeinschaft zu dienen berufen sei. *μὴ ὑπερφρονεῖν παρ᾽ ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν*] Aehnliche Paronomasieen s. 1 Cor. 11, 31. 32. 13, 6. 7. 31. Vgl. die von Wetstein angeführten klassischen Parallelstellen. Derselbe bemerkt auch richtig: Paronomasia *ὑπερφρονεῖν, φρονεῖν, σωφρονεῖν.* Illud peccat in excessu per superbiam: Istud est justum de se et aliis judicium: Hoc vero significat modestiam. Vgl. auch die Erklärung des Chrysostomus: *καὶ γὰρ τοῦτο* (sc. *τὸ νήφειν καὶ ὑγιαίνειν κατὰ διάνοιαν*) *σωφροσύνη λέγεται ἀπὸ τοῦ σώας τὰς φρένας ἔχειν.* Daher steht *σωφρονεῖν* im Gegensatz zu *μαίνεσθαι*, vgl. Mark. 5, 15. 2 Cor. 5, 13. Die

σωφροσύνη, die Gesundheit des Sinnes, bezeichnet dann bald die Enthaltsamkeit, bald die Keuschheit, bald die Bescheidenheit. Hier ist *σωφρονεῖν* synonym dem *μετριοφρονεῖν, ταπεινοφρονεῖν*. *παρά* ist = ultra, *εἰς* = usque ad. Zu den von *λέγω* abhängigen Infinitiven vgl. Matth. 5, 39. AG. 15, 24. Der Apostel gebietet also, nicht übermüthig zu sein über das Mass der rechten Gemüthsverfassung, die man hegen soll, hinaus, sondern diese rechte Gemüthsverfassung bis zum Masse der Demuth hin zu hegen. Vgl. Luther. *ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως*] Zu der Trajektion *ἑκάστῳ ὡς* für *ὡς ἑκάστῳ* vgl. 1 Cor. 3, 5. 7, 17. und zu Röm. 11, 31. Die nachdrückliche Voraufstellung des *ἑκάστῳ* entspricht dem nachdrücklichen *παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν*. Ersteres ist also weder von *λέγω* abhängig, noch steht es durch Attraktion für *ἕκαστον*, sei es Attraktion durch die vorangehenden Dative, oder statt *φρονεῖν ἕκαστον ὡς ὁ θ. ἐμέρισεν αὐτῷ μέτρ. πίστ.* Zu *μερίζειν τινί τι* Jemandem etwas zutheilen vgl. Mark. 6, 41. 1 Cor. 7, 17. 2 Cor. 10, 13. Hebr. 7, 2. *ὡς* dient zur Bezeichnung des Massstabes der Selbstschätzung. Diesen Massstab giebt eben das Jedem von Gott zuertheilte Glaubensmass ab. *πίστις* kann aber hier nicht wohl ohne Weiteres in dem gewöhnlichen paulinischen Sinne: Glaube an Christum, fides salvifica, genommen werden. Denn einmal ist das Mass desselben nicht sowohl von der Gabe Gottes (vgl. *ἐμέρισ. ὁ θεός*), der Allen durch die gleich wirksamen Gnadenmittel ein gleiches Mass desselben verleihen will, als vielmehr von dem menschlichen Verhalten abhängig. Darum wird von Jedem das *μὴ διακρίνεσθαι τῇ ἀπιστίᾳ*, das *ἐνδυναμοῦσθαι τῇ πίστει*, die *πληροφορία τῆς πίστεως* vgl. 4, 20. verlangt. Das geringere Mass dieses Glaubens dürfte also weniger auf das geringere Mass der göttl. Gabe, als auf das grössere Mass des menschlichen Widerstandes zu reduciren sein. Dann aber kann auch der Grad des christlichen Heilsglaubens für den Besitzer nicht füglich einen Massstab der richtigen Selbstbeurtheilung abgeben; denn gerade der Starkgläubige wird in Betracht der Relativität seiner Glaubensstärke in Demuth mehr auf seinen relativen Glaubensmangel, als auf seinen relativen Glaubensbesitz zu blicken geneigt und verpflichtet sein. Die entgegengesetzte Gemüthsstimmung würde selbst schon einem *ὑπερφρονεῖν παρ᾿ ὃ δεῖ φρονεῖν* gleich zu achten sein. Endlich aber bedingt die Stärke dieses Heilsglaubens wohl im Allgemeinen die Stärke seiner Wirkungen nach aussen, keinesweges aber die eigenthümliche Verschiedenheit derselben, von der doch gerade im Folgenden die Rede ist. Denn wenn auch beispielsweise die *προφητεία* höher zu stellen ist, als die *διακονία*, wegen der höheren Zwecke des Gemeindelebens, denen sie dienstbar ist, so folgt doch daraus keinesweges, dass deshalb der *προφήτης* nothwendig auch einen stärkeren Heilsglauben besitze, als der *διάκονος*. Die unterschiedliche charismatische Begabung ist vielmehr von der unterschiedlichen menschlichen Eigenthümlichkeit abhängig. Es ist aber auch nicht etwa die *πίστις* an unserer Stelle an sich mit dem *χάρισμα* v. 6. identisch. So z. B. Schol. Matth.: *πίστιν ἐνταῦθα τὸ χάρισμά φησιν*. Vielmehr erzeugt die objektive göttliche

χάρις, indem sie sich durch Mittheilung des πνεῦμα mit dem individuellen Menschengeiste vermählt, das Jedem eigenthümliche χάρισμα. Indem aber die χάρις und das πνεῦμα zugleich und zwar in primärer Weise das Erzeugungsprincip der πίστις ist, lässt sich die Sache subjektiverseits allerdings auch so anschauen, dass die charismatische Begabung eines Jeden identisch sei mit der durch den Glauben verklärten menschlichen Individualität. Die πίστις hat demnach in eben dieser beschränkten menschlichen Individualität ihr eigenes μέτρον. Denn nur Einer besass das πνεῦμα οὐκ ἐκ μέτρου Joh. 3, 34., und Er ist darum auch die Quelle aller geistlichen Gaben. Bei den Anderen geht Geist und Glaube in die menschliche Schranke ein, und auch der stärkste Glaube ist bei ihnen nicht ein allwirksamer, sondern nur ein nach dem Masse ihrer Eigenthümlichkeit wirksamer Glaube. In der Gabe der προφητεία besteht das μέτρον πίστεως des προφήτης, in der Fähigkeit der διακονία das μέτρον πίστεως des διάκονος, in der διδασκαλία das μέτρ. πίστ. des διδάσκαλος. Unter πίστις ist also hier der praktische Glaube, der in der Wirksamkeit begriffene Glaube, die s. g. fides concreta, entsprechend dem Hebr. K. 11. vorherrschenden Begriffe der πίστις, analog dem ἔργον des Jakobus K. 2., vgl. 1 Cor. 12, 9. Gal. 5, 22. 1 Tim. 6, 11., zu verstehen. Sein ὅρος oder seine specifische Bestimmtheit ist durch die natürlich menschliche Eigenthümlichkeit bedingt, in der auch sein μέτρον gegeben ist, insofern in seinen charismatischen Wirkungen eine bestimmte Stufenleiter zu statuiren ist, wie denn die προφητεία höher als die διδασκαλία, die διδασκ. höher als die διακονία u. s. f. zu schätzen ist. Vgl. das μέτρον τῆς δωρεᾶς Eph. 4, 7. und die ἐνέργεια ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους Eph. 4, 16. Das Glaubensmass, welches Gott verliehen, ist nun insofern der Massstab der rechten Selbstbeurtheilung, als die Erkenntniss, dass auch das höchste Mass G o t t e s Gabe ist, vgl. 1 Cor. 4, 7., in der Demuth erhält, wie die Einsicht, dass es doch immer nur ein individuell bestimmtes und begränztes Mass ist, die Bescheidenheit erzeugt, welche das den Anderen zu Theil gewordene, den eigenen Mangel ergänzende, und zum Bau des Reiches Christi gleich nothwendige Mass liebend anerkennt, und durch Beschränkung auf den der eigenen Gabe entsprechenden Beruf, so wie durch Abstehen von dem unbefugten und hochmüthigen Ein- und Uebergreifen in einen fremden, die eigene Kraft übersteigenden Beruf thatsächlich ehrt. Vgl. auch 2 Cor. 10, 13. Arrogantes autem sunt, tum qui in alienas vocationes irrumpunt, tum qui modum sui doni non vident, sed arrogant sibi judicium de his quae non intelligunt. Utrumque igitur hic complexus est Vocationem, et usum doni. M e l a n c h t h o n. Unserer Auffassung des μέτρον πίστεως widerspricht übrigens nicht Matth. 17, 20. vgl. 1 Cor. 13, 2. Denn an unserer Stelle ist eben nur von den natürlichen und ordentlichen, nicht von den übernatürlichen und ausserordentlichen Wirkungen des Glaubens die Rede, und auch die letzteren sind ja gerade nach dem Herrnworte nicht unbedingte Manifestationen eines höheren Glaubensmasses, sondern erfordern nur πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως. — V. 4. u. 5. Die christliche

Gemeinschaft wird unter dem Bilde des gegliederten Leibes dargestellt, um daraus v. 6—8. ohne Bild die dem Inhalte von v. 3. entsprechende Ermahnung abzuleiten, dass ein jedes Glied dieser Gemeinschaft nur die ihm zustehende Funktion in der rechten Weise verrichten möge, wodurch es ja allerdings am sichersten vor hochmüthiger Selbstüberschätzung und anmassenden Ein- und Uebergriffen in ein fremdes Amt und Werk geschützt sein wird. — *Καθάπερ γὰρ ἐν ἑνὶ σώματι μέλη πολλὰ ἔχομεν*] Auch bei den Alten findet sich häufig die Parallele zwischen einem menschlichen Leibe und einer socialen Gemeinschaft. Die Beispiele haben Grotius und besonders Wetstein z. u. St. gesammelt. Der Apostel vergleicht aber mit dem corpus humanum nicht das corpus sociale, welches die natürliche menschliche Gemeinschaft, sondern das corpus mysticum (vgl. *ἐν Χριστῷ* v. 5.), welches die Gemeinde der Gläubigen bildet. Die speciellere Ausführung des Bildes, welches im N. T. nur bei Paulus erscheint, findet sich 1 Cor. 12, 12 ff. *τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν*] „alle Glieder aber nicht dieselbe Verrichtung haben" d. i. jedes Glied aber eine andere Verrichtung hat. Der Ausdruck ist aber absichtlich negativ gewählt, um von vorneherein der Vorstellung zu wehren, als vermöchte unterschiedslos Jeder Jedes zu verrichten. *πρᾶξις* ist auch hier nicht res gesta, That, Handlung, sondern res gerenda, Geschäft, Verrichtung; vgl. zu 8, 13. *οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ*] *οἱ πολλοί* die Vielen im Gegensatz zu dem *ἓν σῶμα*, vgl. 5, 15. 19. Wir, die wir viele sind, bilden doch nur Einen Leib. Vgl. 1 Cor. 10, 17. Ueber *ἐν Χριστῷ* s. zu 8, 1. Nur *ἐν Χριστῷ*, in der realen Lebensgemeinschaft mit ihm stehend, bilden wir Einen Leib. Ausser ihm ist dieser lebendige, geistliche Organismus nicht vorhanden. Nicht durch sein *πνεῦμα* zusammengehalten, fällt er vielmehr durch die Selbstsucht zerrissen in seine einzelnen, sich gleichgültig und abstossend gegen einander verhaltenden Glieder auseinander. Diese disjecta membra, vom zusammenhaltenden und belebenden spiritus Christi verlassen, haben wiederum aufgehört Ein corpus zu bilden und gehen in Tod und Verwesung über. Christus aber ist hier nicht etwa selbst als das den Gemeindeorganismus durchwirkende geistige Princip gedacht. Vielmehr bilden wir in ihm seiend, *ἐν Χριστῷ*, das von seinem *πνεῦμα* beseelte *σῶμα*, vgl. 1 Cor. 12, 13. Eph. 4, 4. Als von ihm gebildet und ihm zugehörig ist dieses *σῶμα* ein *σῶμα Χριστοῦ* 1 Cor. 12, 27., kein natürlicher oder weltförmiger, sondern ein geistlicher, ein christlicher Gemeindeorganismus. Insofern dieser Leib von der Lebensfülle Christi erfüllt Eph. 1, 23. ein Abbild Christi, der mystische Christus, ist, wird ihm auch selber der Name *ὁ Χριστός* beigelegt 1 Cor. 12, 12. Dieser Leib hat seine verschiedenen, edleren oder unedleren Glieder, Haupt, Auge, Ohr, Hand, Fuss, u. s. w., 1 Cor. 12, 15—21. Nach einer etwas anderen Wendung des Bildes wird nicht sowohl die in Christo seiende Gemeinde an und für sich selbst, sondern nur mit Christo zusammen als ein vollständiger, in sich abgeschlossener Organismus betrachtet, so dass dann Christus *ἡ κεφαλή*, die Gemeinde *τὸ*

σῶμα Christi des Hauptes ist Eph. 1, 22. 4, 15. 16. 5, 23. Col. 1, 18. 2, 19. Auch an unserer Stelle nun wollen einige Ausleger ἐν Χριστῷ an Christo, als an dem Haupte, erklären. Doch einmal ist ohne Noth nicht von der sonst ganz fixirten Bedeutung des ἐν Χριστῷ abzugehen, und dann kömmt es hier sowohl, als in der angeführten Corintherstelle, nur auf das Verhältniss der Glieder des Leibes zu einander, nicht auf ihr Verhältniss zu Christo dem Haupte an, während gerade im Epheser- und Colosserbriefe der Gedanke, dass nur Christus das ausschliessliche, den ganzen Leib sowohl der oberen, himmlischen, vgl. Col. 2, 10., als der niederen, irdischen Gemeinde beherrschende und bewegende Haupt ist, den vorherrschenden Grundgedanken der Entwickelung bildet. ὁ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη] ὁ καθ' εἷς im Sinne von εἷς ἕκαστος ist ein in der späteren Gräcität nicht seltener Solöcismus. Die regelrechte Form findet sich 1 Cor. 14, 31.: καθ' ἕνα πάντες und Eph. 5, 33.: ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα. So lesen wir auch Mark. 14, 19. Joh. 8, 9.: εἷς καθ' εἷς und Apok. 21, 21.: ἀνὰ εἷς ἕκαστος. Den Uebergang zu der Formel εἷς καθ' εἷς und den ähnlichen, in welchen das κατά seine Rektion verloren hat und nur noch als Adverbium fungirt, dürfte die an sich correkte Formel ἓν καθ' ἕν, vgl. Apok. 4, 8., vermittelt haben. Die von Lachmann und Tischendorf besonders nach ABD*FG. recipirte Formel τὸ δὲ καθ' εἷς für ὁ δὲ καθ' εἷς passt weder zu dem voraufgegangenen οἱ πολλοί, noch zu den nachfolgenden Masculinis ἔχοντες, ὁ διδάσκων etc. Ueberdies ist wohl ὁ καθ' εἷς, ὁ καθ' ἕνα, nicht aber τὸ καθ' εἷς, τὸ καθ' ἕνα eine sonst nachweisbare und einen rechten Sinn gebende Ausdrucksweise. Vgl. überhaupt Fritzsche z. u. St. Tom. III. p. 44 sq. ad Marcum p. 613 sqq. und Winer III. K. 3. §. 38. 3. Anm. S. 288. Zu ἀλλήλων μέλη vgl. Eph. 4, 25. Es war zunächst nur zu sagen, dass wir Alle Glieder dieses mystischen Leibes der Gemeinde Christi sind. Statt dessen sagt der Apostel, dass wir Alle unter einander, ein Jeder des Anderen Glied ist; mit welchem Ausdrucke er allerdings wieder theilweise schon aus dem Bilde herausgeht und in die Sache selbst hinüberspielt. Durch das ἀλλήλων μέλη ist aber das ὑπερφρονεῖν abgeschnitten, indem dadurch einem Jeden eine dienende, nicht eine herrschende Stellung im Verhältnisse zum Anderen angewiesen ist. — V 6. — 8. Es handelt sich zunächst um die Construktion und die damit im Zusammenhang stehende Interpunktion. Tischendorf (im Wesentlichen auch Lachmann) und einige neuere Ausleger interpungiren die ganze Stelle von v. 5—8. folgender Massen: οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ (ὁ) δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη, ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, εἴτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει, ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι, ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι. Dann ist also ἔχοντες Participialbestimmung zu ἐσμέν v. 5., εἴτε προφητείαν, εἴτε διακονίαν hängt von ἔχοντες ab, und dient zur specialisirenden Angabe der χαρίσματα, und κατὰ τὴν ἀναλογίαν

τῆς πίστεως, ἐν τῇ διακονίᾳ, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ u. s. w. sind einschränkende Bestimmungen zur Bezeichnung des Masses und der Sphäre, in welchen jene χαρίσματα verliehen sind. V. 6 — 8. ist dann nur descriptiv, nicht paränetisch zu fassen, und v. 4 — 8. zusammengenommen enthält die Beschreibung des christlichen Gemeindeorganismus unter dem Bilde eines gegliederten Leibes, um dadurch mittelbar für jedes einzelne Glied die Pflicht zur Befolgung der v. 3. enthaltenen Ermahnung zum φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν ἑκάστῳ ὡς ἐμ. ὁ θ. μέτρ. πίστεως zu motiviren. Indess ἐν ἁπλότητι, ἐν σπουδῇ, ἐν ἱλαρότητι giebt weder das Mass, wie etwa κατὰ τ. ἀναλογίαν τ. πίστεως, noch die Sphäre, wie ἐν τῇ διακονίᾳ, διδασκαλίᾳ, παρακλήσει an, für welche das Charisma verliehen ist und in welcher es geübt **wird**, sondern die Art und Weise, wie es geübt werden **soll**. Jene Bestimmungen ἐν ἁπλότητι κτλ. sind also entschieden paränetischer Natur, und dadurch wird auch rückwirkend den ganz parallelen Bestimmungen ἐν τῇ παρακλήσει, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, ἐν τῇ διακονίᾳ, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως der Charakter von Ermahnungssätzen aufgeprägt, wie denn auch die Paränese den durchgehenden Charakter unseres Kapitels bildet, und die v. 9 ff. enthaltenen Ermahnungen offenbar schon der Form nach als unmittelbare Fortführungen vorangegangener Ermahnungen zu betrachten sind. Ueberdies muss nach der von uns bestrittenen Construktionsweise das εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ erklärt werden: „sei es, dass wir Diakonen**gabe** im Diakonen**geschäfte** besitzen.“ Nun aber bedeutet διακονία wohl **Diakonengeschäft**, nicht aber **Diakonengabe**, und überdies wird jegliche Gabe nicht nur innerhalb, sondern auch ausserhalb ihrer Bethätigung besessen. Wir hätten also dann mindestens εἰς τὴν διακονίαν statt ἐν τῇ διακονίᾳ erwartet. Ebenso wenig bedeutet auch διδασκαλία = διδαχή 1 Cor. 14, 26. Lehr**geschäft**, oder παράκλησις Ermahnungs**geschäft***). Darum wird nun die seit **Erasmus** von den meisten Auslegern befolgte Auffassung den Vorzug verdienen, nach welcher κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, ἐν τῇ διακονίᾳ etc. als elliptische Ermahnungssätze genommen werden. Man kann dann, so schon **Theodoret**, **Erasmus**, **Calvin**, ἔχοντες noch an das Vorhergehende anschliessen und folgendermassen interpungiren und suppliren: οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, ὁ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη, ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα· εἴτε προφητείαν (sc. ἔχοντες), κατὰ τὴν ἀν. τῆς πίστεως (sc. προφητεύωμεν), εἴτε διακονίαν (ἔχοντες),

---

*) **Meyer** nämlich übersetzt v. 6 — 8.: „aber Gnadengaben besitzend, die nach der uns verliehenen Gnade verschieden sind: sei es, dass (wir) Prophetengabe (besitzen) nach dem Verhältnisse des Glaubens, oder Diakonengabe im Diakonengeschäfte, oder dass der Lehrende im Lehrgeschäfte (seine Gabe habe), oder der Ermahnende im Ermahnungsgeschäfte, der Mittheilende in Einfalt, der Vorstehende in Betriebsamkeit, der Erbarmende in Heiterkeit.“ Doch stimmt dieser Ausleger jetzt in der 2ten Auflage seines Commentars mit unserer Fassung der Struktur überein.

ἐν τῇ διακονίᾳ (sc. ὦμεν vgl. 1 Tim. 4, 15.), εἴτε ὁ διδάσκων (sc. ἐστίν vgl. 1 Cor. 15, 11. 2 Cor. 8, 23.), ἐν τῇ διδασκαλίᾳ (ἔστω), εἴτε ὁ παρακαλῶν (ἐστιν), ἐν τῇ παρακλήσει (ἔστω), ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι (sc. μεταδιδότω), ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ (sc. προϊστάσθω), ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι (sc. ἐλεείτω). Da aber der Apostel das Bild vom menschlichen Leibe nur bis zu den Worten ὁ δὲ — μέλη festhält, mit ἔχοντες δὲ χαρίσματα aber dasselbe verlässt, so ziehen wir es vor mit Beza, Griesbach und einigen der neuesten Ausleger, vgl. Olshausen, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, mit ἔχοντες einen neuen Satz zu beginnen, welches uns auch an sich wegen der Abhängigkeit der Accusative προφητείαν, διακονίαν von ἔχοντες näher liegend erscheint. Wir interpungiren dann also: οὕτω καὶ οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, ὁ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη. Ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητείαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, εἴτε διακονίαν, ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, εἴτε ὁ παρακαλῶν, ἐν τῇ παρακλήσει, ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι, ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι. Die vorhin angegebenen Suppletionen bleiben natürlich auch bei dieser Construktionsweise bestehen. Eine ähnliche Brachylogie findet sich 1 Petr. 4, 11.: Εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ (sc. λαλείτω), εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός (sc. διακονείτω), ἵνα κτλ. Vgl. auch die von Fritzsche z. u. St. nach Raphelius und Elsner aus Epiktet angeführten Parallelen. Zur Vermeidung der Einförmigkeit lässt der Apostel nach den Abstraktis προφητείαν, διακονίαν, die Concreta ὁ διδάσκων, ὁ παρακαλῶν eintreten, und giebt dann vor ὁ μεταδιδοὺς auch das εἴτε auf. Vgl. über diese oratio variata Winer Anhang. § 64. III. 1. S. 627. Statt auf den Satz ἔχοντες — διάφορα „indem wir aber nach der uns verliehenen Gnade verschiedene Charismen empfangen haben," den allgemeinen Gedanken folgen zu lassen: „so soll ein Jeder von uns sie ihrer Bestimmung gemäss verwenden," lässt der Apostel mit den Worten εἴτε προφητείαν gleich die Specialisirung dieser Gnadengaben eintreten, und ermahnt demnach zur entsprechenden Verwendung jeder besonderen Gabe. ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα] entspricht dem τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν v. 4. χάρισμα ist = Gnadengabe, δωρεὰ τῆς χάριτος vgl. Röm. 5, 15. Es ist zunächst zwischen objektivem und subjektivem χάρισμα zu unterscheiden. Das objektive ist entweder leiblicher Natur, so 2 Cor. 1, 11., wo von dem ῥύεσθαι ἐκ τοῦ θανάτου die Rede ist, oder geistlicher Beschaffenheit, so Röm. 5, 15. 16. 6, 23., wo die Gnadengabe in der ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, in der Verleihung der δικαιοσύνη, der ζωὴ αἰώνιος besteht. Dieser objektive Begriff des χάρισμα herrscht auch Röm. 11, 29., wo sämmtliche dem Volke Israel verliehenen Gnadenvorzüge gemeint sind, vgl. Röm. 9, 4. 5. χάρισμα steht aber auch im subjektiven Sinne, und bedeutet dann entweder die allen Christen gemeinsame Gabe der Wiedergeburt und Heiligung, der πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς u. s. f., so Röm. 1, 11., oder die mit der Eigenthüm-

lichkeit des Einzelnen zusammenhängende besondere Gabe, das ἴδιον χάρισμα, die entweder leiblicher, so 1 Cor. 7, 7. das donum continentiae, oder gemüthlich ethischer, vgl. a. u. St. ὁ παρακαλῶν, ὁ ἐλεῶν, oder intellektueller, vgl. a. u. St. ὁ διδάσκων, oder praktischer Natur ist, vgl. a. u. St. die διακονία, ὁ μεταδιδούς, ὁ προϊστάμενος. Vgl. auch 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. 1 Petr. 4, 10. Gott ist der Verleiher des objektiven, wie des subjektiven, allgemeinen und besonderen, χάρισμα, das wirkende Princip des letzteren ist der Geist. Es giebt aber auch ein χάρισμα im besondersten Sinne des Wortes, welches in der natürlichen Individualität des Menschen entweder gar keinen, oder doch nur einen verhältnissmässig geringen Anknüpfungspunkt findet, und demnach als specifisch übernatürliche Wundergabe des Geistes auftritt, so die χαρίσματα ἰαμάτων 1 Cor. 12, 9. 28. 30., die ἐνεργήματα δυνάμεων, die προφητεία κτλ. vgl. 1 Cor. 12, 10. Das auf das objektive Charisma sich beziehende allgemeine subjektive Charisma ist vorherrschend zu eigener Heilserlangung und zur Selbsterbauung, das besondere und besonderste ist zur Erbauung der Gemeinde verliehen, und seine Bedeutung ist dann nicht sowohl nach seiner wunderbaren Form, als nach diesem seinem Zwecke zu bemessen, vgl. 1 Cor. 14, 1—5. Wegen dieses den Charismen gemeinsamen Zweckes, so wie wegen des ihnen allen gemeinsamen wirksamen Principes des Pneuma 1 Cor. 12, 11. werden sie auch sämmtlich, namentlich die speciellen und speciellsten, mit Nichtberücksichtigung der mehr natürlichen und der mehr übernatürlichen Art und Weise ihrer Erscheinung parallelisirt und zu einer Klasse gerechnet, vgl. 1 Cor. 12, 4. 7—10. 28—31. 1, 7. Besonders in der Corinthergemeinde fand sich eine grosse Fülle und ein reiches Wogen der mannigfachsten Geistesgaben; die Römergemeinde scheint spärlicher bedacht gewesen zu sein, namentlich an ausserordentlichen oder wunderbaren Charismen im engsten Sinne des Wortes, weshalb wohl der Apostel an unserer Stelle ausser der προφητεία keine derartigen χαρίσματα aufführt; und selbst die Prophetie stand doch mehr nur in der Mitte und bildete gewissermassen den Uebergang von den ordentlichen zu den ausserordentlichen Geistesgaben. Die Quelle aller χαρίσματα ist die göttliche χάρις, sie sind διάφορα, grösser oder geringer, nützlicher oder weniger fruchtbringend 1 Cor. 12, 31., nach dem verschiedenen Masse der Jedem ertheilten Gnade, κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν, welche χάρις daher auch selbst eine ποικίλη χάρις 1 Petr. 4, 10. genannt wird. εἴτε προφητείαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως] Der neutestamentliche Begriff des Prophetenthumes ist wesentlich mit dem alttestamentlichen identisch. Propheten sind Männer, welche vom Geiste Gottes beseelt und getrieben in theopneustischer Rede theils die verhüllte Zukunft enthüllen Apok. 1, 3. 22, 7. 10. Joh. 11, 51. AG. 11, 27. 28. 21, 10. 11. vgl. 1 Petr. 1, 10., theils die verborgene Gegenwart kundthun, sei es dass sie den geheimen göttlichen Rathschluss und Willen eröffnen Luk. 1, 67 ff. AG. 13, 1 f. Eph. 3, 5. oder das verschlossene Innere des Menschen erschliessen 1 Cor. 14, 24. 25. und seine unbekannten Thaten ans Licht ziehen Matth. 26, 68. Mark. 14,

65. Luk. 22, 64. Joh. 4, 19. AG. 5, 3., theils in begeisterter und gewaltig mit sich fortreissender Rede, die über das gewöhnliche Mass der wenn auch geistlichen, doch in der Form der Reflexion auftretenden Lehrhaftigkeit hinausgreift, den Hörern Lehre, Trost, Ermahnung spenden Matth. 7, 28. 29. Luk. 24, 19. Joh. 7, 40. AG. 15, 32. 1 Cor. 14, 3. 4. 31. Der alttestamentl. Prophet hatte seine Sendung durch Wunderthaten zu legitimiren, vgl. Mark. 6, 15. Luk. 7, 16. Luk. 24, 19. Joh. 6, 14. 9, 17. Hingegen seit der Vollendung des alttestamentl. Prophetenthums durch Christum und der Ausgiessung des heil. Geistes über alles Fleisch, vgl. AG. 2, 17. 18., ist zwar einerseits die prophetische Autorität und Gabenfülle auf die Apostel, andrerseits jedoch wenigstens letztere in der Form charismatischer Begabung auch auf die ganze Gemeinde übergegangen, wo dann das Weissagen und Wunderthun, die προφητεία und die ἐνεργήματα δυνάμεων 1 Cor. 12, 10., getrennt und auf verschiedene Individuen vertheilt auftreten. Hieraus erklärt sich, weshalb zwar die Apostel auch Propheten genannt werden Eph. 2, 20. 3, 5., nicht aber alle Propheten auch Apostel oder mit noch anderen Charismen als der προφητεία begabte Männer sind Eph. 4, 11. Die von Zwingli, Calvin und fast allen älteren lutherischen Auslegern befolgte Auffassung, wonach die προφητεία in der Gabe der Auslegung der alttestamentl. Bücher, namentl. der Prophetenschriften, bestanden haben soll, ist seit Baumgarten mit Recht verlassen worden und gegenwärtig als antiquirt zu betrachten. Zwar kann sie sich auf den klassischen Gebrauch von προφητεύειν berufen, vgl. Valcken. zu Herodot 7, 111., wonach οἱ προφητεύοντες τοῦ θεοῦ solche sind, qui Dei responsa per mulierem ut Delphis edita fatidicam interpretarentur; προφήτης also = interpres sc. oraculorum divinorum ist: doch findet diese Auffassung in den neutestamentlichen Stellen keine Begründung, woselbst die Propheten der Natur der Sache entsprechend als Interpreten der durch unmittelbare Inspiration ihnen selbst gegebenen göttlichen Offenbarungen auftreten, wiewohl dieselben vorkommenden Falls sich allerdings ja an die heiligen Schriften anschliessen konnten, dann aber prophetische Auslegung, nicht blosse Auslegung der Propheten übten. Vgl. etwa das Verhältniss der Apokalypse zu den alttestamentl. Propheten. Ueber das χάρισμα προφητείας s. Neander Gesch. d. Pflanz. u. Leit. d. christl. Kirche durch d. Apostel. 4te Aufl. Bd. I. S. 58 f. S. 237 ff. Löhe Aphorismen über die neutestamentl. Aemter. V. S. 34 ff. und, gegen dessen Verwechselung von Propheten-Amt und Propheten-Gabe, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. 1849. B. 18. S. 135 f. κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως wird von den bedeutendsten neueren Auslegern, = κατὰ μέτρον πίστεως, secundum proportionem fidei, für einen mathematischen Ausdruck erklärt, nämlich von dem subjektiven Glaubensmasse, durch welches auch der verschiedene Grad der prophetischen Begeisterung und der Fähigkeit theopneustischer Rede bedingt sei. Doch einmal kann dies nicht von der Prophetengabe gesagt werden insofern sie rein übernatürliches Charisma der Weis-

sagung ist, denn diese findet wohl κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς ἀποκαλύψεως nicht aber κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως statt, und selbst insofern sie als Gabe der begeisterten Lehr-, Trost- und Ermahnungsrede auftritt, ist doch eben der prophetische Instinkt, welcher sie über die gewöhnliche διδασκαλία und παράκλησις erhebt, nicht gerade von dem Glaubensmasse des Individuums unbedingt abhängig zu denken, sondern es kann auch hier ein wunderbares Uebergreifen der pneumatischen Erregung statt finden. Vgl. 1 Cor. 13, 2. Jedenfalls muss behauptet werden, dass die energischere oder weniger energische Wirksamkeit der übrigen vom Apostel an unserer Stelle aufgeführten Gnadengaben in viel höherem Grade durch das Glaubensmass des sie besitzenden Individuums bedingt sei, als grade die grössere oder geringere Stärke der prophetischen Aeusserung, so dass nicht einzusehen ist, warum der Apostel grade die Prophetie vom μέτρον πίστεως abhängig macht. Ueberdies kann diese Erklärung dann gar nicht Platz greifen, wenn wir die Sätze κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, ἐν τῇ διακονίᾳ κτλ. nicht als Angabe des Masses und der Sphäre, sondern als Ermahnungssätze fassen. Denn ich kann wohl sagen, dass Jemand sein χάρισμα in dem Masse seiner πίστις besitzt; ich kann ihn aber nicht auffordern, es in dem Masse seiner πίστις zu üben, weil es sich theils von selbst versteht, dass er es nur in dem Masse dieser πίστις wird üben können und üben wird, und er andrer Seits sogar verpflichtet ist, wie nach einem immer höheren Glaubensmasse, so auch nach einer immer energischeren Bethätigung seiner charismatischen Begabung zu streben. Man müsste denn etwa meinen, es werde hier der προφήτης nicht sowohl zur Bethätigung seines Glaubensmasses in der Prophetie ermuntert, als vielmehr verwarnt, nicht über dieses Mass hinauszuschweifen, sondern sich nur innerhalb der Grenzen seiner πίστις zu halten, damit nicht seine erhobene Stimmung sich mit den Impulsen fleischlicher Erregung mische und über das Ziel hinausgehe. Indess die subjektive πίστις bietet doch in der That, eben als eine stets mangelhafte, keine sichere Schutzwehr gegen solche Trübung und Vermischung des geistlichen und fleischlichen Elementes in der Prophetie. Dies kann nur von der objektiven πίστις, d. i. nicht von der fides qua creditur, sondern nur von der fides quae creditur gesagt werden. Es wird daher doch zu der älteren, in neuerer Zeit nur noch von Flatt, Klee, Glöckler, Schrader und Köllner (vgl. auch O. v. Gerlach z. u. St.) vertretenen Auffassung zurückzukehren sein, wonach κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως durch pro congruentia cum doctrina fidei zu erklären ist, und die Propheten angewiesen werden, in ihren theopneustischen Reden der norma et regula fidei christianae unterthan zu bleiben*). Wie nothwendig eine solche Ermahnung ge-

---

*) Ueber diesen objektiven Sinn von πίστις auch im N. T. vgl. Fritzsche ad Rom. Tom. I. p. 17. Will man auch an unserer Stelle die subjektive Bedeutung festhalten, so wäre dann wenigstens an den christlichen Gemeindeglauben in abstracto zu denken, der eben als Gesammtglaube auch der normale Glaube ist.

rade in Beziehung auf die Prophetie war, können Stellen wie Matth. 24, 11. 24. 1 Thess. 5, 19 — 21. 1 Tim. 4, 1. 1 Joh. 4, 1. beweisen. Gegen diese Auffassung wird im Grunde nur der Ausdruck *μέτρον πίστεως* v. 3 geltend gemacht. Indess abgesehen davon, dass die gewöhnliche Deutung dieses Ausdruckes uns nicht einmal richtig erscheint, ist auch überhaupt nicht einzusehen, warum der Apostel *ἀναλογία πίστεως* nothwendig in demselben Sinne gebraucht haben müsse. Viel eher könnte grade der Wechsel von *μέτρον* und *ἀναλογία* von vorneherein einen verschiedenen Gedanken andeuten, und der Begriff der *πίστις* wird eben das eine Mal durch den Begriff des *μέτρον*, das andere Mal durch den Begriff der *ἀναλογία* verschieden bestimmt. Richtig also Luther: „Hat Jemand Weissagung, so sei sie dem Glauben ähnlich“ d. i. entsprechend, congruent. Omnino in fide, quae creditur, (sic enim vocant Theologi) mirabili analogia congruunt inter se omnia capita; et quivis articulus, de quo quaestio incidit, ad articulos jam firmiter cognitos dijudicari, ad Dictum scripturae liquido explicatum interpretatio ceterorum exigi debet. Estque haec analogia ipsius scripturae et fidei, quae creditur. Bengel. *εἴτε διακονίαν, ἐν τῇ διακονίᾳ*] Luther nach Chrysostomus: „Hat Jemand ein Amt, so warte er des Amtes.“ In dieser Bedeutung, von jeglicher Dienstverrichtung, jedem kirchlichen Amte überhaupt, steht *διακονία* 1 Cor. 12, 5. Eph. 4, 12. Doch einmal sind hier überall specielle Leistungen und Verrichtungen genannt, und dann würde *διακονία* in diesem allgemeinen Sinne namentlich die gleich folgende *διδασκαλία* schon mit umfassen. Eben so wenig ist *διακονία* auf das evangelische Lehramt zu beziehen. So Theodoret: *διακονίαν δὲ* (sc. *καλεῖ ὁ Παῦλος*) *τὴν τοῦ κηρύγματος λειτουργίαν*. Allerdings werden die Apostel als Verkündiger des Evangeliums *διάκονοι* oder *ὑπηρέται Χριστοῦ* genannt 1 Cor. 3, 5. 4, 1. vgl. Röm. 11, 13. AG. 20, 24., doch ist der Begriff der *διακονία τοῦ Χριστοῦ* an sich umfassender, als der des christlichen Lehramtes, vgl. AG. 12, 25. Röm. 15, 31., deshalb hätte Paulus in jenem engeren Sinne die *διακονία* wenigstens als eine *διακονία τοῦ εὐαγγελίου* Eph. 3, 7. Col. 1, 23. *τῆς καινῆς διαθήκης* 2 Cor. 3, 6, *τοῦ λόγου* AG. 6, 4. oder ähnlich bezeichnen müssen. Die *διακονία* wird also hier auf das specielle Amt der *διάκονοι* zu beziehen sein, vgl. AG. 6, 1 ff. Phil. 1, 1. 1 Tim. 3, 8. 12. 1 Petr. 4, 11., welches es mit der Besorgung der äusseren Gemeindeangelegenheiten, der leiblichen Pflege der Armen, Kranken u. s. w. zu thun hatte. Vgl. die *ἀντιλήψεις* 1 Cor. 12, 28. Der Apostel führt hier fixirte Gemeindeämter neben losen und unfixirten Charismen auf, denn er hat es hier nicht mit dem Gegensatze von Amt und Gemeinde zu thun, sondern nur mit der den Gliedern der Gemeinde selbst zum Zwecke des Gemeindedienstes verliehenen, charismatischen Gabenfülle. Darum nennt er hier zwar das Amt der Diakonie, meint aber damit eigentlich nur die ins Amt gefasste und für dasselbe angelegte, besondere Gabe, die er eben bei Jedem voraussetzt, der das entsprechende Amt überkommen hat. Vgl. eine ähnliche Zusammenstellung von Aemtern und Gaben 1 Cor.

12, 28. Wie also aus diesen Stellen allerdings nicht die gottgesetzte Ueberordnung des Amtes über die Gemeinde ohne Weiteres entnommen werden kann, selbst nicht aus Eph. 4, 11. 12. vgl. v. 16. und die Parallelstelle 1 Cor. 12, 28., so darf doch auch umgekehrt aus ihnen nicht etwa gefolgert werden, dass das Amt nur als Schöpfung und Ausfluss der Gemeinde zu betrachten sei, so dass nur die Charismen selbst als göttliche Gabe und Stiftung, die darauf gegründete, geordnete Gemeindethätigkeit aber nur als menschliche Fügung, und namentlich die Träger des kirchlichen Amtes nur als zufällige Beauftragte der Gemeinde anzusehen wären. Die gottgewollte Ueberordnung des Amtes über die Gemeinde folgt vielmehr, auch abgesehen von der göttlichen Einsetzung des Apostolates, schon von selbst aus der gottgesetzten Unterordnung der Gemeinde unter das gottverliehene Wort und Sakrament, als den göttlich nothwendigen Mitteln ihrer Erzeugung, ihres Wachsthums und ihrer Erhaltung. Die dem Amte des Wortes untergebene Gemeinde ist darum eben so göttlich verpflichtet, als göttlich berechtigt, die Träger des Amtes in geordneter Weise, namentlich mit Beachtung der gottverliehenen Charismen, aus ihrer eigenen Mitte hervorgehen zu lassen. Die demuthsvolle Beschränkung auf die dem eigenthümlichen Charisma entsprechende besondere Sphäre der Thätigkeit, zu welcher der Apostel durch das *ἐν τῇ διακονίᾳ, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, ἐν τῇ παρακλήσει* ermahnt, wird aber von selbst vor dem *ὑπερφρονεῖν παρ᾽ ὃ δεῖ φρονεῖν* bewahren, und das *φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως* zu Wege bringen. Denn eine der eigenthümlichsten und weitverbreitetsten Aeusserungsweisen des menschlichen Hochmuthes ist das unberufene *ἀλλοτριοεπισκοπεῖν* 1 Petr. 4, 15. Wenn der Apostel hingegen durch *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, ἐν ἁπλότητι, ἐν σπουδῇ, ἐν ἱλαρότητι* zur Verrichtung jeglicher christlichen Gemeindethätigkeit im rechten Geist und Sinn ermahnt, so sind das hinzutretende, durch die eigenthümliche Art der Thätigkeit veranlasste Bestimmungen, bei denen immer die Ermahnung zur Beschränkung auf die der Gabe entsprechende Thätigkeit selbst mit zum Grunde liegt = „der Prophet warte des Prophetenamtes, und zwar thue er es *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως,* u. s. f." *εἴτε ὁ διδάσκων, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ*] Wie hier wird auch 1 Cor. 12, 28. Eph. 4, 11. vgl. AG. 13, 1. der *διδάσκαλος* von dem *προφήτης* unterschieden. Denn einmal erschöpft das *διδάσκειν* nicht die ganze Sphäre der Prophetie, sondern bildet nur ein Moment derselben, und dann ist die ruhige, verstandesmässige Lehrentwickelung des *διδάσκαλος,* in welcher er, wie Chrysostomus zu 1 Cor. 13, 28. es bezeichnet, *ἐξ οἰκείας διανοίας* redet, von dem pneumatischen Ergriffensein des *προφήτης* zu unterscheiden, welches auch die Form seiner Didaskalie bestimmte. Darin ist auch der Unterschied begründet, dass wohl für die *διδασκαλία,* nicht aber für die *προφητεία,* ein festes Gemeindeamt, das des *ἐπίσκοπος, ποιμήν* oder *πρεσβύτερος* bestand, welcher, wenn auch nicht immer vgl. v. 8., doch wohl gemeiniglich vgl. Eph. 4, 11. und namentlich in dem späteren apostolischen Zeitalter vgl. 1 Tim. 3, 2. 2 Tim. 2, 2. Tit. 1, 9.

zugleich auch *διδάσκαλος* war. *εἴτε ὁ παρακαλῶν, ἐν τῇ παρακλήσει*] Die Didaskalie richtet sich an den Verstand, die Ermahnung *παράκλησις* an Gemüth und Wille. Beide Charismen konnten natürlich auch in einer Person vereinigt sein, vgl. Tit. 1, 9., doch fand auch bei verschiedenen Individuen vorherrschende Begabung für die eine oder die andere Form der Mittheilung statt. Wie ferner auch der *προφήτης* die Didaskalie, so konnte er auch die Paraklese üben, vgl. 1 Cor. 14, 31., doch geschah dann eben beides in eigenthümlich prophetischer Form. Da es dem Apostel hier auf das Charisma und seine Bethätigung, nicht auf das geordnete Amt ankömmt, und da neben den ordentlichen, lehrenden und ermahnenden Presbytern auch Andere lehrend oder ermahnend in und ausser der Gemeindeversammlung auftraten, so führt er hier die *διδασκαλία* und die *παράκλησις* seinem Zwecke entsprechend als zwei gesonderte Gnadengaben auf. Oefter übrigens scheint die Paraklese sich an die Vorlesung alttestamentlicher Schriftabschnitte angeknüpft zu haben, vgl. Luk. 4, 20. 21. und besonders AG. 13, 15.*) *ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι*] Einige Ausleger wollen *ὁ μεταδιδούς*, wie *ὁ προϊστάμενος*, *ὁ ἐλεῶν* auf verschiedene Branchen der Diakonie bezogen wissen. Doch *μεταδιδόναι* ist mittheilen von seinem Eigenen vgl. Luc. 3, 11. Eph. 4, 28. und *εὐμετάδοτος* 1 Tim. 6, 18. Hingegen das Austheilen, Vertheilen des fremden, zu diesem Zwecke anvertrauten Gutes ist *διαδιδόναι* vgl. AG. 4, 35. Hätte Paulus also an die Almosenvertheilung aus der Gemeindekasse durch die Diakonen gedacht, so hätte er *ὁ διαδιδούς* geschrieben. Auch stimmt die Ermahnung zur *ἁπλότης* offenbar viel besser zum Begriff der privaten, als der officiellen Wohlthätigkeit. Dass aber auch für die zweckmässige Uebung der ersteren ein besonderes praktisches Charisma erforderlich ist, ist gewiss. Da die Diakonie nicht in die Armenpflege aufging, auch die Thätigkeit des *μεταδιδόναι* sich von der des blossen *διαδιδόναι* unterscheidet, so konnte sehr wohl neben dem Charisma der Diakonie, noch das der Privatwohlthätigkeit aufgeführt werden, während das Zerlegen der schon aufgeführten Diakonie selbst in ihre verschiedenen Geschäftszweige, die dann doch nicht einmal erschöpft werden, wenig passend erscheint. *ἐν ἁπλότητι* = *ἁπλῶς*, candide, in Herzenseinfalt, Aufrichtigkeit, welche nur der Bruderpflicht zu genügen und dem Bedürftigen hilfreich beizuspringen bedacht ist, jedes ambitiöse Streben aber, jegliche Ostentation, Lohnsucht und Rücksicht auf Wiedervergeltung oder eigenen Vortheil ausschliesst. Dass *ἁπλοῦς* nur simplex, und daher in bonam partem gebraucht, probus, *ἄκακος* bedeute, hingegen in malam s. v. a. stultus, *εὐήθης* sensu malo sei, darüber

---

*) Vgl. auch Justinus M. Apol. I. c. 67.: *καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ. Εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται.*

vgl. Fritzsche z. u. St. Tom. III. p. 62 sqq. ἁπλότης ist also nicht etwa durch liberalitas, Freigebigkeit zu erklären. Gut demnach Luther: „giebt Jemand, so gebe er einfältiglich.“ Vgl. Matth. 6, 2 f. ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ] Nach dem Vorgange von Bengel (ὁ προϊστάμενος, qui alios curat et in clientela habet.) und Vitringa Synag. p. 503., und mit Berufung auf die Bedeutung von προΐσταμαι, προστάτης im Griechischen = „gerichtlicher Patron der μέτοικοι, der Einsassen“, vgl. Passow s. v., hat Meyer die Behauptung aufgestellt,*) ὁ προϊστάμενος sei an unserer Stelle s. v. a. der Fremdenpatron, d. i. der die Fürsorge für Fremde auf sich hat. Den Beweis für diese im N. T. ganz unerweisliche Bedeutung soll Röm. 16, 2. führen, denn daselbst sei προστάτις s. v. a. die weibliche Fremdenpatronin, und es sei aus dieser Stelle zugleich die Zugehörigkeit dieser Funktion zur Diakonie ersichtlich. Indess προστάτις bezeichnet dort, vgl. Fritzsche z. St., wie die hinzugefügten Genitive und das Verbum ἐγενήθη zeigen, nicht ein stehendes Amt, sondern eine freie Liebesthätigkeit = patrona, fautrix, Gönnerin. Nach Anderen soll ὁ προϊστάμενος von jedwedem Vorgesetzten in irgendwelchen Verhältnissen verstanden werden. Da indess bei der charismatischen Begabung die Gemeindebeziehung an sich am nächsten liegt, überdies ὁ προϊστάμενος auch sonst im N. T. 1 Thess. 5, 12. vgl. 1 Tim. 5, 17. 3, 4. 5. und im kirchlichen Alterthume, vgl. Justinus M. Apol. I. c. 67. ὁ προεστώς, als stehende Bezeichnung für den Gemeindevorstand, sonst ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος, ποιμήν genannt, vorkömmt, so ist es vorzuziehen auch an unserer Stelle ὁ προϊστάμενος mit den meisten Auslegern von dem bestimmten Amte des Gemeindevorstehers zu erklären, vgl. auch Rothe Anfänge der christlichen Kirche S. 167. 189 f. Das zu diesem Amte erforderliche Charisma ist das χάρισμα κυβερνήσεως 1 Cor. 12, 28.; jedenfalls fasst der Apostel es hier ausschliesslich unter diesem Gesichtspunkte, da von der Didaskalie schon vorher die Rede war, und sowohl das προΐστασθαι als die σπουδή auf eine praktische Thätigkeit hinweist. Dies Moment der praktischen Thätigkeit ist auch dasjenige, welches dem προϊστάμενος mit dem μεταδιδούς und dem ἐλεῶν gemein ist und die Zusammenstellung dieser drei Thätigkeiten erklärt. Dass übrigens das oberste Gemeindeamt hier unter freien und verhältnissmässig untergeordneten Gemeindethätigkeiten rangirt, kann nicht gegen unsere Auffassung entscheiden, da es dem Apostel hier weder auf den Unterschied von Amt und Charisma, noch auch auf eine erschöpfende Aufzählung und bestimmte Klassificirung der letzteren ankommt, welche Klassificirung nicht einmal 1 Cor. 12, 28. Eph. 4, 11. strenge durchgeführt erscheint. An unserer Stelle war vielmehr Veranlassung, die verschiedenen Charismen, trotz ihres an sich vorhandenen Werthunterschiedes, dennoch promiscue aufzuführen, um eben auch dadurch dem ὑπερφρονεῖν keinerlei Vorschub zu leisten. Die σπουδή ist

---

*) Die er aber in der zweiten Auflage selbst zurückgenommen hat.

also hier auf den Amtseifer zu beziehen. ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι] Nach dem Vorgange von Grotius (ἐλεοῦντας hic vocat, qui aegrotis aderant, quos posterior aetas parabolanos vocavit) erklärt Meyer (in der ersten, nicht in der zweiten Auflage) ὁ ἐλεῶν vom bestimmten Amte des Krankenpflegers als einem Zweige des Diakonats. Die Begründung dieser Annahme liegt nur in der selbst unbegründeten Annahme, dass auch die beiden vorhergehenden Benennungen ὁ μεταδιδούς, ὁ προϊστάμενος officielle Benennungen und zwar bestimmter Branchen des Diakonenamtes seien. Es ist vielmehr von der in mannigfachen Sphären sich bewährenden Thätigkeit des Barmherzigen überhaupt die Rede, und die Wirksamkeit des ἐλεῶν ist eine weitere und allgemeinere, als die des μεταδιδούς, vgl. z. B. Luk. 10, 33 ff. besonders v. 37. Dabei dürfte bei ὁ ἐλεῶν im Unterschiede von ὁ μεταδιδούς die vorherrschende Beziehung nicht auf Arme, sondern auf Kranke, Verwundete, Gefangene u. s. f. zu statuiren sein. Zu der Ermahnung zur ἱλαρότης, der Heiterkeit, welche als Siegel der Freiwilligkeit dem Werke der Barmherzigkeit an sich und für den Empfänger erst den rechten Werth verleiht, vgl. 2 Cor. 9, 7. Philem. 14. Ut enim aegrum vel alio quovis modo afflictum nihil magis solatur, quam ubi videt alacres ac promptos ad opem sibi ferendam animos: ita si tristitiam cernat in eorum vultu a quibus juvatur, id in contumeliam suam accipiet. Calvin.

V. 9—21. Auf die Ermahnung zum μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, welche der Apostel v. 3—8. durchgeführt hat, folgen nun andere Ermahnungen zu verschiedenen christlichen Tugenden, die im Ganzen gemischter Natur nur im Einzelnen durch innere Verwandtschaft ihrer Objekte mit einander verknüpft sind. An der Spitze steht die ἀγάπη als das πλήρωμα νόμου 13, 10., der σύνδεσμος τῆς τελειότητος Col. 3, 14. Sie reiht sich auch am leichtesten an das im vorigen Verse zuletzt genannte besondere Charisma des ἔλεος als dessen allgemeine und nothwendige Basis an.

V. 9. ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος] sc. ἔστω. Dieselbe Ellipse s. Hebr. 13, 4. 5. Die Ellipse des Imperativs von εἰμί ist im Griechischen allerdings sehr selten, doch nicht unerhört, vgl. Kühner Ausf. Gr. der gr. Sprache Th. II. S. 41., und die von ihm angeführten Beispiele aus Hom. Il. ν, v. 95. αἰδώς, Ἀργεῖοι (sc. ἔστω). Sophocl. Oed. Col. v. 1480. ἴλαος, ὦ δαίμων, ἴλαος (sc. ἴσθι). Die ἀγάπη ἀνυπόκριτος erscheint auch 2 Cor. 6, 6., wie 1 Petr. 1, 22. die φιλαδελφία ἀνυπόκριτος, wo diese Bestimmung zugleich durch das nachfolgende ἐκ καθαρᾶς καρδίας ἀλλήλους ἀγαπᾶν ihre Erläuterung findet. Est enim dictu difficile, quam sint ingeniosi omnes fere homines ad fingendam quam vere non habent caritatem. Neque enim aliis modo mentiuntur, sed sibimet quoque imponunt, dum sibi persuadent, non male abs se amari quos non modo negligunt, sed re ipsa abjiciunt. Itaque Paulus non aliam esse caritatem hic pronuntiat, quam quae sit omni simulatione vacua: sibi vero facile quilibet testis esse potest, an nihil habeat in recessu cordis, quod caritati adversetur. Calvin. Wie

die ἀγάπη, so soll nach 1 Tim. 1, 5. 2 Tim. 1, 5. auch ihre Wurzel die πίστις ἀνυπόκριτος sein. ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ] Der Apostel fährt anakoluthisch fort, als ob er im Vorhergehenden statt ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος geschrieben hätte ἀγαπᾶτε ἀνυποκρίτως, was dem Sinne nach ja allerdings in jenen Worten liegt. Vgl. 2 Cor. 1, 7.: καὶ ἡ ἐλπὶς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν (= καὶ ἐλπίζομεν βεβαίως ὑπὲρ ὑμῶν) εἰδότες, ὅτι κτλ. Hebr. 13, 5.: ἀφιλάργυρος ὁ τρόπος (= ἀφιλάργυροι περιπατεῖτε) ἀρκούμενοι τοῖς παροῦσιν. Vgl. auch Winer Anhang. §. 64. 2. S. 620 f. Man kann aber auch, und dies wohl dem Charakter der Rede noch entsprechender, die Participia und Adjectiva durch Suppletion von ἔστε als lauter Vorschriften nehmen, so dass nach ἀνυποκρ. ein Punkt, und nach διώκοντες v. 13. wieder ein Punkt steht. So gewöhnlich, auch Meyer, Lachmann ed. maj. Hingegen in der ed. min. interpungirt Lachmann v. 9—14.: ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος. ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρὸν — — — τὴν φιλοξενίαν διώκοντες εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς. Er verbindet also die v. 9—13 enthaltenen Participia und Adjectiva mit εὐλογεῖτε. Doch einmal können dieselben zum grossen Theil ihrem Inhalte nach gar nicht passender und natürlicher Weise nur als vorbereitende Nebenbestimmungen des εὐλογεῖτε gedacht werden, und dann hat auch offenbar erst der Ausdruck τὴν φιλοξενίαν διώκοντες v. 13. die Ermahnung εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας v. 14. hervorgerufen, die dem Apostel also nicht schon bei ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν im Sinne gelegen haben kann. Nach Chrysost. soll ἀποστυγεῖν stärker als στυγεῖν = σφόδρα μισεῖν, nach Theodor. = ἄγαν μισεῖν, nach Theophyl. = ἐκ ψυχῆς μισεῖν sein. So auch viele neuere Ausleger und Lexicographen. Doch zeigen die von Fritzsche z. u. St. beigebrachten Beispiele wenigstens so viel, dass diese verstärkende Bedeutung der Präposition nicht nothwendig zu statuiren ist,*) und dass es einfacher ist, anzunehmen, ἀπό in ἀποστυγεῖν hebe nur die schon in στυγεῖν liegende aversative Bedeutung ausdrücklich hervor, wie im Lateinischen horrere aliquid und abhorrere aliquid. Dem in ἀποστυγεῖν liegenden Begriff der Abwendung entspricht dann der in κολλᾶσθαι enthaltene der Zuwendung = abhorrere und adhaerescere, vgl. LXX. Ps. 119 (118), 31. Die ungeheuchelte Liebe ist ohne die allgemeine Abwendung vom sittlich Bösen und Zuwendung zum sittlich Guten nicht denkbar. τὸ πονηρόν ist also = turpitudo, τὸ ἀγαθόν = honestas überhaupt. Beschränkende Erklärungen von dem, was dem Nächsten schädlich oder nützlich ist, von der Bösartigkeit oder Gutherzigkeit des Sinnes, oder gar von dem Bösen und Guten, was zu gleicher Zeit sich an demselben Menschen zu zeigen pflegt, liegen fern. — V. 10. τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι] „hinsichtlich der Bruderliebe (seid) liebevoll gegen einander." Ueber diesen Dativ

---

*) Meyer erklärt sich wieder gegen Fritzsche für die verstärkende Bedeutung.

der Rücksicht vgl. zu 4, 19. Die *φιλαδελφία*, die christliche Bruderliebe, bildet den Unterbegriff zur *ἀγάπη*, der Liebe im Allgemeinen, vgl. 1 Thess. 4, 9. Hebr. 13, 1. 1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 1, 7. *φιλόστοργος* eigentl. s. v. a. *ὃς φιλεῖ τὴν στοργήν*, daher liebreich, liebevoll, besonders von der Eltern- und Kindesliebe gebräuchlich; hier in Beziehung auf *φιλαδελφία* zur Bezeichnung der Geschwisterliebe. *στοργή*, amor spiritualis fratrum. Bengel. *τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι*] „in der Achtung einander vorangehend." Denn die *φιλαδελφία* hat ihre nothwendige Aeusserungsweise in der dem *ἀδελφός* zu bezeugenden, zuvorkommenden *τιμή*. Man sagt sonst gewöhnlich *προηγεῖσθαί τινι* oder *τινος*. Hier ist es mit dem Accusativ der Person construirt. Vgl. Luk. 22, 47.: *προήρχετο αὐτούς*. So auch *προπορεύεσθαι*, *προθεῖν τινά* (vgl. Passow. s. vv.), Latein. antecedere, anteire, praeire aliquem. Es darf aber nicht erklärt werden: se ipso potiores ducere alios. Dies wäre *τῇ τιμῇ ἡγούμενοι ἀλλήλους ὑπερέχοντας ἑαυτῶν*, vgl. Phil. 2, 3., oder auch *τῇ τιμῇ ἡγούμενοι (ἄγοντες) ἀλλήλους πρὸ ἑαυτῶν*. *Προηγεῖσθαι* im Gegensatz zu *ἕπεσθαι* ist vielmehr s. v. a. „als Anführer vorangehen, anführen, vorangehen", vgl. 2 Makk. 4, 40. Urgirt man den Begriff „als Anführer vorangehen", so ist zu erklären: „Einander das Beispiel der Ehrerbietung gebend." Hält man aber nur das Moment des Voraufgehens überhaupt fest, so kann gesagt werden, dass indem Einer dem Andern vorangeht, so komme er ihm auch zuvor, wo dann die Erklärung Theophylacts durch *προφθάνειν ἕτερον τὸν ἕτερον* oder *προλαμβάνειν ἀλλήλους ἐν τῷ ἀλλήλους τιμᾶν*, der It. und Vulg.: honore invicem praevenientes und Luthers: Einer komme dem Andern mit Ehrerbietung zuvor, die auch besonders gut in den Zusammenhang passt, gerechtfertigt erscheint. Ferner ab liegt schon die Erklärung des Chrysostomus durch *τῇ τιμῇ νικᾶν*. — V. 11. *τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί*] „hinsichtlich des Eifers nicht saumselig." Es ist kein Grund vorhanden, die *σπουδή* irgend wie beschränkend, etwa vom Eifer in der Verkündigung und Verbreitung des Evangeliums, oder vom Eifer in der christlichen Frömmigkeit zu erklären. Es ist vielmehr der Eifer in jedweder christlichen Pflichterfüllung gemeint. Treffend daher, wiewohl nicht wörtlich, Luther: „Seid nicht träge, was ihr thun sollt." *τῷ πνεύματι ζέοντες*] „im Geiste brennend," Gegensatz zu *τῇ σπουδῇ ὀκνηροί*, und Steigerung von *τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί*. Der Eifer soll eben ein glühender Eifer sein. Auch hier, vgl. zu 8, 4. wird *πνεῦμα* weder den Menschengeist an sich, noch den Gottesgeist an sich, sondern den vom Gottesgeiste durchdrungenen Menschengeist bedeuten. Vgl. *ζέων τῷ πνεύματι* AG. 18, 25. auch 1 Thess. 5, 19. Zu der bei kleineren Wörtern auf *έω* regelrechten, uncontrahirten Form *ζέοντες* vgl. Buttmann Ausf. gr. Sprachl. Th. I. §. 105. Anm. 2. S. 497. *τῷ κυρίῳ δουλεύοντες*] Diese durch AB. u. a. gr. Codd., so wie durch fast alle Versionen und Patres überwiegend bezeugte lect. rec. ist auch in neuerer Zeit noch mit Recht von Matthäi, Lachmann, Tischendorf und Rink Lucubr. crit. p. 128 sq. festgehalten und von den

meisten Auslegern vertheidigt worden. Der Anstoss, welchen die allgemeine Sentenz mitten unter den speciellen Vorschriften erregt, lässt sich dadurch heben, dass man τῷ κυρίῳ δουλεύοντες als Ziel und Beschränkung der beiden voraufgehenden Ermahnungen fasst. Der glühende Eifer soll nicht im Dienste des eigenen Ich, sondern im Dienste des Herrn stehen, wodurch er vor fanatischem Uebermass bewahrt bleibt. Denn wie der δοῦλος Χριστοῦ nicht als ἀνθρωπάρεσκος Eph. 6, 6. Col. 3, 22., so wird er auch umgekehrt in keinem Lebensverhältnisse in fleischlichem Eifer, sondern μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου 1 Petr. 3, 15. handeln und wirken. Ueberdies war auch schon äusserlich die Zusammenstellung von πνεῦμα und κύριος eine nahe liegende. Luther hat an unserer Stelle nach der weniger bezeugten Lesart τῷ καιρῷ δουλεύοντες (so namentlich D* FG. Griesbach) übersetzt: „Schicket euch in die Zeit.“ Auch an sich will diese von Olshausen, Meyer und Fritzsche vertheidigte Lesart wenig passend erscheinen. Denn dem Ausdrucke δουλεύειν τῷ καιρῷ haftet immer eine gewisse Zweideutigkeit an, und nach bestimmt ausgeprägter, specifisch paulinischer Vorstellung ist der Christ in jeder Beziehung ein ἐλεύθερος, und nur ein δοῦλος θεοῦ, Χριστοῦ oder auch δικαιοσύνης Röm. 6, 18., aber nicht ein δοῦλος ἀνθρώπων 1 Cor. 7, 23., und auch nicht ein δοῦλος καιροῦ. Die selbst für den Christen unverfänglichen Beziehungen, welche auch der Apostel der geläufigen Formel der natürlichen Weltklugheit, nämlich dem δουλεύειν, λατρεύειν τῷ καιρῷ, hätte unterlegen können, bestanden entweder in der Vorschrift, die Zeitleiden geduldig zu ertragen, — doch dies wäre ὑπομένειν τὰς θλίψεις s. den folg. Vers, τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ 8, 18. — oder, den rechten Zeitpunkt des Handelns sei es vorsichtig abzuwarten, doch dies wäre τηρεῖν τὸν καιρόν, — sei es nicht vorüber gehen zu lassen, sondern eifrig zu ergreifen, — doch dies wäre ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρὸν Eph. 5, 16. Col. 4, 5., an welchen Stellen Luther sprachlich falsch, durch die in Rede stehende Lesart unserer Stelle verleitet, gleichfalls „schicket euch in die Zeit“ übersetzt hat. Dass τῷ κυρίῳ δουλεύοντες an unserer Stelle sehr gut passen würde, gibt übrigens Meyer zu. Nur meint er, dass die Abschreiber sich leichter an dem δουλεύειν τῷ καιρῷ, als an dem sehr gangbaren δουλεύειν τῷ κυρίῳ, vgl. AG. 20, 19. Eph. 6, 7. Röm. 14, 18. 16, 18. Col. 3, 24. al., vergriffen haben werden. Indess eine absichtliche, reflexionsmässige Aenderung dürfte hier keinenfalls zu statuiren sein, da die Verwechselung von κύριος und καιρός in den Handschriften auch sonst vorkommt, vgl. Fritzsche z. u. St. — V. 12. Wie die drei Ermahnungen des vorhergehenden Verses, so stehen auch die drei Ermahnungen dieses Verses im inneren Zusammenhange; und wie das τῷ κυρίῳ δουλεύειν das beschränkende Ziel des glühenden Eifers, so giebt das τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖν die Quelle der Kraft für die hoffende Geduld an. τῇ ἐλπίδι χαίροντες] Man sagt allerdings eben sowohl χαίρειν τινί, laetari re, vgl. LXX. Prov. 17, 19. als χαίρειν ἐπί τινι, laetari de re, Luk. 1, 14. 1 Cor. 16, 6. Hier aber soll nicht zur Freude über die in Trübsalen vorhandene Hoffnung, so dass

der Dativ das Objekt der Freude bezeichnete, sondern zur Freude vermittelst oder vermöge der Hoffnung aufgefordert werden. Der Dativ ist also entweder einfach instrumental zu nehmen, oder dient zur Angabe des Grundes, vgl. zu 11, 20. und Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. §. 584. S. 252 f. Die Christenhoffnung ist das Motiv der Christenfreude, wie die heidnische Hoffnungslosigkeit das Motiv der heidnischen Trauer, vgl. 1 Thess. 4, 13. Der sichere und beständige Grund dieser Hoffnung ist aber nicht etwa die Verheissung irdischer Hilfe, sondern die Verheissung himmlischer Errettung, der Verleihung zukünftiger *δόξα*, vgl. 5, 2. 8, 24. *τῇ θλίψει ὑπομένοντες*] wohl nicht = der Drangsal Stand haltend, nach Analogie der Ausdrücke *ὑποστῆναί τινι* und *μένειν τινι*, sondern = in oder bei der Drangsal beständig. Luther: „geduldig in Trübsal.“ Der Dativ bezeichnet den Zustand, in welchem man etwas thut, Winer III. K. 3. §. 31. 4. c. S. 246., und steht mit Weglassung der Präposition *ἐν* wegen des Parallelismus mit den vorhergehenden und nachfolgenden Dativen. Die *ἐλπίς* erzeugt die *ὑπομονή* 8, 25., wiewohl auch umgekehrt, dem beständigen Kreislaufe des inneren Lebens entsprechend, durch die bewährte *ὑπομονή* die *ἐλπίς* selbst vollendet wird, vgl. 5, 4. *τῇ προςευχῇ προςκαρτεροῦντες*] vgl. Luk. 18, 7. AG. 1, 14. Eph. 6, 18. Col. 4, 2. 1 Thess. 5, 17. Caeterum ne fatigemur, optimum est remedium precandi assiduitas. Calvin. — V. 13. Nach der allgemeinen Ermahnung zum Trachten nach ungefärbter Liebe, so wie nach dem Guten überhaupt mit Vermeidung des Bösen v. 9., folgte eine in sich geschlossene Reihe specieller Vorschriften, welche sich als solche durch die äussere Harmonie des Satzbaues kund giebt. Denn auf die zweigliedrige Paränese v. 10. folgten zwei dreigliedrige v. 11. u. 12., welche nun v. 13. wieder durch eine zweigliedrige abgeschlossen werden. Mit v. 14. hört dann die Participialconstruktion auf und es beginnt mit dem eintretenden Imperativ eine neue Construktionsweise und Ermahnungsreihe. *ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες*] Schon Thomas M. bemerkt richtig: *Οὐ μόνον κοινωνῶ σοι τοῦ δεῖνος ἀντὶ τοῦ συμμετέχω σοι, ἀλλὰ καὶ κοινωνῶ σοι ὧν ἔχω ἀντὶ τοῦ μεταδίδωμι.* Denn *κοινωνεῖν* hat sowohl intransitive, als transitive Bedeutung = theilnehmen, oder = mittheilen. In allen anderen neutestamentl. Stellen herrscht nun die intransitive Bedeutung, vgl. Röm. 15, 27. Phil. 4, 15. 1 Tim. 5, 22. Hebr. 2, 14. 1 Petr. 4, 13. 2 Joh. 11. und *συγκοινωνεῖν* Eph. 5, 11. Phil. 4, 14. Apok. 18, 4. Zweifelhaft kann nur sein Gal. 6, 6. und unsere Stelle. Doch vgl. auch über die Galaterstelle Meyer im Commentar z. St. So hat denn auch in unserem Verse die intransitive Bedeutung von vorne herein ein günstiges Vorurtheil für sich, und es wäre daher *ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες* zu erklären: „an den Bedürfnissen der Heiligen Gemeinschaft habend,“ oder „Theil nehmend,“ d. i. euch so verhaltend, als ob sie eure eigenen wären, d. h. ihnen abhelfend. Auch an sich ist diese Erklärung näher liegend und einfacher, als die aktive Fassung des Verbums, nach der man vielmehr den Ausdruck *τοῖς χρείαν ἔχου-*

σιν ἁγίοις κοινωνοῦντες erwartet hätte, weil man wohl den Bedürftigen, nicht aber den Bedürfnissen mittheilt. AG. 20, 34. lesen wir zwar αὐτοὶ γινώσκετε, ὅτι ταῖς χρείαις μου καὶ τοῖς οὖσι μετ᾽ ἐμοῦ ὑπηρέτησαν αἱ χεῖρες αὗται; doch wenn man auch hier mit Winer Anhang. §. 64. III. 1. Anm. S. 628. und mit Fritzsche z. u. St. καὶ τοῖς μετ᾽ ἐμοῦ für identisch mit καὶ ταῖς χρείαις τῶν ὄντων μετ᾽ ἐμοῦ nehmen will, so steht eben hier das Verbum ὑπηρετεῖν und nicht κοινωνεῖν, und man sagt wohl „dem Bedürfnisse dienen", oder „ihm abhelfen", aber nicht „dem Bedürfnisse mittheilen." Die Mildthätigkeit gegen die armen Heiligen lag dem Apostel auch sonst sehr am Herzen, vgl. AG. 24, 17. 1 Cor. K. 16. 2 Cor. K. 8. u. 9. Gal. 2, 10. Sanctos autem specialiter juvare praecipit: nam tametsi ad universum hominum genus extendere se debeat caritas nostra, singulari tamen affectu debet amplecti domesticos fidei, qui arctiori nobiscum vinculo conjuncti sunt. Calvin. Und hierin folgte er dem Vorbilde des lebendigen Gottes, ὅς ἐστι σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν. 1 Tim. 4, 10. Die Lesart μνείαις statt χρείαις, welche D* FG. al. Clar. Boern. Codd. lat. bei Rufin und mehrere Patres darbieten, und die schon durch das folgende τὴν φιλοξενίαν διώκοντες widerlegt wird, verdankt offenbar ihren absichtlichen oder unabsichtlichen Ursprung der späteren Märtyrerverehrung. Denn αἱ μνεῖαι oder αἱ μνῆμαι τῶν ἁγίων (μαρτύρων) wurden die jährlichen Gedächtnisstage der Märtyrer genannt, (vgl. τὰ γενέσια τῶν μαρτύρων), und τὰς μνείας τῶν μαρτύρων τελεῖν, ταῖς μνήμαις (μνείαις) τῶν ἁγίων (μαρτύρων) κοινωνεῖν, memoriis sanctorum communicare sind bei den Kirchenvätern öfter vorkommende Ausdrucksweisen, vgl. Matthäi ed. min. z. u. St. Fritzsche z. u. St. u. Suicer Thes. eccles. II. 372. Memorabile est, Paulum, ubi expresse de officiis e communione sanctorum fluentibus agit, nil tamen de defunctis usquam ponere. Bengel. τὴν φιλοξενίαν διώκοντες] Eine im N. T. öfter vorkommende Ermahnung vgl. Hebr. 13, 2. 1 Petr. 4, 9. auch 1 Tim. 5, 10. Tit. 1, 8., die unter den damaligen Verhältnissen, namentlich bei dem Mangel an öffentlichen Gastherbergen im Alterthume, besonders nahe lag. Die φιλοξενία als Ausfluss der φιλαδελφία v. 10. bestand in der gastfreundlichen Aufnahme und Pflege reisender Brüder. διώκοντες, sectantes, ut hospites non modo admittatis, sed quaeratis. Bengel. — V. 14. Der Ausspruch dieses Verses erinnert an Matth. 5, 44. vgl. Luk. 6, 28., welches Wort des Herrn dem Apostel hier wohl auch vorgeschwebt haben mag. Zwar heisst es im Evangelium εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς; indess einmal war Paulus zur Wahl des διώκειν durch das unmittelbar vorhergegangene διώκειν veranlasst, dann ist das καταρᾶσθαι selbst nur eine Species des διώκειν und das εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς schliesst also das εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς mit ein, vgl. auch das gleich folgende εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε, und endlich folgt auch umgekehrt bei Matthäus auf das εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς das verwandte προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν — διωκόντων ὑμᾶς. Die Annahme der Be-

ziehung auf ein solches ausdrückliches Herrnwort wird überdies durch andere, entsprechende Beziehungen in den apostolischen Briefen, welche vorherrschend auf die Bergpredigt zurückweisen, unterstützt, vgl. Röm. 2, 19. 1 Cor. 4, 12. 13. 7, 10. Jak. 4, 9. 5, 12. 1 Petr. 3, 9. 14. 4, 14. *διώκοντας*, persequentes, Christi causa, *καὶ μὴ καταρᾶσθε*, neque maledicite, ne animo quidem. Bengel. Vgl. auch Luk. 23, 34. AG. 7, 60. — V. 15. Die Infinitive *χαίρειν*, *κλαίειν* stehen, wie auch sonst öfter in präcis gebietender Rede, statt der Imperative *χαίρετε, κλαίετε*, vgl. Phil. 3, 16. Winer III. K. 4. §. 45. 7. S. 383. Der Gegensatz von *χαίρειν* und *κλαίειν* findet sich auch sonst öfter, vgl. Joh. 16, 20. 1 Cor. 7, 30. Zur Sentenz vgl. Jes. Sir. 7, 34.: *μὴ ὑστέρει ἀπὸ κλαιόντων καὶ μετὰ πενθούντων πένθησον.* Sehr wahr und treffend bemerkte schon Chrysostomus: *καίτοιγε ἐκεῖνο φιλοσοφωτέρας δεῖται ψυχῆς, τὸ χαίρειν μετὰ χαιρόντων μᾶλλον ἢ τὸ κλαίειν μετὰ κλαιόντων. Τοῦτο μὲν γὰρ καὶ ἡ φύσις αὐτὴ κατορθοῖ, καὶ οὐδεὶς οὕτω λίθινος, ὃς οὐ κλαίει τὸν ἐν συμφοραῖς ὄντα· ἐκεῖνο δὲ γενναίας σφόδρα δεῖται ψυχῆς, ὥστε τῷ εὐδοκιμοῦντι μὴ μόνον μὴ φθονεῖν, ἀλλὰ καὶ συνήδεσθαι.* Gut auch Bengel: Fletui proprie opponitur risus: sed hoc loco (uti 1 Cor. 7, 30.) gaudium dicitur, non risus, qui Christianis in mundo minus convenit. — V. 16. Es fragt sich, wie die Participia *φρονοῦντες* und *συναπαγόμενοι* zu construiren sind. Man kann sie von den vorhergehenden, statt der Imperative gesetzten Infinitiven *χαίρειν*, *κλαίειν* abhängen lassen. Indess mit v. 16. beginnt eine neue, nicht blos den Inhalt von v. 15. näher bestimmende und erläuternde Sentenz. Oder man kann sie zu dem nachfolgenden *μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς* struiren. So Lachmann, Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., u. Meyer (in der ersten, nicht in der zweiten Auflage). Doch diese Construktion erscheint an sich und namentlich auch deshalb gezwungen, weil dann auch die Participia v. 17—19. von *γίνεσθε* abhängig gemacht werden müssen. Vielmehr sind auch hier die Participia *φρονοῦντες κτλ.* (vgl. zu v. 9.) durch ein supplirtes *ἔστε* imperativisch zu verstehen. So auch Meyer in der zweiten Aufl. *τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες*] Die Liebe, aus welcher das Mitfreuen und Mitleiden mit der Freude und dem Leiden der Anderen hervorgeht, ist zugleich die Quelle der wechselseitigen brüderlichen Eintracht. Zu *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* = einträchtig, gleichgesinnt sein, vgl. 15, 5. 2 Cor. 13, 11. Phil. 2, 2. 4, 2. Allerdings findet sich in diesen Stellen entweder einfach *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* oder *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις* einträchtig gesinnt sein unter einander. Doch sagt *εἰς ἀλλήλους* gegen einander, d. i. im Verhältnisse zu einander, so dass einer auf den Andern blickend mit ihm in Eintracht zu stehen bestrebt ist, wesentlich dasselbe. Es ist deshalb kein Grund vorhanden, von der constanten Bedeutung der Formel *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* abzugehen, und *τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονεῖν* als Gebot nicht der Eintracht, sondern der Bescheidenheit zu fassen, im Sinne von: „so gegen einander gesinnt, dass der eine den andern sich gleich stelle und sich nicht mehr zuschreibe

als ihm.“ Auch das nachfolgende μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες enthält keine Nöthigung für diese Auffassung. Denn diese Worte geben nicht sowohl eine nähere Erklärung des unmittelbar Vorhergegangenen, als sie vielmehr theils äusserlich durch den Ausdruck φρονεῖν, theils innerlich dadurch veranlasst sind, dass zweckgemäss auf das Gebot der Eintracht das Verbot des Hochmuthes folgt, insofern nämlich der Hochmuth eine Hauptquelle der Zwietracht ist. μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες] nicht nach hohen Dingen trachtend, vgl. 11, 20. τὰ ὑψηλά sind Reichthum, Ehre, hohe Stellung u. s. f. ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι] συναπάγεσθαι mit fortgezogen werden. Die schlimme Bedeutung des Wortes „mit zum Bösen fortgeführt, mit verführt werden“ liegt weder in dem Worte an sich, noch findet sie hier statt, sondern resultirt nur zuweilen aus dem Zusammenhange, vgl. Gal. 2, 13. 2 Petr. 3, 17. συναπάγεσθαι mit dem Dative der Person heisst: „zugleich mit Jemandem fortgezogen werden“, mit dem Dative der Sache: „zugleich durch etwas fortgezogen werden“, so in den angef. St. Nehmen wir nun τοῖς ταπεινοῖς als Maskul. (Luther: „haltet euch herunter zu den Niedrigen“), so ist also zu erklären: „lasset euch zugleich mit den Niedrigen fortziehen, näml. εἰς τὴν ταπείνωσιν αὐτῶν Jak. 1, 10., zu ihrer Niedrigkeit.“ Wesentlich denselben Sinn ergebend, wiewohl, wegen des Gegensatzes zu τὰ ὑψηλά, grammatisch näher liegend ist es aber, auch τοῖς ταπεινοῖς als Neutrum zu fassen. Dann ist zu erklären: „lasset euch durch die Niedrigkeit mit fortziehen, näml. εἰς τὰ ταπεινά, zum Niedrigen.“ τὰ ταπεινά sind die niederen Verhältnisse, Zustände und Geschäfte des Lebens, die den Menschen wie eine Gewalt ergreifen und gleichsam in ihren Strudel hineinziehen oder mit sich (συν) hinwegreissen. Die Demuth nun lässt dies willig geschehen, und entzieht sich nicht, wie der hochmüthige Sinn, der Theilnahme am Niedrigen, sondern wird vielmehr von selbst zu ihr hingezogen. — V. 17. μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ᾽ ἑαυτοῖς] vgl. zu 11, 25. Wie der Hochmuth in dem τὰ ὑψηλὰ φρονεῖν, so giebt er sich auch in dem φρόνιμον εἶναι παρ᾽ ἑαυτῷ als seiner eigenthümlichsten Species kund. Dieser das Urtheil anderer verachtende Eigendünkel ist auch dem τὸ αὐτὸ φρονεῖν besonders hinderlich. — Der Apostel hat bisher den Gläubigen neben den Selbstpflichten vorherrschend (doch vgl. v. 14.) ihre brüderlichen Pflichten gegen einander eingeschärft; nunmehr richtet sich sein Blick vorherrschend auf die, welche draussen sind, und er regelt das Benehmen der Christen zu denselben in einigen im Verhältnisse zu ihnen besonders nahe liegenden Punkten, indem er namentlich das Verbot der Selbstrache und das Gebot der Friedfertigkeit und Gutthätigkeit aufstellt. μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες] sc. ἔστε. Keinem, er sei Christ oder Nichtchrist, Jude oder Heide, Böses mit Bösem vergeltend. Diese specifisch christliche Ermahnung, vgl. 1 Thess. 5, 15. 1 Petr. 2, 23. 3, 9. Matth. 5, 39., steht in direktem Gegensatze zu den Vorschriften eben sowohl der heidnischen, vgl. Hermann zu Sophocl. Philoct. v. 679. (Nec laudant Graeci, si quis iniquis aequus est, sed

virtutem esse censent, aequis aequum, iniquum autem iniquis esse.), als der pharisäischen, vgl. Matth. 5, 38. 43., Moral. *προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων*] LXX. Prov. 3, 4. allerdings abweichend vom Grundtexte: *καὶ προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων.* Polycarp. ep. ad. Philipp. c. 6.: *προνοοῦντες ἀεὶ τοῦ καλοῦ ἐνώπιον θεοῦ καὶ ἀνθρώπων.* Vgl. 2 Cor. 8, 21.: *προνοούμενοι καλὰ οὐ μόνον ἐνώπιον κυρίου, ἀλλὰ καὶ ἐνώπιον ἀνθρώπων.* Hieraus erklärt sich die Entstehung der Lesarten *προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων* und *προνοούμενοι καλὰ οὐ μόνον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων* an unserer Stelle, die allerdings an sich eine angemessene Glosse enthalten. Gemma non solum debet esse gemma, sed etiam bene sedere in annulo, ut splendor occurat in oculos. Bengel. Mit Recht bemerkt aber auch Theophyl., Pauli Ermahnung bezwecke nicht die *κενοδοξία,* sondern das *ἀσκανδάλιστον καὶ ἀπρόσκοπον,* näml. *ἵνα μὴ παρέχωμεν καθ' ἡμῶν ἀφορμὰς τοῖς βουλομένοις.* Vgl. 1 Cor. 10, 32. Der Apostel ermahnt die Gemeinde, auf Gutes d. i. auf einen sittlichen und ehrbaren Wandel bedacht zu sein vor den Augen oder nach dem Urtheile aller Menschen, d. i. nicht nur vor den Christen, sondern auch vor den Juden und Heiden. Indem er so für ihren eigenen Ruf besorgt ist, trägt er damit im letzten Grunde Sorge für ihres Gottes Ruhm, der durch bösen Wandel der Seinen geschändet wird vor den Ungläubigen, vgl. Röm. 2, 24., und für ihres Nächsten Heil, welches eben durch das Anschauen ihres guten Wandels vermittelt wird, vgl. Matth. 5, 16. 1 Cor. 10, 33. Die Verba, welche eine Fürsorge ausdrücken, wie *ἐπιμελεῖσθαι, προνοεῖσθαι* werden nicht nur mit dem Genitiv 1 Tim. 5, 8., sondern zuweilen, wie hier LXX. Prov. 3, 4. 2 Cor. 8, 21., auch mit dem Akkusativ construirt, vgl. Kühner Ausf. Gr. der gr. Spr. Th. II. § 533. Anm. 1. S. 190. Ueber den wechselnden Gebrauch des Deponens *προνοεῖσθαι* und der aktiven Form *προνοεῖν,* so 1 Tim. 5, 8., vgl. Passow s. v. — V. 18. *εἰ δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες*] Vgl. Phil. 4, 5. Gut Grotius: Omnium amici este, si fieri potest; si non potest utrimque, certe ex vestra parte amici este. Durch *εἰ δυνατόν* wird zugestanden, dass die objektive Unmöglichkeit des *εἰρηνεύειν* eintreten könne; namentlich auch da, wo Wahrheit, Recht und Pflicht den Kampf gebieten. Doch wäre auch in diesem Falle der Friedensbruch nicht von unserer, sondern von der gegnerischen Seite her verschuldet. *τὸ ἐξ ὑμῶν* weist jede subjektive Beschränkung des *εἰρηνεύειν* zurück; gebietet also nicht sowohl ein unbedingtes Friedehalten, als vielmehr nur eine unbedingte Friedfertigkeit. Es kann demnach den kampfgerüsteten Wahrheitszeugen nicht etwa der apostolische Ausspruch unseres Verses entgegen gehalten werden. Wie derselbe nach der einen Seite hin (*τὸ ἐξ ὑμῶν*) allerdings diejenigen trifft, welche statt den wahren Frieden, d. i. den Frieden auf Grund der Wahrheit, als Ziel des Kampfes zu betrachten und zu erstreben, am Unfrieden selber ihre Freude haben, so trifft er doch nach der andern Seite hin (*εἰ δυνατόν*) eben so sehr diejenigen,

welche den Frieden um jeden Preis, auch den der Wahrheit, zu erhalten sich bemühen. Dem ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ muss stets das ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ zur Seite gehen, und die ecclesia Christi heisst hier auf Erden nicht umsonst eine ecclesia militans. Neque enim fieri potest, ut Christi militibus aeterna sit pax cum mundo, cujus princeps est Satan. Calvin. Die Formel τὸ ἐξ ὑμῶν, quantum ex vobis fieri potest, „was das von euch aus Geschehende betrifft", ist selten; häufiger sind die Ausdrücke τό γε ἐπ' ἐμοί, τοὐπ' ἐμέ, τὸ εἰς ἐμέ, τὸ κατ' ἐμέ vgl. 1, 15. Lateinisch: quantum in me est. — V. 19. μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀγαπητοί] Je schwerer der Mensch dem Verbote der Selbstrache sich unterwirft, je leichter er es übertritt, desto angemessener sucht der Apostel es hier durch die inständige und gewinnende Anrede ἀγαπητοί seinen Lesern eindringlich zu machen. Et quoniam non facile frenum admittunt qui semel correpti sunt hoc impotenti affectu, blanda appellatione quasi manum injicit ut nos retineat, dum nomine appellat Dilectos. Calvin. Vgl. auch eben denselben über den Unterschied von ἑαυτοὺς ἐκδικεῖν und κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόναι v. 17. ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ] Ueber den Construktionswechsel für ἀλλὰ δόντες τόπον τῇ ὀργῇ vgl. Winer Anhang. § 64. 2. b. S. 621 f. Der Eintritt des Imperativs lässt die eingeschärfte Pflicht stärker und selbstständiger hervortreten. Richtig schon Chrysostomus: — ποίᾳ ὀργῇ; τῇ τοῦ θεοῦ. — Συγχώρησον οὖν αὐτῷ, φησίν, ἐπεξελθεῖν· τοῦτο γάρ ἐστι Δότε τόπον τῇ ὀργῇ. So auch die meisten Ausleger. Dass die ὀργὴ τοῦ θεοῦ gemeint sei, zeigt sowohl der Gegensatz zu μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες d. i. der Gegensatz der Selbstrache und der Gottesrache, als auch der Inhalt des gleich folgenden begründenden Citats. Wir sollen dem Zorne Gottes Raum geben, weil er sich selbst die Rache vorbehalten hat. Der sich von selbst verstehende Zusatz τοῦ θεοῦ brauchte also nicht ausdrücklich hinzugefügt zu werden. Eben so fehlt er 1 Thess. 1, 10. 2, 16. Röm. 5, 9. irae illi, bemerkt Bengel, de qua in scripturis tam multa dicuntur; id est, irae Dei, quae sola justa est, et sola meretur ira dici. Ellipsis religiosa. 2 Chron. 24, 18. τόπον (oder χώραν) διδόναι τῇ ὀργῇ τινος, dem Zorne Jemandes Raum geben, heisst, gestatten, dass sein Zorn an dem Gegner Rache nehme, denn jegliche Kraft verlangt, dass ihr Raum verstattet werde zu ihrer Ausübung. Vgl. Eph. 4, 27.: μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ. Man soll dem Satan keinen Raum verstatten, sondern ihm den Zugang wehren, damit er nicht den Sieg davontrage. Jes. Sir. 38, 12.: καὶ ἰατρῷ δὸς τόπον. Man giebt dem Arzte Raum, lässt ihn zu, damit er heilen könne. So soll man auch dem Zorne Gottes Raum gestatten, ihn gewähren und walten lassen, damit er strafen könne, denn durch voreilige und vorgreifende Selbstrache schneidet man ihm den Zugang ab. Die Ausleger führen als Parallelstelle Synops. Sohar. p. 95. an: Homo non debet properare, ut vindictam sumat (vgl. μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες); melius est, si vindictam committit alii (Deo), (vgl. ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ). Der Christ soll die persönliche Verletzung, so weit sie eben nur Verletzung seiner eigenen Person ist, unbedingt ver-

geben; so weit sie aber zugleich Verletzung der göttlichen Heiligkeit, des gottgewollten Rechtes und der gottgesetzten Ordnung ist, soll er die ihr zukommende Vergeltung, d. i. ihre Strafe, zur Herstellung dieser heiligen und unverbrüchlichen Ordnungen und unantastbaren Güter wollen, den Vollzug dieser Strafe aber, so weit ihm nicht etwa selber das Strafamt befohlen, oder er zur Inanspruchnahme der gottverordneten Strafgewalt verpflichtet ist, gern und willig Gott dem Herrn selber anheimstellen. Vgl. Melanchthon z. u. St. Aber nicht nur Gott anheimstellen, sondern auch von Gott erflehen soll er die Offenbarung der richterlichen Gerechtigkeit Gottes zu seines heiligen Namens Verherrlichung gegenüber jeglicher freventlichen Verletzung desselben, sie sei nun durch Verletzung seiner eigenen Person oder der Person eines Anderen oder sonst wie vermittelt. Doch soll er dies in Beziehung auf die Person des Frevlers immer nur in der Absicht thun, damit er, wo möglich, durch Zucht zur Busse, zur Umkehr und zum Heile geleitet werde. So verwirft also nicht, sondern bestätigt vielmehr das apostolische Diktum unserer Stelle das Gebet wider die Feinde in den alttestamentlichen s. g. Fluch- oder Rachepsalmen. Auch die Fürbitte des Herrn am Kreuze *πάτερ ἄφες αὐτοῖς* Luk. 23, 34. widerspricht dem nicht. Denn wie die heilige Gegenbitte den Inhalt der christlichen Fürbitte immer als letztes Ziel im Hintergrunde birgt und in sich einschliesst, so setzt auch die christliche Fürbitte den Inhalt der heiligen Gegenbitte stets als ihre Basis voraus, wenn auch dem Charakter der Alttestamentlichen Oekonomie entsprechend die Gegenbitte, dem der Neutestamentlichen die Fürbitte in den Vordergrund tritt. Vgl. Luk. 9, 5. 2 Thess. 1, 6. 2 Tim. 4, 14. 1 Petr. 2, 23. Apok. 6, 10. und die trefflichen Bemerkungen Hengstenbergs in seinem Commentar über die Psalmen B. IV. Abth. II. S. 297—305. Andere Ausleger beziehen *ὀργή* an unserer Stelle auf den eigenen Zorn des Beleidigten, und erklären *διδόναι τόπον τῇ ὀργῇ* „dem Zorne Raum geben“, durch: „ihm Zeit lassen, zu verrauchen, seinem Ausbruche wehren, bis er innerlich verflogen ist.“ Sie berufen sich dafür auf den Gebrauch der Lateiner, namentlich Liv. 2, 56: Darent irae spatium. 8, 32. Seneca de ira 3, 39. Lactant. de ira 18.: Ego vero laudarem, si, quum fuisset iratus, dedisset irae suae spatium, ut residente per intervallum temporis animi tumore haberet modum castigatio. Doch spatium ist in allen diesen Stellen s. v. a. temporis spatium, der Zeitraum, was *τόπος* im Griechischen nicht bedeutet. Da *διδόναι τόπον τῇ ὀργῇ* nicht: „innerlich dem Zorne Zeit lassen“, sondern: „innerlich oder äusserlich dem Zorne Spielraum verstatten“, bedeutet, so kann hier eben nur von dem göttlichen Zorne die Rede sein. Noch andere endlich erklären *ὀργή* von dem Zorne des Widersachers, der *ὀργὴ τοῦ ἐχθροῦ*, dem man Raum geben, d. i. ausweichen solle. Diese Auffassung liesse sich sprachlich rechtfertigen. So heisst es Luk. 14, 9.: *δὸς τούτῳ τόπον* d. i. mache ihm Platz, weiche ihm; vgl. LXX. Jud. 20, 36.: *καὶ ἔδωκεν ἀνὴρ Ἰσραὴλ τῷ Βενιαμὶν τόπον.* Doch einmal wird man, wenn vom menschlichen Zorne die Rede wäre, nicht leicht an den Zorn des

Beleidigers denken, weil ja die Beleidigung gar nicht nothwendig im Zorne verübt zu sein braucht, sondern an den Zorn des Beleidigten, der in Folge der erlittenen Beleidigung in ihm aufzusteigen pflegt; dann aber hat auch die Ermahnung, dem Zorne des Gegners auszuweichen, und ihn gleichsam sich austoben zu lassen, da man doch gewiss sein könne, dass Gottes Strafe ihn treffen, und man so an ihm gerächt werden würde, einen gewissen unapostolischen Anstrich einer nicht einmal recht würdigen Klugheitsregel. γέγραπται γάρ] Deuter. 32, 35. ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος] Der hebr. Text lautet: לִי נָקָם וְשִׁלֵּם „mir gehört Rache und Vergeltung." Die LXX. haben: ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω. Paulus hat, mit Hinzufügung des λέγει κύριος, wodurch der Inhalt des Citates als ein Gotteswort markirt wird, vgl. 14, 11. 1 Cor. 14, 21. 2 Cor. 6, 17., und mit Benutzung der Ausdrucksweise der LXX., dem hebräischen Grundtexte entsprechender übersetzt. Das ἐγὼ ἀνταποδώσω statt καὶ ἀνταπόδοσις (auch die Paraphrase des Onkelos hat (וַאֲנָא אֲשַׁלֵּם schliesst entsprechend dem ἐμοὶ ἐκδίκησις die Selbstrache des Beleidigten energisch aus. Die gleiche Form desselben Citats Hebr. 10, 30. ist wohl schwerlich als blos zufällige Uebereinstimmung zu betrachten, vgl. Bleek z. St. — V. 20. ist aus Prov. 25, 21. 22. genau nach den mit dem Grundtexte im Wesentlichen übereinstimmenden LXX. entnommen. Der Apostel eignet sich diese Worte selbst an, weshalb er sie ohne Citirformel einführt, vgl. zu 10, 13. Die Folgerungspartikel οὖν hat er selbst hinzugefügt. Sie fehlt in D* FG. al. Goth. al. und ist von Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., weggelassen worden. Die Auslassung ist entweder dem Texte der LXX. conformirt, oder daraus zu erklären, dass den Abschreibern hier nicht sowohl eine Folgerung (οὖν) als vielmehr ein Gegensatz zu μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες v. 19. an der Stelle zu sein schien. Daher lesen denn auch AB. Vulg. Ruf. al. ἀλλ' ἐὰν πεινᾷ κτλ., was Lachmann recipirt hat. Dass diese Lesart erst nach erfolgter Weglassung des οὖν entstanden sei, dafür sprechen die sonst noch vorkommenden var. lect. ἀλλὰ καὶ ἐὰν πεινᾷ κτλ. ἐὰν γὰρ πεινᾷ κτλ. ἐὰν δὲ πεινᾷ κτλ. Das οὖν enthält aber logisch nicht unrichtig eine steigernde Folgerung aus dem v. 19. enthaltenen Verbote der Selbstrache. Sollen wir Gott die Rache anheimstellen, so folgt, dass wir uns nicht nur nicht selbst rächen, sondern auch dem Feinde Gutes thun sollen. Und in der That wird psychologisch das innere Abstehen von der Selbstrache die innere Geneigtheit zum Wohlthun zur Folge haben, während das Entziehen der Wohlthat als eine Art indirekter Selbstrache sich betrachten lässt. Ueber die Formen der späteren Gräcität πεινᾷ und διψᾷ statt πεινῇ und διψῇ vgl. Lobeck ad Phryn. p. 61. Winer Zweiter Abschn. §. 13. 3. b. S. 88. τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ] giebt das Motiv zur Wohlthätigkeit gegen den Feind an. Die meisten älteren, wie neueren Ausleger fassen mit Recht den Ausdruck „glühende Kohlen" als orientalisches Bild des penetranten anhaltenden

Schmerzes (vgl. die Parallelen der arabischen Proverbialsprache, wie Kohlen im Herzen, Feuer in der Leber, auch das lat. urere für quälen bei Gesenius in Rosenmüller Biblisch-exegetischem Repertorium B. I. S. 140 f.), bezüglich, wie hier, des Reueschmerzes, der durch grossmüthiges Wohlthun erregt wird. So erklärt schon Augustin de doctr. christ. III, 16. von den urentes poenitentiae gemitus, und sagt de catechiz. rudib. c. 4.: nulla est enim major invitatio ad amorem quam praevenire amando. Et nimis durus est animus, qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere. Die Kohlen werden aber auf das Haupt als auf einen besonders empfindlichen Theil des Körpers gelegt gedacht. Andere Ausleger fassen nach dem Vorgange des Chrysostomus das Brennen glühender Kohlen auf dem Haupte als Bild der schmerzlichen, göttlichen Strafe, welche der Wohlthäter über den verstocktbleibenden Widersacher herabziehen werde. Es kann gegen diese Erklärung nicht eingewendet werden, dass nur der Context (wie in 4 Esr. 16, 54.: Non dicat peccator se non peccasse, quoniam carbones ignis comburet (Deus, vgl. v. 49. 55. 68.) super caput ejus, qui dicit: non peccavi coram domino Deo et gloriâ ipsius.) ausnahmsweise gestatte, die glühenden Kohlen als Bild des heftigen Schmerzes auf die göttliche Strafe zu beziehen. Denn es fragt sich eben, ob nicht auch hier die Worte *ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ. Γέγραπται γάρ· Ἐμοὶ ἐκδίκησις κτλ.* v. 19. zu dieser Auffassung veranlassen. Auch die Bedingung nisi resipiscat adversarius, die sich allerdings im Texte nicht angedeutet findet, ist nicht nothwendig zu ergänzen. Denn der adversarius könnte eben absolute als solcher gedacht sein, so dass auf die Möglichkeit seiner Bekehrung hier nicht weiter reflektirt wird. Auch unchristlich könnte eine solche Begründung der christlichen Wohlthätigkeit gegen den Feind nicht genannt werden. Denn es ist nicht nur alt- sondern auch neutestamentlich, in seinem Thun sich eben sowohl zum willigen Organ der göttlichen Vergeltung, als zum willigen Organ der göttlichen Erbarmung herzugeben, und nicht nur Jesaias hatte den göttlichen Beruf, das Volk durch seine Predigt zu verstocken, vgl. Jes. 6, 9. 10.; sondern auch der Herr selbst übt dieses Amt, vgl. die Angabe des Zweckes seiner parabolischen Reden Matth. 13, 10—15. Mark. 4, 11. 12. Luk. 8, 10. Joh. 12, 40. 41., und Paulus ist sich dessen bewusst, dass sein Evangelium eben sowohl ein Geruch des Todes zum Tode, als ein Geruch des Lebens zum Leben sei, vgl. AG. 28, 25—28. 2 Cor. 2, 15. 16. Es fragt sich nur, ob der in Rede stehende Sinn einmal durch die alttestamentl. Grundstelle und dann durch den Zusammenhang unserer Stelle gerechtfertigt ist, oder gar gefordert wird. In neuerer Zeit hat dies nun besonders Hengstenberg behauptet, vgl. die Authentie des Pentateuchs B. II. S. 406 f. Er übersetzt Prov. 25, 21. 22.: „Wenn deinen Feind hungert, so speise ihn u. s. w., denn brennende Kohlen häufst du auf sein Haupt, und der Herr wird ihm vergelten." Dass das: „Du wirst feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln", so viel sei als: Du wirst ihm eine schmerzliche Strafe (von Seiten Gottes näml.) bereiten, gehe unwidersprechlich aus dem Parallelismus hervor.

Merkwürdiger Weise hat nun aber Hengstenberg hier das Hebr. וַיהוָה יְשַׁלֶּם־לָךְ „und der Herr wird dir vergelten" (LXX.: ὁ δὲ κύριος ἀνταποδώσει σοι ἀγαθά.), durch einen offenbaren Flüchtigkeitsfehler „und der Herr wird ihm vergelten" übersetzt. Der Parallelismus des Grundtextes führt also vielmehr auf den Sinn: Du wirst deinen Feind durch Wohlthun beschämen und gewinnen, und dadurch — oder auch: und überdies noch — wird dir der Herr dein Wohlthun vergelten, vgl. Prov. 19, 17. Eben so wenig erfordert aber das Verhältniss von v. 20. zu v. 19. an unserer Stelle, wie Hengstenberg meint, nothwendig das ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις κτλ. auf die göttliche Strafe zu beziehen. Denn so wie das ἐὰν οὖν — πότιζε αὐτόν dem μὴ ἑαυτοὺς — τῇ ὀργῇ entspreche (wobei überdies wohl die falsche Beziehung des ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ auf den eigenen Zorn zum Grunde liegt), so das τοῦτο γὰρ — κεφαλὴν αὐτοῦ dem γέγραπται γὰρ — κύριος. „Räche dich nicht an deinem Feinde; denn nach der Schrift hat Gott sich die Rache vorbehalten; thue du ihm also wohl; denn wenn du dich nicht rächst, wirst du die göttliche Rache in Bewegung setzen." Nach dieser Auffassung müsste dann aber v. 21. τὸ ἀγαθόν, wodurch man τὸ κακόν des Gegners überwinden solle, Bezeichnung der göttlichen Strafe sein, was doch sehr gezwungen genannt werden muss. Der Zusammenhang von v. 19—21. wird vielmehr folgender sein: Wir sollen uns nicht selber rächen, sondern die Rache Gott anheim stellen v. 19., und inzwischen unser von persönlicher Gereiztheit und Rachsucht freies Gemüth dem Gegner durch Wohlthun kund geben, um ihn zu beschämen und zur Reue und Umkehr zu bewegen v. 20. So werden wir von dem herrlichsten Erfolge gekrönt werden, indem wir sein Böses durch unser Gutes überwinden v. 21. — V. 21. μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ] Lass dich nicht vom Bösen überwinden, was der Fall sein würde, wenn du dich durch die Bosheit des Gegners selber zur Bosheit d. i. zur vergeltenden Rachsucht hinreissen liessest; ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν] sondern überwinde das Böse durch das Gute, indem du seine Bosheit durch deine Gutthat brichst, und ihn durch Wohlthun zur Beschämung und zur Umkehr bringst. Die Ausleger führen an Seneca de benef. 7, 31.: Vincit malos pertinax bonitas. De ira 2, 32.: Non enim ut in beneficiis honestum est merita meritis repensare, ita injurias injuriis: illic vinci turpe est, hic vincere. Vgl. auch Wetstein z. u. St. Dass übrigens, wenn der erzielte Erfolg nicht erreicht wird, allerdings die gesteigerte göttliche Strafe wegen der gehäuften Schuld über den Frevler hereinbrechen wird, ist an sich zwar richtig, aber hier nicht gesagt; und noch weniger ist gesagt, dass wir selbst bei unserem Wohlthun uns zum Zwecke setzen sollen, diese Strafe herbeizuführen.

Dreizehntes Kapitel.

Nachdem der Apostel 12, 14. 17 — 21. das Verhalten der Christen gegenüber der dem Christenthume feindseligen Welt geregelt hat, geht er in unserem Kapitel v. 1 — 7. zur Regelung ihres Verhaltens gegenüber der weltlichen, damals noch heidnischen Obrigkeit über. Der Zusammenhang zwischen dem Anfange unseres und dem Schlusse des vorigen Kapitels ist aber wohl nicht, wie Flatt, Olshausen, Tholuck meinen, der, dass Paulus die Christen ermahne, wie die Feindseligkeiten der unchristlichen Privatpersonen, so auch die feindselige, heidnische Obrigkeit mit Geduld und Gelassenheit zu ertragen, denn er handelt hier nur von dem Rechte, nicht aber von dem Unrechte der wenn auch heidnischen, doch immer gottverordneten Obrigkeit, und spricht wohl von dem Frevel der Auflehnung gegen jenes Recht, nicht aber von der an sich ja allerdings vorhandenen Pflicht der Unterordnung unter dieses Unrecht. Noch weniger findet die von Borger (dissert. theol. exeget. mor. de parte ep. Pauli ad Romanos paraenetica. Lugd. Bat. 1840. 8.) statuirte Verbindung zwischen 12, 19. und 13, 1 ff. statt, wonach die göttliche *ὀργή* und *ἐκδίκησις* 12, 19. eben durch das Amt der Obrigkeit, welche *θεοῦ διάκονος ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι* 13, 4. ist, vollzogen werden soll. Denn nicht von der Strafe der gegen die Christen frevelnden Uebelthäter, sondern von der Strafe der Uebelthäter überhaupt, und zwar nicht nur unter den Nichtchristen, sondern auch unter den Christen, und nicht nur von der Strafe der Uebelthäter, sondern auch von dem Lohne der Gutthäter ist in unserem Abschnitte die Rede. Der Uebergang von K. 12. zu K. 13. ist also ein loserer, von den *οἱ ἔξω* im Allgemeinen zu der in damaliger Zeit aus den *οἱ ἔξω* bestehenden *ἐξουσία*. (Vgl. 1 Cor. K. 5. u. K. 6. den Uebergang von dem die Auswärtigen richten zu dem vor den Auswärtigen rechten.) Mit Recht aber ist ziemlich übereinstimmend von den Auslegern hervorgehoben worden, dass Paulus wohl nicht ohne Veranlassung grade im Römerbriefe de professo den locus de magistratu mit verhältnissmässiger Ausführlichkeit abhandle. Treffend bemerkt in dieser Beziehung schon Calvin: Quod locum hunc tam diligenter in Christianae vitae institutione tractat, inde apparet majori aliqua necessitate ad id coactum: quam quum perpetuo secum ferat Evangelii praedicatio, illo maxime saeculo afferre potuit. Sunt enim semper tumultuosi spiritus, qui regnum Christi non bene extolli credunt, nisi aboleantur omnes terrenae potestates: nec libertate per ipsum data se frui, nisi quodvis humanae servitutis jugum excusserint. Judaeos tamen prae aliis hic error tenuit, quibus indignum videbatur, ut progenies Abrahae, cujus florentissimum ante adventum Redemptoris regnum fuerat, ipso jam manifestato maneret in servitute. Erat etiam aliud quod non Judaeos magis quam Gentes a suis principibus alienaret: quod non modo a pietate omnes abhorrebant, sed infestissimis animis religionem perse-

quebantur. Eos ergo agnoscere pro legitimis dominis ac principibus absurdum videbatur, qui regnum Christo unico coeli et terrae Domino moliebantur eripere. His causis verisimile est inductum fuisse Paulum, ut intentiore cura magistratuum potestatem confirmaret. Nicht nur unter Judas Gaulonites (vgl. AG. 5, 37. Joseph. Antt. 18, 1. 1.), sondern erst kürzlich noch zur Zeit des Kaisers Claudius war in Rom selbst der aufrührerische Sinn der Juden zum Ausbruch gekommen (vgl. Sueton. Claud. c. 25. auch Dio Cass. hist. rom. l. 60, c. 6., und Einl. S. 5.), und nicht nur die Judenchristen, sondern auch die Heidenchristen waren aus den von Calvin angedeuteten Gründen der Ansteckung durch diesen Sinn leicht ausgesetzt. Wie gefährlich musste überdies für die Sache des Evangeliums selber der so schon gegen die Christen leicht in Bereitschaft gehaltene Vorwurf (vgl. AG. 17, 6. 7.) der revolutionären Tendenz, wenn ihm durch das Verhalten der Christen irgend Vorschub geleistet worden wäre, namentlich in Rom werden, in Rom, der Welthauptstadt, dem Sitze des Weltregimentes, wo die Christen, die ohnehin von Seiten der Heiden mit der tumultuirenden jüdischen Sekte identificirt wurden, und die dort vornehmlich den Augen der heidnischen Obrigkeit und des lauernden und misstrauischen heidnischen Staatsthumes ausgesetzt waren, doppelt die Pflicht hatten, das Christenthum von diesem unbegründeten und ungerechten Vorwurfe durch den strengsten bürgerlichen Gehorsam und Ordnungssinn zu reinigen und zu befreien. Wie leicht aber die Lehre von der evangelischen Freiheit eben sowohl von Seiten ihrer angeblichen Freunde, als von Seiten ihrer offenen Gegner fleischlich aufgefasst und durch eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* auf das politische Gebiet hinübergetragen wird, zeigen nicht nur in der Reformationszeit die wiedertäuferischen und ähnliche Bewegungen, sondern auch viele Erscheinungen der Neuzeit, unter Anderem die weitverbreitete und doch grundverkehrte Identificirung der Reformation mit der Revolution, und die Herleitung der letzteren aus den Principien der ersteren. Ac prudentia maxime necessaria est homini Christiano, intelligere quod Evangelium non constituat novas politias, sed jubeat praesentes politias et magistratus venerari, ac maxime prohibeat illam *πολυπραγμοσύνην* impiorum hominum, qui praetextu Evangelii civilem statum mutare aut corrigere conantur. — Hoc est igitur politia Evangelii, scire quod Evangelium approbet praesentes magistratus et politias et horum auctoritatem confirmet, nec constituat novas politias. Melanchthon.

V. 1. *Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω*] Jedermann sei den vorgesetzten Obrigkeiten unterthan. Zu *πᾶσα ψυχή* vgl. zu 2, 9. Auch hier soll nicht etwa der Mensch nach seinem geistigen Wesen bezeichnet werden, als mit welchem das *ὑποτάσσεσθαι*, ein Akt der Freiheit, geschehe. Sondern *πᾶσα ψυχή* ist dem Sinne nach in keiner Weise von *πᾶς ἄνθρωπος* verschieden, vgl. Exod. 1, 5. 1 Petr. 3, 20. Jeder Mensch hat eine *ψυχή*, ein *σῶμα*, eine *κεφαλή*. So viele *ψυχαί* mentes, *σώματα* corpora und *κεφαλαί* capita also, so viele *ἄνθρωποι*. Daher stehen

namentlich bei Zählung der Menschen (vgl. unser „Seelen") jene Ausdrücke für die Menschen selber. Chrysostomus bemerkt: πᾶσα ψυχή, κἂν ἀπόστολος ᾖς, κἂν εὐαγγελιστής, κἂν προφήτης, κἂν ὁστισοῦν. Nur der allermodernsten abstrakten Dialektik aber war es vorbehalten, unter dieses ὁστισοῦν auch die ψυχαί der ἄρχοντες selber zu subsumiren, welche gleichfalls der ἐξουσία als der auch über ihnen stehenden gottgesetzten Ordnung unterworfen seien; ein Satz, der trotz seiner relativen dogmatischen Wahrheit, doch nur die entschiedenste exegetische Einlegung enthält. Denn hier ergiebt sich aus dem Contexte von selbst zu πᾶσα ψυχή die natürliche Beschränkung: „jede Seele, die nicht selbst zur ἐξουσία ὑπερέχουσα gehört." Ueberdies wird die ἐξουσία erst nachher als eine ὑπὸ θεοῦ τεταγμένη bezeichnet, an sich ist das Wort nicht identisch mit τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ v. 2., sondern nur Ausdruck für die faktisch bestehende Gewalt, und dass nicht nur diese Gewalten in abstracto, sondern in unauflöslicher Einheit zugleich auch die concreten, persönlichen Träger derselben gemeint seien, zeigt v. 3., wo das Concretum οἱ ἄρχοντες selber eintritt, vgl. v. 6. u. 7. und den Gebrauch von ἐξουσία Eph. 1, 21. 6, 12. Col. 1, 16. 2, 15. Der Plural ἐξουσίαι an unserer Stelle umfasst aber die ganze obrigkeitliche Gewalt in ihrer verschiedenartigen Zusammensetzung und Gliederung, vgl. 1 Petr. 2, 13. 14. Tit. 3, 1. Luther übersetzt ἐξουσίαι ὑπερέχουσαι umschreibend: „die Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat." Es sind die potestates supereminentes, die magistratus praecellentes. Bengel verweist auf das französische Souverain. Auch unser deutsches „die hohe Obrigkeit" bietet ein Analogon. Vgl. 1 Tim. 2, 2. 1 Petr. 2, 13. Sap. Sal. 6, 6. 2 Makk. 3, 11. Es ist Bezeichnung der hervorragenden Stellung, welche die Obrigkeit faktisch einnimmt, und die der Christ durch Unterordnung von seiner Seite als wohlberechtigt anzuerkennen hat. Den Grund für diese Pflicht der Unterordnung giebt das gleich Folgende an. ὑποτασσέσθω reflexiv unterwerfe sich, gehorche, nicht gezwungen, sondern freiwillig v. 5. Vgl. zu 10, 3. auch Luk. 2, 51. 1 Cor. 16, 16. Eph. 5, 22 ff. Tit. 2, 5. οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ] Angabe des Grundes, weshalb der Christ der Obrigkeit zu gehorchen habe. εἶναι ἀπό drückt, wie auch εἶναι παρά, εἶναι ἐκ den Ursprung aus, von dem etwas herrührt. Dieser von der Obrigkeit hier im Allgemeinen prädicirte göttliche Ursprung wird im gleich Folgenden näher als Bestand der Obrigkeit in Folge göttlicher Einsetzung bestimmt, so dass das in neuerer Zeit vom unchristlichen und revolutionären Zeitgeiste, nicht nur seiner missbräuchlichen, sondern auch seiner wahren Bedeutung nach, in Anspruch genommene Prädikat der Obrigkeit „von Gottes Gnaden" die entschiedenste und unmittelbarste biblische Begründung aufzuweisen vermag. Denn was jure divino besteht, besteht eben nicht nur gratia humana oder voluntate populi. Die von Bengel und Griesbach gebilligte, von Lachmann recipirte, äusserlich allerdings gut begründete Lesart ὑπό statt ἀπό ist nur aus dem folgenden ὑπό gebildet. Hätte Paulus beide Male ὑπό geschrieben, so entstände noch dazu, da

dann auch das erste Mal grammatisch zu ὑπὸ θεοῦ ein τεταγμένη zu ergänzen wäre, eine reine Tautologie. αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν] Die lect. rec. αἱ δὲ οὖσαι ἐξουσίαι ist seit Griesbach nach weit überwiegenden Zeugen mit Recht von allen Neueren gemissbilligt. ἐξουσίαι ist sich von selbst verstehende grammatische Suppletion. Ebenso ist in Correspondenz mit ἀπὸ θεοῦ die Lesart ὑπὸ θεοῦ statt der weniger beglaubigten lect. rec. ὑπὸ τοῦ θεοῦ zu recipiren. αἱ οὖσαι „die seienden, die vorhandenen, die faktisch (nicht blos die rechtmässig) bestehenden.“ Jede ἀνθρωπίνη κτίσις 1 Petr. 2, 13. ist also als θεία τάξις, oder noch eigentlicher jede ἀνθρωπίνη τάξις als θεία κτίσις zu betrachten. Die auf geschichtlicher Entwickelung ruhende, menschliche Ordnung hat zugleich göttliche Sanktion. Zur Gehorsamspflicht gegen die ἐξουσία ist also nur erforderlich, dass sie eine οὖσα sei; die Form, Organisation und Gliederung derselben kann dabei verschieden bestimmt sein. Denn das Christenthum sanktionirt nicht in exclusiver Weise eine bestimmte Staatsform, aber es sanktionirt die jedesmal bestehende Staatsform, und schützt sie gegen den Versuch revolutionären Umsturzes. Zur Erörterung der casuistischen Frage, in welchem Falle eine ἐξουσία als eine οὖσα zu betrachten sei, hatte der Apostel bei dem damals unzweifelhaft vorhandenen Rechtsbestande der imperatorischen Herrschaft keine Veranlassung, wohl aber zur Einschärfung der Pflicht des Gehorsams gegen diese οὖσα ἐξουσία, die, obschon eine tyrannische, dennoch eben als οὖσα zugleich als eine ὑπὸ θεοῦ τεταγμένη zu betrachten war. Denn der Apostel schreibt kein systematisches Compendium einer christlichen Ethik, sondern giebt sittliche Vorschriften auf gebotene praktische Veranlassung hin. Allerdings aber können bei einer rein usurpatorischen Herrschaft für ein christliches Gewissen oft schwer zu lösende Conflikte eintreten, und die Frage entstehen, inwiefern und wann dieselbe als eine wirklich seiende zu betrachten sei. Auch dem vielleicht nur temporären Bestande derselben darf und soll der Christ als einer göttlichen Schickung sich unterwerfen, nur soll er niemals durch aktive Anerkennung sich zum Eid- und Treubruche gegen die nach göttlichem Rechte noch fortbestehende, und nur durch menschliches Unrecht gestürzte frühere Herrschaft verleiten lassen. Dass durch freiwillige Entsagung oder Tod der eigentlich Berechtigten ihre Berechtigung und damit auch die Gehorsamspflicht der Unterthanen gegen dieselben gehoben ist, versteht sich von selbst. Weit schwieriger aber, und wohl kaum durch eine allgemein gültige Formel zu lösen, ist die Frage nach dem Eintritte des Verjährungsrechtes einer ursprünglich illegitimen Gewalt. Auch hier dürfte der Uebergang vom Nichtsein durch das Werden hindurch zum Sein sich schwer abgränzen und in jedem Momente begrifflich fixiren lassen; doch wird das abgeschlossene, eigentliche und wirkliche Gewordensein immer seine charakteristischen Erkennungszeichen an sich tragen. *) — V. 2. ὥστε]

---

*) Richtig bemerkt Meyer z. u. V.: „Keinenfalls aber ist nur an das obrigkeitliche Amt als von Gott eingesetzt zu denken (Chrys., Oecum.

itaque, demnach, vgl. 7, 4. 12., weil nämlich die Obrigkeiten von Gott verordnet sind v. 1. ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξ.] Gegensatz des ὑποτασσέσθω v. 1. ἀντιτάσσεσθαι ursprünglich ein militärischer Ausdruck von der Aufstellung einer feindlichen Schlachtordnung gebraucht, dann überhaupt = „sich entgegenstellen, Widerstand leisten, widerstehen", vgl. AG. 18, 6. Jak. 4, 6. τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ] in Rückbeziehung auf ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν v. 1. διαταγή = constitutio, Einrichtung, Anordnung. In der Obrigkeit haben wir also nicht eine menschliche, sondern eine göttliche Constitution anzuerkennen. ἀνθέστηκεν] = ἀντιτάσσεται, vgl. zu 9, 19. Bereschith R. 94, 8. heisst es: quicunque faciem suam obfirmat contra regem, idem est ac si illam obfirmaret contra majestatem divinam. ἑαυτοῖς] Dativ. incommodi, vgl. 2, 5. 2 Petr. 2, 1., = zu ihrem eigenen Verderben. κρίμα λήψονται] näml. ὑπὸ θεοῦ, dessen διαταγῇ sie widerstehen. Das κρίμα ist, wie der Zusammenhang von selbst ergiebt, als Strafurtheil, als κρίμα εἰς κατάκριμα zu denken, vgl. 5, 16. 2, 2. 3. Matth. 23, 14. Keinesweges aber beweist, wie mehrere Ausleger behaupten, v. 3., dass als die ausschliesslichen Vollzieher dieses göttlichen Strafurtheils die ἄρχοντες selber zu denken sind. Denn unter τὰ κακὰ ἔργα v. 3. oder το κακόν v. 4. ist doch nicht ausschliesslich die Sünde der Auflehnung wider die rechtmässige Obrigkeit, sondern jegliche Uebelthat gemeint, und der Sinn von v. 3—5. ist nicht der: Lehne dich nicht wider die Obrigkeit auf, denn Gott hat derselben das Strafamt gegen die Widerstrebenden befohlen, sondern diese Verse schärfen die Pflicht der Unterwerfung unter die gottverordnete Gewalt durch Angabe des allgemeinen Zweckes dieser göttlichen Verordnung ein, welcher Zweck nicht nur in der Bestrafung der Rebellen, sondern in der Bestrafung der Missethäter jeder Art, und nicht nur in der Bestrafung der Missethäter, sondern auch in der Belobung der Gutes Thuenden besteht. Das göttliche κρίμα, von dem in unserem Verse die Rede ist, kann sich also eben sowohl durch das Organ der Obrigkeit, als auf andere Weise vollziehen, und so wenig etwas ausschliesslich über den Modus, eben so wenig ist auch etwas direkt über die Zeit seines Vollzuges ausgesagt. Nur dass es deshalb eben auch nicht direkt und ausschliesslich als κρίμα αἰώνιον zu denken ist. — V. 3. οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶ φόβος τῶν ἀγαθῶν ἔργων ἀλλὰ τῶν κακῶν] entweder = „denn die Herrscher sind nicht furchtbar (οὐκ εἰσὶ φόβος eine metonymia rei pro rei causa = οὐκ εἰσὶ φοβεροί) wegen der guten, sondern wegen der bösen Werke", oder = „denn die Herrscher sind nicht furchtbar den guten, sondern den bösen Werken." Mit Recht aber haben Lachmann und Tischendorf statt der lect. recept. τῶν ἀγαθῶν ἔργων ἀλλὰ τῶν κακῶν nach ABD*FG. Copt. It. Vulg. Clem. Al. Iren. Tert. die gewähltere, schon von Griesbach empfohlene Lesart τῷ ἀγαθῷ

---

u. M.), sondern an die Obrigkeit nach ihren concreten Personen und Gliedern. Vgl. οἱ ἄρχοντες v. 3. u. v. 6. 7." S. oben unsere Bemerkung zu ἐξουσία.

ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ recipirt. τὸ ἀγαθὸν (κακὸν) ἔργον ist personificirt = ὁ τὸ ἀγαθὸν (κακὸν) ἔργον ἐργαζόμενος. Die Partikel γάρ (οἱ γὰρ ἄρχοντες) begründet aber nicht nur den unmittelbar vorhergehenden Satz οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήψονται, sondern den ganzen v. 1. u. 2. enthaltenen Hauptgedanken, näml. das Gebot des Gehorsams und das Verbot des Ungehorsams gegen die bestehende, gottverordnete Obrigkeit, durch die Sentenz, dass nur der, welcher Böses thue, nicht der, welcher Gutes thue, Grund zur Furcht und demnach Veranlassung zur Auflehnung gegen die Obrigkeit habe, die eben zu keinem anderen Zweck von Gott eingesetzt ist, als das Böse zu strafen und das Gute zu lohnen. Darum ist nicht nur wegen des göttlichen Rechtes der Obrigkeit die ihr gebührende Unterwerfung schlechthinnige Gehorsamspflicht, sondern wegen des heilsamen Zweckes der Obrigkeit ist diese Unterwerfung auch sittliche Gewissenspflicht. θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν] Die Partikel δὲ ist metabatisch, den ferneren Gedanken anreihend. Vgl. Hartung Lehre von d. Part. d. gr. Spr.. Th. I. S. 165. 3. u. die daselbst angeführte Stelle aus Bekker Anecd. καλεῖται δὲ καὶ μεταβατικός· ἀπὸ προςώπου γὰρ εἰς πρόςωπον ἢ ἀπὸ πράγματος εἰς πρᾶγμα μεταβαίνοντες κέχρηνται αὐτῷ πάντες., besonders aber S. 166. 5. a. „Willst du die Obrigkeit nicht fürchten“, ist aber nicht fragender, sondern hypothetischer Satz = „Du willst die Obrigkeit nicht fürchten. Ich setze diesen Fall. Dann folgt, dass du Gutes thun musst.“ Vgl. 14, 22. 1 Cor. 7, 18. 27. 2 Cor. 11, 22. 23. Jak. 5, 13. 14. Winer Anhang. § 66. 7. d. β. S. 672 f. Es ist also nicht mit Griesbach, Knapp, Lachmann, Tischendorf u. A. nach τὴν ἐξουσίαν ein Fragezeichen zu setzen, eben so wenig aber eine Ellipse der Conjunktion εἰ zu statuiren. καὶ ἕξεις ἔπαινον] Ueber dieses s. g. consecutive καὶ vgl. Fritzsche ad Matth. p. 187 sq. ἔπαινος ist Belobung, nicht Belohnung. Vgl. 2, 29. 1 Cor. 4, 5. Meyer z. St. 1 Petr. 2, 14. Das Lob, welches der Gutes Thuende von der Obrigkeit davon trägt, ist das Lob des guten Bürgers und Unterthanen. An sich kann dieses Lob freilich auch seinen faktischen Ausdruck finden im Lohne. Grotius bemerkt: Cum haec scriberet Paulus, non saeviebatur Romae in Christianos. Allerdings war damals noch die bessere Zeit des Neronischen Regiments; doch würde Paulus auch später sein Princip und seine Vorschrift nicht geändert haben. Was er hier sagt, war überdies auch schon zu der damaligen Zeit, und, bei der Gebrechlichkeit menschlicher Natur und Verhältnisse, mehr oder weniger zu allen Zeiten, ideal gesprochen. Er hat sich aber auch an unserer Stelle nur zum Ziele gesetzt, die christliche Idee der Obrigkeit gegenüber der pseudochristlichen Freiheitsidee zu entwerfen und sicher zu stellen. Darum hatte er hier keine direkte Veranlassung zur genaueren Erörterung der Frage, wie der Christ sich derjenigen Obrigkeit gegenüber zu verhalten habe, die mehr oder weniger von ihrer Idee abgefallen sei. Ohne Zweifel würde aber seine Antwort darauf gelautet haben, dass der Christ seinerseits stets die von Gott gesetzte und theilweise doch immer in Realisation begriffene Idee selber in den

concreten Trägern der obrigkeitlichen Gewalt zu respektiren habe. Denn überhaupt macht Paulus die Gehorsamspflicht gegen die Obrigkeit nicht von der Beschaffenheit der letzteren, sondern von dem gottgeordneten Bestande derselben abhängig. Der Zweck ihres Bestehens ist allerdings die Aufrechterhaltung des Rechtes; aber einmal wird dieser Zweck auch unter dem tyrannischsten Regimente, trotz noch so vieler Ungerechtigkeiten im Einzelnen, im Allgemeinen doch immer noch realisirt, und kein Tyrann hat jemals principmässig das Unrecht an sich als Regierungsgrundsatz proklamirt, vielmehr selbst das mannigfache Unrecht, was er faktisch beging, gemeiniglich noch unter den Formen und dem Scheine des Rechtes zu decken gesucht: und dann hat der Christ nicht das Recht, nicht einmal Gleichgestellten, vgl. 12, 19., geschweige denn Uebergeordneten gegenüber, vgl. 1 Petr. 2, 18., sich selbst Recht zu schaffen, d. h. Unrecht mit Unrecht zu vergelten, vielmehr die Pflicht, Unrecht zu leiden, vgl. 1 Petr. 2, 19., eine dem antiken, wie dem modernen, heidnischen Hochmuthe freilich unerträgliche und verächtliche Lehre. Aber das charakteristische Kennzeichen der christlichen Sittlichkeit bleibt nun einmal die Demuth. Man könnte nun entgegnen, Bestand und Zweck der Obrigkeit würden hier von dem Apostel so enge mit einander verknüpft, dass von selbst folge, dass die Obrigkeit, wo sie ihren gottgesetzten Zweck verfehlt und verkehrt, auch ihr gottverliehenes Recht verloren habe, und demnach diejenige Auflehnung gegen die Obrigkeit gerechtfertigt sei, welche selber nur die Herstellung des gottgeordneten Rechtszustandes zum Zwecke habe, und darum nicht nur ihre objektive Berechtigung in dem von Oben geschehenen Unrechte, sondern auch ihre subjektive Berechtigung in dem von Unten beabsichtigten Streben nach Herstellung des Rechtes aufzuweisen habe. Doch zerstört diese Sophistik die von Gott geordnete Schranke und die von Gott gesetzten Unterschiede zwischen Obrigkeit und Unterthanen, und löst, gerade indem sie an der abstrakten Idee der Obrigkeit festzuhalten sucht, mit dem concreten Bestande der Obrigkeit auch die Idee derselben selber auf. Denn der Unterthan ist eben durch seine gottgebotene Stellung niemals zur Obrigkeit über die Obrigkeit gesetzt, und selbst im günstigsten Falle also begeht er mit der Auflehnung doch immer noch den Frevel der *ἀλλοτριοεπίσκοποι* 1 Petr. 4, 15., des Greifens in ein fremdes Amt, das Gott ihm nicht befohlen hat. Wohl aber hat er nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, je nach Stellung, Fähigkeit und in den öffentlichen Zuständen vorhandene Möglichkeit, gegen jegliches Unrecht, komme es von Oben oder von Unten, wenn auch in Demuth und Gehorsam, doch zugleich in Freimuth und Treue Zeugniss abzulegen durch das Wort, und, so viel an ihm liegt, mitzuhelfen, dass nicht nur der gottgeheiligte und unantastbare Bestand der Obrigkeit gesichert, sondern auch der gottgewollte Zweck der Obrigkeit erfüllt und die gottgesetzte Idee derselben erhalten und immer mehr realisirt werde. Es versteht sich dabei von selbst, dass der Christ niemals die Erlaubniss hat, zu dem wenn auch von Seiten der Obrigkeit von ihm etwa geforderten Unrechte aktiv mitzuwirken, sondern hier tritt für ihn das Gebot AG. 4, 19.

5, 29. ein. Gehorcht er der Obrigkeit um Gottes willen, so kann er ihr nicht gehorchen wider Gott. Nur dass er in solchen Fällen sich ernstlich hüte vor einem falschen, selbstgemachten Gewissen, und auch da, wo er die That verweigern muss, sich doch niemals auflehne durch die That, sondern wo es erforderlich ist, sich willig unterwerfe durch das Leiden. Vgl. Harless Christliche Ethik. §. 54. B. Schleiermacher Die christliche Sitte. S. 264—273. Sartorius Die Lehre von der heiligen Liebe. III. 1. 1851. S. 290—316. — V. 4. *θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστι*] sc. *ἡ ἐξουσία*. Vgl. v. 6. Sap. Sal. 6, 5. Ueber die Ableitung des Wortes *διάκονος* von *διώκειν* laufen = der Läufer, Bote, Diener vgl. Buttmann Lexilogus Th. I. S. 218 ff. *σοὶ*] sc. *τὸ ἀγαθὸν ποιοῦντι* oder *ἐὰν τὸ ἀγαθὸν ποιῇς*, wie aus v. 3. und aus dem Gegensatze *ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς* v. 4. hervorgeht. *εἰς τὸ ἀγαθόν*] zum Guten, Nutzen, Vortheil, vgl. 8, 28., indem sie theils dir Lob spendet, theils dich schützt und vertheidigt, vgl. 1 Tim. 2, 2. Die v. 3. enthaltene Sentenz, dass der, welcher Gutes thut, die Obrigkeit nicht zu fürchten, sondern Lob von ihr zu gewärtigen habe, wird also zunächst in unserem Verse dadurch begründet (*γάρ*), dass die Obrigkeit die von Gott zur Beglückung der Unterthanen eingesetzte Dienerin Gottes ist. *ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ*] Gegensatz des *θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν, τὸ ἀγαθὸν ποίει* v. 3. *οὐ γὰρ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ*] Gegensatz zu *καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς* v. 3. Sie trägt das Schwerdt nicht ohne Ursach, nicht umsonst, sondern um es erforderlichen Falles gegen die Uebelthäter zu brauchen. *μάχαιρα* bedeutet im klassischen Sprachgebrauche Dolch und Schwerdt. Demnach könnte hier entweder an den Dolch gedacht werden, welchen die Imperatoren (auch wohl ihre praefecti praetorio) als Insigne des ihnen zustehenden jus vitae et necis zu führen pflegten (vgl. Grotius und Wetstein z. St.), oder an das Schwerdt, welches die römischen Obrigkeiten als Zeichen ihrer Gewalt über Leben und Tod theils selber trugen, theils bei feierlichen Aufzügen vor sich hertragen liessen (Vgl. Wolf curae p. 257. und Grotius Bemerkung z. u. St.: In Talmudicis frequens illud est de rege hebraeo, rex qui portat gladium). Der durchgehende Ntstmtl. Sprachgebrauch entscheidet für die letztere Bedeutung. Auch passt sie besser in den Zusammenhang unserer Stelle, in der nicht speciell von der Imperatorengewalt, sondern von der obrigkeitlichen Gewalt im Allgemeinen gehandelt wird. Ueber *φορεῖν* gestare und *φέρειν* gerere vgl. Fritzsche ad Matth. 11, 8. p. 399.: Sic enim differt *φορεῖν* a *φέρειν*, ut hoc sit ferre, illud ferre solere. (cf. Hermann. ad Soph. El. v. 715.: *Φορεῖν* verbum est continuativum, *φέρειν* inceptivum.) Unsere Stelle enthält aber allerdings ein dictum probans dafür, dass auch das N. T. das obrigkeitliche Recht zur Verhängung der Todesstrafe nicht aufhebt, sondern ausdrücklich bestätigt. Denn steht hier das Schwerdt auch als Symbol der obrigkeitlichen Strafgewalt überhaupt, so bezeichnet es dieselbe doch eben in ihrer äussersten Spitze als jus gladii im eigentlichen Sinne des Wortes. Es ist also vollkommen absurd, während der Apostel den höchsten Gipfel

der obrigkeitlichen Strafgewalt mit einem Ausdrucke markirt, dessen historisch und juridisch fest ausgeprägte Bedeutung gar nicht zweifelhaft sein kann, doch behaupten zu wollen, dass er das Recht der Ausübung dessen, was das Schwerdt eigentlich symbolisirt, der Obrigkeit abgesprochen habe. Vgl. Matth. 26, 52. Apok. 13, 10., und über die faktische Ausübung des jus gladii AG. 12, 2. Insignis locus, bemerkt Calvin z. u. St., ad jus gladii comprobandum. Nam si Dominus magistratum armando gladii quoque usum illi mandavit, quoties sontes capitali poena vindicat, exercendo Dei ultionem, ejus mandatis obsequitur. Contendant igitur cum Deo qui sanguinem nocentium hominum effundi nefas esse putant.*) *θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι*] Begründung des *οὐκ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ* und Gegensatz zu *θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστι σοὶ* (sc. *τῷ τὸ ἀγαθὸν πράσσοντι*) *εἰς τὸ ἀγαθόν*. So erst ist die doppelseitige Aufgabe der Obrigkeit den Gutthätern, wie den Uebelthätern gegenüber vollständig umschrieben. Das von nicht ausreichenden Autoritäten entweder weggelassene, oder vor *ἔκδικος* gesetzte *εἰς ὀργήν* ist sowohl an sich, als auch an seinem gewöhnlichen Platze hinter *ἔκδικος* als vollständig gesichert zu betrachten. *ἔκδικος εἰς ὀργήν* = *ἔκδικος εἰς τὸ ἐπιφέρειν ὀργήν* (vgl. 3, 5. und über diese Breviloquenz 1, 5. 16, 26. Gal. 2, 8.) steht nicht pleonastisch für *ἔκδικος* allein, da der *ἔκδικος* vindex nicht nur strafend, sondern auch vertheidigend auftreten kann. *τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι* häugt von *ἔκδικος εἰς ὀργήν* sc. *ὤν*, nicht von *εἰς ὀργήν* ab. Die Gedankenverknüpfung von v. 4. und 12, 19. lehrt aber, dass das *μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικεῖν, ἀλλὰ δοῦναι τόπον τῇ ὀργῇ τοῦ θεοῦ* mit dem Rekurs an die Obrigkeit als *θεοῦ διάκονος ἔκδικος εἰς ὀργήν* wohl bestehen kann. 1 Cor. 6, 1 ff. widerspricht dem nicht. Denn dort ist nicht von der ständigen Obrigkeit für Criminalfälle, sondern von selbstgewählten Schiedsrichtern in Civilsachen die Rede. Vgl. Meyer z. St. — V. 5. Der Apostel argumentirt nicht aus den letzten v. 4. enthaltenen Worten, sondern aus der ganzen v. 1—4. entwickelten Sentenz. Ist die Obrigkeit von Gott eingesetzt, um den Guten zu lohnen, die Bösen zu strafen (v. 1—4.), so folgt (*διό* v. 5.), dass man ihr gehorchen müsse (v. 1.), nicht nur aus Furcht vor der Strafe (v. 4.), was auch die Bösen thun, sondern auch um durch Gehorsam gegen Gottes Ordnung einer heiligen Gewissenspflicht frei zu genügen, wodurch eben der christliche Unterthanengehorsam eben sowohl vom pseudochristlichen Servilismus als vom unchristlichen Liberalismus sich unterscheidet. *διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι*] daher ist es nothwendig (*ἀνάγκη* sc. *ἐστίν*, vgl. Hebr. 9, 16. 23.) sich zu unterwerfen. *ἀνάγκη* bezeichnet hier, wie 1 Cor. 9, 16., die sittliche Nothwendigkeit. Luther über-

*) Richtig bemerkt auch Meyer: „Uebrigens beweist d. St., dass die Aufhebung der Todesstrafe der Obrigkeit eine Gewalt entzieht, die ihr neutestamentlich entschieden bestätiget ist, und die sie (darin aber liegt die höhere Schranke und Verantwortlichkeit dieser Gewalt) als Gottes Dienerin zu üben hat."

setzt mit der Vulgata (ideo necessitate subditi estote): So seid nun aus Noth unterthan, = διὸ ἀνάγκῃ ὑποτάσσεσθε. Diese sehr wenig bezeugte Lesart entstand aus der von DEFG. einigen Versionen und Patres dargebotenen lectio διὸ ὑπατάσσεσθε, welche wohl ursprünglich nur als beigeschriebenes Interpretament von διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι zu betrachten ist. οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργήν] sc. τῆς ἐξουσίας vgl. v. 4. ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν] sondern auch um des Gewissens willen, nämlich um des eigenen Gewissens willen, nicht etwa propter conscientiam eorum, qui nondum credunt nach 1 Cor. 10, 27—29. Vgl. vielmehr 1 Petr. 2, 13.: ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, auch Eph. 6, 6. 7. Der Apostel verbietet nicht das Gehorchen διὰ τὴν ὀργήν, denn er sagt nicht οὐκ — ἀλλά, sondern οὐ μόνον — ἀλλὰ καί, sondern er bezeichnet es nur als dasjenige Motiv, welches für den Christen nicht das letzte und höchste ist. Auch er, soweit er noch Fleisch ist, soll gehorchen διὰ τὴν ὀργήν, aber soweit er Geist ist, gehorcht er διὰ τὴν συνείδησιν. — V. 6. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε] deswegen bezahlet ihr ja auch (καί auch, ausser anderen Gehorsamsleistungen) Steuern. Mehrere Ausleger beziehen diese Worte auf die v. 5. enthaltene Sentenz zurück im Sinne von: „denn deswegen, weil ihr nämlich selbst einsehet, dass man der Obrigkeit nicht nur aus Furcht, sondern auch um des Gewissens willen gehorchen müsse v. 5., zahlet ihr auch Steuern, was eben eine faktische Anerkennung dieser Gehorsamspflicht von eurer Seite enthält.“ Doch dass der Apostel diese Anerkennung von Seiten der römischen Gemeinde nicht so ohne Weiteres voraussetzte, zeigt eben seine ganze Deduktion v. 1—5., in welcher er die Pflicht des Unterthanengehorsams begründet und einschärft, offenbar in der Voraussetzung, dass dieselbe von vorneherein seinen Lesern nicht so unbedingt einleuchtend sein möchte. Man wird deshalb besser διὰ τοῦτο, analog dem διό v. 5., mit anderen Auslegern auf den Inhalt von v. 1—4. zurückbeziehen. Dann aber nicht im Sinne von: „dass die Obrigkeit von Gott eingesetzte Dienerin zum Lobe der Guten und zur Strafe der Bösen sei, erkennet ihr selbst durch eure Steuerzahlung faktisch an.“ Denn diese Auffassung würde dieselbe Schwierigkeit ergeben, wie die erstere. Vielmehr ist zu erklären: „Die faktisch bestehende Steuerzahlung ist darin begründet, dass die Obrigkeit Gottes zu heilsamem Zwecke verordnete Dienerin ist, der eben durch Steuerzahlung die Ausübung ihres Amtes ermöglicht wird.“ Denn die Steuerverweigerung ist als Lähmung der Ausübung der Staatsgewalt mit der Vernichtung und Aufhebung der Staatsgewalt selber identisch.*) Indem also der Apostel die faktische Entrichtung der Steuern (τελεῖτε ist Indicativ, nicht Imperativ, wogegen sowohl das γάρ, als auch das erst v. 7. nachfolgende ausdrückliche Gebot,) als in der göttlichen Einsetzung

---

*) Vgl. Tacit. Hist. 4, 74.: Nam neque quies gentium sine armis, neque arma sine stipendiis, neque stipendia sine tributis haberi queunt.

und dem heilsamen Zwecke der Obrigkeit begründet erklärt, bezeichnet er damit zugleich dieses Faktum selbst als ein zu Recht bestehendes, und bestätigt also mittelbar auch die Pflicht der Steuerzahlung; weshalb Luther den Sinn nicht unrichtig wiedergiebt, wenn er übersetzt: „derhalben müsset ihr auch Schoss geben." Man kann diesen Sinn übrigens auch durch unmittelbaren Anschluss von διὰ τοῦτο — τελεῖτε nicht an den ganzen Inhalt von v. 5., wohl aber an die ersten Worte desselben διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι gewinnen. „Es ist nöthig, dass ihr der Obrigkeit unterthan seid v. 5. Deshalb zahlet ihr ja auch Steuern, welches Faktum nicht in euer Belieben gestellt ist, sondern in eurer der Obrigkeit geschuldeten Gehorsamspflicht begründet ist." Insofern nun aber mit dem διό v. 5. auf den Inhalt von v. 1—4. zurückgegangen wird, kann man auch sagen, und dies dürfte das Richtigste sein, dass διὰ τοῦτο v. 6. sich so auf διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι v. 5. zurückbezieht, dass darin zugleich eine Rückbeziehung auf den Inhalt von v. 1—4. enthalten ist, nämlich in folgender Weise: „Weil ihr (um der göttlichen Einsetzung und des heilsamen Zweckes der Obrigkeit willen v. 1—4.) der Obrigkeit zum Gehorsam verpflichtet seid v. 5., besteht auch die Einrichtung der Steuerzahlung, die eben deshalb als eine rechtmässige zu betrachten ist." Dass Paulus hier und im folgenden Verse speciell die Pflicht der Steuerzahlung einschärft, dürfte darin begründet sein, dass sowohl die Judenchristen, etwa nach den Grundsätzen des Judas Gaulonites, geneigt sein konnten, es für unerlaubt zu halten, den Heiden Abgaben zu entrichten, vgl. Matth. 22, 17., als auch die Heidenchristen im Missverstande der evangelischen Freiheit, vgl. Matth. 17, 24—27. Luk. 23, 2., sich von dieser Pflicht wenigstens entbunden glauben konnten. Man möchte aber sagen, dass der Apostel unsere Stelle gleichsam im prophetischen Instinkte mit Rücksicht auf die Steuerverweigerer ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, vgl. 2 Tim. 3, 1—5., geschrieben habe. In den ersten Zeiten der Christenheit stand es in dieser Hinsicht anders, als in diesen letzten Zeiten. Vgl. Tertullian Apologet. adv. gentes c. 42. in fin.: Vectigalia gratias Christianis agent ex fide dependentibus debitum, qua alieno fraudando abstinemus. *) λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν] denn sie sind Gottes Dienstleute. λειτουργοὶ θεοῦ ist Prädicat, als Subjekt ergänzt sich aus dem Zusammenhange von selbst: sie, nämlich οἱ ἄρχοντες, vgl. v. 3., die obrigkeitlichen Personen. λειτουργός 15, 16. Phil. 2, 25. Hebr. 1, 7. 8, 2., λειτουργεῖν AG. 13, 2. Röm. 15, 27. Hebr. 10, 11., λειτουργία Luk. 1, 23. 2 Cor. 9, 12. Phil. 2, 17. 30. Hebr. 8, 6. 9, 21., λειτουργικός Hebr. 1, 14. bezeichnet

---

*) „Der Argumentation liegt die Anschauung zu Grunde, dass das bestehende Verhältniss der Steuerzahlung ein Ausfluss der v. 5. bezeichneten Nothwendigkeit sei, und mithin die Bestätigung derselben. — Uebrigens folgt aus u. St., dass die Steuerverweigerung die faktische Verwerfung der v. 5. ausgesprochenen Nothwendigkeit sei." Meyer.

immer den praktischen, durch sinnlich wahrnehmbare Handlung in die Augen fallenden Dienst, namentlich den Tempeldienst der Priester (vgl. über das Wort Liturgie Nitzsch Praktische Theologie B. II. § 231. Anm. S. 150.), διάκονος hingegen bezeichnet oft den Diener, insofern er im Dienste eines bestimmten Principes, namentlich der evangelischen Wahrheitsverkündigung steht, vgl. 1 Cor. 3, 5. 2 Cor. 3, 6. 6, 4. 11, 15. 23. Eph. 3, 7. Col. 1, 7. 23. 1 Thess. 3, 2. Darum bezeichnet Paulus die Obrigkeit, insofern sie Verwalterin des göttlichen Rechtes ist, als διάκονος θεοῦ v. 4., insofern sie von Gott mit der Einforderung der gesetzlichen Steuern beauftragt ist, als λειτουργὸς θεοῦ v. 6. Auch wird angemessen im ersteren Falle das Abstraktum ἡ ἐξουσία im Singular, im letzteren das Concretum οἱ ἄρχοντες im Plural gebraucht. Denn die Rechtsverwaltung führt uns mehr auf den einheitlichen Begriff der obrigkeitlichen Gewalt, die Steuererhebung auf die Mehrheit der obrigkeitlichen Personen. εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες] indem sie eben hierfür beharrlich sind d. i. beständig thätig sind. εἰς αὐτὸ τοῦτο für eben diesen Zweck, nämlich die Steuerbezahlung, die εἴςπραξις τῶν φόρων, das φόρους τελεῖν oder besser ἵνα τελῶνται οἱ φόροι. Dies ist der nächstliegende Sinn, indem schon bei dem λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν die obrigkeitlichen Personen als mit der Steuereinziehung beschäftigte Diener Gottes gedacht waren, was eben εἰς αὐτὸ τοῦτο προςκαρτεροῦντες ausdrücklich hervorhebt. Auch der Parallelismus mit dem Vorhergehenden führt auf diese Auffassung. Thue das Gute. Denn die ἐξουσία ist θεοῦ διάκονος σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν v. 3. 4. Meide das Böse. Denn die ἐξουσία ist θεοῦ διάκονος ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι v. 4. Auch seid ihr verpflichtet, Steuern zu zahlen. Denn die ἄρχοντες sind λειτουργοὶ θεοῦ εἰς αὐτὸ τοῦτο προςκαρτεροῦντες. So wird also durch εἰς immer eine neue specielle Bestimmung der Obrigkeit eingeführt, durch die die unmittelbar vorher gegebene specielle Vorschrift motivirt wird. Beziehen wir hingegen εἰς αὐτὸ τοῦτο im Allgemeinen nur auf ein aus λειτουργοὶ θεοῦ εἰσιν herauszunehmendes λειτουργεῖν τῷ θεῷ, so erhalten wir im Grunde nur einen ziemlich lästigen, tautologischen Cirkelschluss: „Ihr müsst der von Gott zu heilsamem Zwecke eingesetzten Obrigkeit gehorchen. Deshalb zahlet ihr auch Steuern. Und zwar mit Recht. Denn die Obrigkeit ist Gottes Dienerin, die eben diesem Gottesdienste durch Verwaltung ihres obrigkeitlichen Amtes eifrig obliegt, weshalb ihr ihr auch durch Steuerzahlung euren Gehorsam zu beweisen habt." — V. 7. Der Apostel fasst in paränetischer Anwendung von v. 1 — 6. die Pflichten gegen alle obrigkeitliche Personen zusammen, zunächst im Anschluss an v. 6. die Steuerpflichtigkeit hervorhebend. ἀπόδοτε οὖν πᾶσι τὰς ὀφειλάς] οὖν = quae quum ita sint (v. 1 — 6.) wird von Lachmann und Tischendorf nach bedeutenden Zeugen, besonders ABD* Cypr. Ruf. weggelassen. Das Asyndeton ist aber sehr hart und unbequem, und dürfte daraus entstanden sein, dass man schon mit v. 7. die allgemeinen Ermahnungen beginnen liess, wie auch noch einige neuere Ausleger πᾶσι

fälschlich auf alle Menschen, statt auf alle obrigkeitliche Personen beziehen. Vgl. indess das Asyndeton 12, 21. So leistet nun allen eure Schuldigkeiten. τὰς ὀφειλάς die betreffenden Schuldigkeiten. Im Klassischen kommt das Wort nicht vor. Vgl. Lobeck ad Phryn. p. 90. Meyer zu 1 Cor. 7, 3. τῷ τὸν φόρον] sc. ἀπαιτοῦντι nicht αἰτοῦντι, denn nur ersteres bezeichnet die berechtigte Forderung, wie ἀποδιδόναι die schuldige Leistung. ἀπαιτοῦντι = ἀποδιδόναι κελεύοντι ergänzt sich aber als Correlat von ἀπόδοτε von selbst. Vgl. Winer Anhang. § 66. 4. S. 662. und 2 Cor. 8, 15. Luther: „Schoss, dem der Schoss gebühret.“ Doch dies wäre ᾧ τὸν φόρον sc. ὀφείλετε, oder ᾧ ὁ φόρος sc. ὀφείλεται. τὸν φόρον] sc. ἀπόδοτε. τῷ τὸ τέλος] Richtig Grotius: Vectigalia (τὰ τέλη, Zoll,) pro mercibus dantur, tributa (οἱ φόροι, direkte Steuer,) pro solo aut capite. Wie ὁ φόρος und τὸ τέλος den Steuer- und Zollbeamten zukömmt, so ὁ φόβος vornehmlich den Richtern oder Justizbehörden und den höheren Magistratspersonen, ἡ τιμή den obrigkeitlichen Behörden überhaupt. Et hic honos vel maxime necessarius est paci publicae, non cavillari leges, non odiose interpretari. Deinde huc pertinet etiam, errata legum et magistratuum tegere, excusare et mitigare. — Noë pater maledicit filio Cham a quo nudatus et irrisus est. Ita sciant illi, qui cavillantur leges, qui magistratuum errata odiose traducunt, maledici sibi a Deo, et poenas se hujus peccati daturos esse, quod non habent debitum honorem legibus et magistratibus. Et haec calumniosa reprehensio legum ideo magis vitari debet, quia parit horribiles motus in rebus publicis. Melanchthon.

Es folgen nun allgemeine Ermahnungen, und zwar zunächst zur Liebe v. 8 — 10.

V. 8. Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε] schliesst sich an ἀπόδοτε οὖν πᾶσι τὰς ὀφειλάς v. 7. an. Erfüllet eure Schuldigkeit gegen die Obrigkeit v. 7. Bleibt Niemandem die Erfüllung eurer Schuldigkeit schuldig v. 8. ὀφείλετε ist Imperativ, nicht, wie mehrere Ausleger wollen, Indicativ; denn dies hätte οὐδενὶ οὐδὲν ὀφείλετε heissen müssen. Vgl. Winer III. K. 5. § 60. 1. S. 587 f. εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν] Ein Paulinisches argute dictum oder acumen. Doch besteht dies nicht nur in dem ziemlich matten Wortspiele, dass ὀφείλειν das erste Mal (μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε) für schuldig sein, das zweite Mal (wo nämlich ὀφείλετε nach εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν im Gedanken zu wiederholen ist) für schuldig zu sein meinen steht = „Seid Niemandem etwas schuldig, nur die Liebe seid einander schuldig, d. i. nur zur Liebe haltet euch gegen einander verpflichtet.“ So Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Krehl. Dieser Sinn würde viel einfacher und energischer μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, μάλιστα μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν „Bleibet Niemandem etwas schuldig, vor allen Dingen bleibet einander nicht die Liebe schuldig“, ausgedrückt worden sein. Es wird vielmehr bei der ältesten und gangbarsten Auffassung zu beharren sein, die der geistvollen Zartheit eines Paulus, vgl. AG. 26, 29., ganz entsprechend ist, wonach der Apostel

hier vorschreibt, stets die Liebe schuldig zu bleiben, weil die Liebe ihrer Natur nach eine Pflicht ist, die durch Erfüllung doch niemals erfüllt wird, indem der nicht wahrhaft liebt, der da liebt, um aufzuhören zu lieben, d. i. um sich der Liebespflicht ein für alle Mal zu entledigen, sondern die Liebe vielmehr durch Lieben sich steigert, und je mehr sie geübt wird, desto weniger sich selbst genug thun kann. Sehr schön schon Chrysostomus: *καί φησι καὶ αὐτὴν* (sc. *τὴν ἀγάπην*) *ὀφείλημα εἶναι, οὐ μὴν τοιοῦτον, οἷον τὸν φόρον, οἷον τὸ τέλος, ἀλλὰ διηνεκές. Οὐδέποτε γὰρ αὐτὴν ἀποδίδοσθαι βούλεται· μᾶλλον δὲ ἀποδίδοσθαι μὲν ἀεὶ βούλεται, οὐ μὴν πληροῦσθαι, ἀλλ' ἀεὶ ὀφείλεσθαι. Τοιοῦτον γάρ ἐστι τὸ χρέος, ὡς καὶ διδόναι καὶ ὀφείλειν ἀεί.* Theodoret: *οὐχ ἵνα μὴ ἐκτίνωμεν τῆς ἀγάπης τὸ χρέος* (*τοῦτο γὰρ ἐκτίνειν προσήκει πρὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων*), *ἀλλὰ ἵνα αὔξωμεν τῇ ἐκτίσει· ἡ γὰρ ἀπόδοσις πολυπλασιάζει τὸ χρέος· θερμοτέραν γὰρ τὴν ἀγάπην ποιεῖ·* und Augustin: Redditur enim (caritas), cum impenditur, debetur autem etiam si reddita fuerit, quia nullum erit tempus, quando impendenda jam non sit, nec cum redditur, amittitur, sed potius reddendo multiplicatur. Treffend auch Grotius: Est autem argute dictum. Cetera debita solvuntur nec manent; dilectionis debitum semper et solvitur et manet. Bengel aber bemerkt: *ἀγαπᾶν*, amare, Debitum immortale. Cant. 8, 7. fin. In dem *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε* bezieht sich der Apostel auf alle Menschen, in dem *εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν* nur auf die Christen, weil nur diesen das Gebot der wechselseitigen Liebe gegeben werden kann; doch zeigt sowohl das voraufgehende *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε*, als auch das nachfolgende *ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον*, mit seiner Ausdeutung v. 9. u. 10., dass Paulus unter das Gebot der wechselseitigen Christenliebe auch das Gebot der allgemeinen Menschenliebe mit befasst, nur dass das letztere der Natur der Verhältnisse nach nur einseitig sein kann. *ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, νόμον πεπλήρωκε*] denn wer den Andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Wer aber das Gesetz erfüllt hat, hat damit alle seine Schuldigkeiten erfüllt, und ist also Niemandem mehr etwas schuldig (*οὐδενὶ οὐδὲν ὀφείλει*). Der Gedankengang unseres Verses wäre danach folgender: Seid Niemandem etwas schuldig. Nur die Liebe seid einander schuldig. Denn wenn ihr diese Liebesschuld anerkennt und löset, so habt ihr damit auch schon die erste Vorschrift, Niemandem etwas schuldig zu sein, erfüllt, weil ihr damit überhaupt das ganze Gesetz, also alle Schuldigkeit erfüllt habt. Si amabitis, nil debebitis. nam amor implet legem. Amare, libertas est. Bengel. Oder man kann auch *ὁ γὰρ — πεπλήρωκε* nur als Empfehlungsgrund der zuletzt eingeschärften Liebespflicht nehmen = „Erfüllet die Liebespflicht. Denn die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung und also die vornehmste aller Pflichten.“ Wer den Nächsten liebt, hat eben dadurch schon das ganze Gesetz, insofern es nämlich die Pflichten gegen den Nächsten regelt, erfüllt, da ja die Liebe, als das wirksame Princip alles sittlichen Handelns, die Erfüllung der sittlichen Gebote selber, als thatsächliche Erscheinung, mit innerer Nothwendigkeit aus

sich hervorgehen lässt, weshalb denn auch die einzelnen Sittengebote des Gesetzes in dem Einen Liebesgebote als in ihrer Summe enthalten sind v. 9. 10. Zu dem Perfektum der unmittelbaren Vollendung vgl. 14, 23. Joh. 3, 18. Zur Sentenz vgl. Matth. 22, 37—40. Non quod detur, qui legem vel quoad secundam tantum tabulam impleat; sed quod hypothetice illa dicta, et quoad perfectionem legis intelligenda, quae a nobis expetenda modisque omnibus ambienda est, sed obtineri in hac imperfectione non potest. Calov. — V. 9. In diesem und dem folgenden Verse begründet der Apostel die v. 8. aufgestellte Sentenz, dass wer den Nächsten liebt, das Gesetz erfüllt habe, indem er nachweist, wie alle einzelnen, auf den Nächsten sich beziehenden Gebote in dem Gebote der Nächstenliebe zusammengefasst sind und durch die Nächstenliebe erfüllt werden. *τὸ γάρ*] Es ist nicht etwa zu suppliren *γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ*. Vgl. vielmehr über diesen im Griechischen gebräuchlichen, einführenden Artikel im Neutro vor ganzen Sätzen, die angeführt werden, Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 280. S. 568. *οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις*] Es finden sich in diesen Satzgliedern bei den kritischen Zeugen mancherlei aus dem *ὁμοιόαρκτον* und *ὁμοιοτέλευτον* erklärliche Umstellungen und Auslassungen. Die lect. rec. ist aber als ganz gesichert zu betrachten, mit Ausnahme des *οὐ ψευδομαρτυρήσεις*, welches eben so sicher und allgemein anerkannt nach weit überwiegenden Zeugnissen als blosses späteres Einschiebsel aus Exod. 20, 16. Deuter. 5, 20. vgl. Matth. 19, 18. anzusehen ist. Die hier und da (Syr. Clem. Al. Orig. Ruf.) sich findende Umstellung *οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις*, ist blosse Correktur nach Exod. 20, 13 f. Deuter. 5, 17 f. Matth. 19, 18. Die Stellung des sechsten Gebotes vor dem fünften findet sich auch Mark. 10, 19. Luk. 18, 20. und öfter bei Philo de decalogo §. 12. §. 32. §. 24. 25. u. de special. legg. §. 10. u. 15. Ob diese Umstellung auf eine Ansicht der Rabbinen von der vorzüglichen Wichtigkeit des sechsten Gebotes zurückweist, oder nur auf der in einigen Handschriften der alexandrinischen Version sich findenden, zufälligen Vertauschung ruht, mag dahingestellt bleiben. *καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή*] sc. *ἐν τῷ νόμῳ ἐστίν*. Es sind aber Gebote gemeint, welche gleichfalls die Pflichten gegen den Nächsten einschärfen, wie *οὐ ψευδομαρτυρήσεις, τίμα τὸν πατέρα κτλ.* vgl. Matth. 19, 18. Mark. 10, 19. Luk. 18, 20. *ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ*] Lachmann und Tischendorf lesen nach BDEFG. Orig. *ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ*. *λόγος* wie das hebr. דָּבָר zur Bezeichnung des Gebotes. *ἀνακεφαλαιοῦται*] Vgl. Harless zu Eph. 1, 10. S. 42 f. *ἀνακεφαλαιοῦσθαι* ist entweder = summatim comprehendere, d. i. partes disjectas in unum corpus, *κεφάλαιον*, colligere, unter einem Hauptpunkte, einer Hauptsumme oder einem Principe vereinigen, d. i. zusammenfassen, oder, mit Festhaltung der Bedeutung von *ἀνά* = summatim repetere, unter einem Hauptpunkte wieder zusammenfassen. Im letzteren Falle wäre auf die örtliche Stellung der Gesetze Lev. 19, 11—18. Rücksicht genommen, indem dort

jenes Gebot der Nächstenliebe, in welchem die anderen Gebote enthalten sein sollen, nach den anderen Geboten zu stehen kommt, die es also rekapitulirt, summarisch wiederholt. Doch kömmt es dem Apostel hier nicht sowohl auf die Bemerkung an, dass Moses an einer Stelle die Nächstengebote im Liebesgebote rekapitulirt, als vielmehr darauf, dass das Liebesgebot seiner Natur nach die Nächstengebote summarisch zusammenfasst. *συντόμως καὶ ἐν βραχεῖ τὸ πᾶν ἀπαρτίζεται τῶν ἐντολῶν τὸ ἔργον.* Chrys. *ἐν τῷ*] fehlt in nicht ausreichenden Autoritäten. Die Auslassung erklärt sich aus der leichten Entbehrlichkeit. Eben so fehlt in der parallelen Stelle Gal. 5, 14. *ἐν τῷ* in einigen Codicibus. Auch hier ist das Gebot durch das Neutrum des Artikels eingeführt und so substantivirt. *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν*] Vgl. Lev. 19, 18. Die von Lachmann und Tischendorf besonders nach ADE. recipirte Lesart *ὡς σεαυτόν* ist wahrscheinlich nur als grammatisches Interpretament des *ὡς ἑαυτόν* zu betrachten. Ueber dieses *ἑαυτόν* von der zweiten Person gebraucht vgl. Winer III. K. 2. §. 22. 5. b. S. 174. *ὁ πλησίον* ist, wie *ὁ ἕτερος* v. 8., der Nächste überhaupt, nicht nur der christliche Bruder. — V. 10. *ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται*] fasst den Inhalt sämmtlicher negativer Gebote v. 9. zusammen. Richtig Bengel: Pleraque autem officia in negativo consistunt, aut certe, ubi nemo laeditur, officia positiva sua sponte et cum voluptate peraguntur. Zunächst freilich bestimmte den Apostel zur Wahl der negativen Form des Ausdruckes die negative Fassung der von ihm v. 9. angeführten alttestmtl. Gebote. Wie aber diese selbst in ihrer Negation zugleich immer mit die entgegengesetzte Position enthalten (vgl. Luthers Auslegung im Catechismus), so schliesst auch das *ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται* das *ἡ ἀγάπη χρηστεύεται* 1 Cor. 13, 4. mit ein. Auf äusserlich gesetzlichem Standpunkte ist *ἡ τῶν κακῶν ἀποχή* noch nicht identisch mit *ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐργασία.* Wo aber das Meiden des Bösen aus der Liebe stammt, da ist es allerdings stets zugleich auch ein Thun des entgegengesetzten Guten. Das eine ist die negative, das andere die positive Erscheinungsform der Liebe. Wo aber die eine ist, da wird auch die andere sein, weil eben die doppelseitig erscheinende Kraft der Liebe selbst vorhanden ist. Die Griechen construiren *ἐργάζεσθαί τινά τι*, Paulus hier *ἐργάζεσθαί τινί τι*, vgl. Luk. 6, 27.: *καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς. πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*] Sind die Verbote des Gesetzes, dem Nächsten Böses zu thun, deshalb in dem Liebesgebote zusammengefasst v. 9., weil die Liebe dem Nächsten nichts Böses thut, so folgt, dass die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist. So ist das *ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκε* v. 8. erwiesen. Der Apostel hat hier allerdings dem Zusammenhange entsprechend nur die s. g. zweite Tafel des Dekalogus im Auge, d. h. die sich auf das Verhalten gegen den Nächsten beziehenden, nicht nur negativen, sondern auch positiven (vgl. das *εἴ τις ἑτέρα ἐντολή* v. 9.) Gebote des Gesetzes überhaupt. An sich aber folgt zugleich, dass mit der Erfüllung der Gebote der zweiten Tafel auch die Gebote der ersten Tafel des De-

kalogus erfüllt sind, weil die Nächstenliebe, als Erscheinungsform der Gottesliebe, auch auf das Vorhandensein dieser ihrer Quelle mit innerer Nothwendigkeit zurückweist, vgl. 1 Joh. 4, 11. 12. 16. 20. 21. 5, 1. 2. Die Gottes- und die Nächstenliebe als das Princip der vollständigen Erfüllung des ganzen Gesetzes hebt Matth. 22, 40. hervor. Ueber *πλήρωμα* vgl. zu 11, 12.

Die Ermahnung zur Erfüllung des Liebesgebotes verstärkt der Apostel durch Hinweisung auf den nahe bevorstehenden Tag des Herrn, und knüpft daran neue Ermahnungen zum Wandel im Lichte dieses schon anbrechenden Tages v. 12—14.

V. 11. *καὶ τοῦτο*] idque, et quidem, et praesertim, und dieses, und dazu, und zwar, nämlich *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν* v. 8., so dass also keine weitere besondere Suppletion, wie etwa *ποιῶμεν, ποιεῖτε* oder dergl. erforderlich ist. Vgl. Winer Anhang. §. 64. 2. S. 621. u. 1 Cor. 6, 6. 8. Eph. 2, 8. Phil. 1, 28. Hebr. 11, 12. 3 Joh. 5. (wo Griesb. in marg. Lachm. u. Tischend. *καὶ τοῦτο ξένους* lesen). Das auch in einigen dieser Stellen, vgl. 1 Cor. 6, 8. lect. rec. Hebr. 11, 12. auftretende *καὶ ταῦτα* ist bei den Klassikern das Gebräuchliche. Theodoret erklärt *καὶ μάλιστα* auch besonders. Vgl. das analoge *καὶ τοσούτῳ μᾶλλον* Hebr. 10, 25. *καί* ist steigernd, Hartung Lehre v. d. Part. d. gr. Spr. Th. I. S. 145 f., *τοῦτο* zurückweisend: *καὶ τοῦτο* dient dazu, ein neues wesentliches Moment, einen Hauptgrund zu dem Vorhergehenden hinzuzufügen. Vgl. Viger ed Herm. p. 176 sq. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 410. 6. S. 872 f. Hier leitet es das in *εἰδότες κτλ.* enthaltene Motiv ein. Luther fasst v. 11. u. 12. als eine zusammenhängende Periode und übersetzt: „Und weil wir solches wissen, nämlich die Zeit, dass die Stunde da ist, aufzustehen vom Schlafe, (sintemal unser Heil jetzt näher ist, denn da wir es glaubten; die Nacht ist vergangen, der Tag aber herbeigekommen:) so lasset uns ablegen die Werke der Finsterniss und anlegen die Waffen des Lichtes." Er verbindet also nach einer harten und geschraubten Construktionsweise *καὶ τοῦτο εἰδότες*, nimmt *τὸν καιρὸν* als Apposition zu *τοῦτο*, die Worte *ὅτι ὥρα ἡμᾶς ἤδη ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι* als Erklärung der Apposition, *νῦν γὰρ — — ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν* als Parenthese, und *ἀποθώμεθα κτλ.* als den zu *εἰδότες* gehörigen Hauptsatz. Aehnlich Carpzov, Benecke, Glöckler. *εἰδότες τὸν καιρόν*] da ihr den Zeitpunkt kennt, da ihr wisset, welche Zeit es (näml. im Reiche Gottes) ist. Diese Zeit wird durch das gleich folgende *ὅτι ὥρα ἡμᾶς ἤδη ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι*] genauer bestimmt, dahin nämlich, dass es Zeit ist, vom Schlafe aufzustehen. *ἤδη* ist nicht = jam, schon, dies wäre *ὅτι ἤδη ὥρα κτλ.* nicht *ὅτι ὥρα ἡμᾶς ἤδη κτλ.*, sondern = tandem aliquando, endlich, nun einmal, vgl. *ἤδη ποτέ* 1, 10. Hartung Lehre v. d. Part. Th. I. S. 238. 4. *) Gegen diese Auffassung

*) Auch bei der von Lachmann, Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., Fritzsche recipirten Lesart *ὅτι ὥρα ἤδη ἡμᾶς κτλ.* gehört übrigens *ἤδη* zu *ἡμᾶς κτλ.* nicht zu *ὅτι ὥρα* (sc. *ἐστίν*).

spricht nicht das Folgende. Es liesse sich nämlich einwenden, dass ja doch nicht erwartet werden könne, dass Jemand noch vor Tagesanbruch aufstehen werde. Doch einmal kann dies etwa in Beziehung auf eine lange Winternacht allerdings an sich gefordert werden, und dann soll der Christ ja geistlich wach sein Nacht und Tag, wievielmehr also wenigstens beim entscheidenden Anbruche des Tages selber aufstehen vom Schlafe. *ἐξ ὕπνου ἐγείρειν* aus dem Schlafe wecken, *ἐξ ὕπνου ἐγείρεσθαι* aus dem Schlafe erwachen. Der Infinitiv. Aorist. bezeichnet die rasch vorübergehende, mit einemmal vollendete Handlung; Winer III. K. 4. §. 45. 8. b. S. 384. Zu der Construktion *ὥρα ἐγερθῆναι* vgl. LXX. Genes. 29, 7.: *ἔτι ἐστὶν ἡμέρα πολλή, οὔπω ὥρα συναχθῆναι τὰ κτήνη.* Das gleiche Bild s. Eph. 5, 14. 1 Thess. 5, 4 ff. Was vom ersten Momente der Bekehrung gilt, das gilt auch von ihrem fortgehenden Entwickelungsprocesse, und namentlich von den charakteristisch einschneidenden Knotenpunkten derselben. Wie der Bekehrte schon vom Sündenschlafe aufgestanden ist, so soll er doch auch noch fortgehend von demselben aufstehen, und die ihm noch immerdar anhaftende Schläfrigkeit und Trägheit zum rüstigen Kampfe wider die Sünde abschütteln und überwinden. Denn er befindet sich hier auf Erden stets noch in einem Mischungszustande relativen Wachens und relativen Schlafes, und kann deshalb eben sowohl als Wachender, wie als Schlafender angeredet, und eben sowohl aufgefordert werden, im Wachen zu beharren, wie vom Schlafe aufzustehen. Und wie das Licht Christi schon hereingebrochen ist, so bricht es doch auch noch fortwährend herein, bis zu seinem vollen Aufgange *ἐν τῇ ἡμέρᾳ κυρίου* 1 Thess. 5, 2. So also leben wir schon im Lichte Col. 1, 12. 13., und doch noch in der Finsterniss im Verhältnisse zu dem Lichte jenes Tages, welcher die volle *σωτηρία* uns vermitteln wird. In dem Masse nun, als jener Tag herannaht, wird auch die Aufforderung dringender, aufzustehen vom Schlafe, um als die klugen Jungfrauen den nahenden Herrn wachend zu empfangen Matth. 24, 42. 25, 13. An einen eigentlichen Vorwurf kann also bei den Worten *ὅτι ὥρα ἡμᾶς ἤδη ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι* nicht gedacht werden, um so weniger da der Apostel durch das *ἡμᾶς* sich selber mit einschliesst. *νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία*] Begründung des *ὅτι ὥρα — ἐγερθῆναι.* Es sind deshalb weder die Worte *νῦν γὰρ — ἐπιστεύσαμεν,* noch auch die Worte *νῦν γαρ — — ἤγγικεν* in Klammern einzuschliessen. Denn erst die letzteren Worte in ihrem Zusammenhange sprechen deutlich das Argument aus, weshalb die Leser, aus dem Schlafe sich zu erheben, bedacht sein sollen, und überdies folgert *ἀποθώμεθα — — φωτός* aus *ἡ νὺξ — — ἤγγικεν.* Vulg.: nostra salus. Luther: unser Heil. Sie verbinden also *ἡμῶν ἡ σωτηρία,* vgl. 14, 16. Doch näher liegend ist die Verbindung *ἐγγύτερον ἡμῶν,* vgl. 10, 8. *ἡ σωτηρία* ist das Heil in seiner Vollendung gedacht, wie es mit der Wiederkunft des Herrn eintritt. Die Christen haben schon die *σωτηρία,* aber sie warten ihrer auch noch, vgl. 8, 24. 25., weil sie dieselbe erst dem Beginne nach besitzen, vgl. 8, 23. Nur die Parusie des Herrn, nicht ihr eigener Tod

kann hier als die Vermittelung ihrer vollständigen Heilserlangung gedacht werden, denn es heisst nicht, dass sie subjektiv der σωτηρία, sondern dass die σωτηρία objektiv ihnen näher gekommen sei. ἐπὶ θύραις γὰρ, φησὶν, ὁ τῆς κρίσεως ἕστηκε καιρός. Chrys. An sich aber ersetzt allerdings für das Individuum einstweilen sein Kommen zur σωτηρία durch den Tod, das Kommen der σωτηρία zu ihm durch die Auferstehung von den Todten. ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν] Nicht mit Luther wiederzugeben: „denn da wir e's glaubten“, sondern: „als da wir gläubig wurden“. Vgl. AG. 19, 2. 1 Cor. 3, 5. Ueber die hier vom Apostel ausgesprochene Erwartung der nahe bevorstehenden Wiederkunft des Herrn vgl. zu 11, 26. Es ist an sich und objektiv ganz richtig, dass die Wiederkunft des Herrn damals näher war, als beim Beginn der Predigt des Evangeliums. Wenn der Apostel überdies auf die rasch und gewaltig um sich greifenden Wirkungen des Evangeliums blickte, indem in dem seit der Gründung der christlichen Kirche verflossenen viertel Jahrhunderte die Predigt von Christo schon Asien und Europa erfüllt hatte, vgl. 10, 18., und dabei bedachte, dass nach Abschluss aller wesentlichen Vorbereitungsmomente in der Heilsökonomie nun die Wiederkunft des Herrn, als die nächste Epoche, auch stets als nahe bevorstehend bezeichnet werden durfte, so wie dass die von ihm selbst als nothwendig der Parusie voraufgehend gedachten Entwickelungen des Reiches Gottes, vgl. 11, 25. 26. mit 11, 15., mit derselben Schnelligkeit wie die erste Ausbreitung des Evangeliums eintreten konnten: so war er berechtigt, nicht nur die ideale Nähe des Tages des Herrn zu statuiren, sondern auch seine empirische und reale Nähe zu hoffen. Nur dass er sich dabei bewusst geblieben sein wird, dass diese Erwartung nur in menschlicher Hoffnung, nicht in göttlicher Gewissheit begründet sei. Ist nun die ideale Nähe des Herrntages zu allen Zeiten und war sie also auch schon zu jener Zeit vorhanden, war dieselbe nach Ablauf des ersten Viertels des ersten christlichen Säculums ihrer Realisation faktisch schon näher gekommen, und war Grund zu der Annahme vorhanden, dass der wirkliche Eintritt der erwarteten Heilsvollendung nicht mehr allzu lange zögern würde, so war auch Grund vorhanden, das zu sagen, was der Apostel hier sagt. Die Zeiten liessen sich ganz so an, als ob der Herr bald kommen würde. Vgl. 1 Tim. 4, 1 ff. 2 Tim. 3, 1 ff. 1 Joh. 2, 18. Grund genug zur ernstlichen Mahnung, aufzuwachen vom Sündenschlafe. Die in göttlicher Gewissheit objektiv nahe gewusste Parusie musste auch der menschlichen Erwartung subjektiv nahe gerückt zu sein scheinen. Der Irrthum hätte nur in der absoluten Identification jener göttlichen Gewissheit und dieser menschlichen Erwartung gelegen. Diesem Irrthume traten aber die Apostel sogleich entgegen, sobald er sich geltend machte. Vgl. 2 Thess. 2, 1 ff. 2 Petr. 3, 1 ff. Sicherlich würde demnach Paulus die Frage, ob er mit derselben göttlichen Bestimmtheit wisse, ob er oder auch nur irgend einer seiner Zeitgenossen die Wiederkunft Christi vom Himmel erleben werde, mit der er wisse, dass diese Wiederkunft überhaupt erfolgen werde, verneinend beantwortet haben. — V. 12. ἡ νὺξ προέ-

κοψεν] nox processit, die Nacht ist vorgerückt. Nicht genau Vulg.: nox praecessit, und Luther: „die Nacht ist vergangen.“ ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν] der Tag aber hat sich genähert. Vgl. Hebr. 10, 25. Die Nacht ist die Zeit des Schlafens und des Wandelns in der Dunkelheit, der Tag ist die Zeit des Wachens und des Wandelns im Lichte. Naht sich nun der Tag, so ist es Zeit aufzustehen vom Sündenschlafe und zu wandeln in Gerechtigkeit, die das Tageslicht nicht zu scheuen hat. Denn der Tag bringt mit seinem Lichte das Heil (τὴν σωτηρίαν), und wer des Tageslichtes nicht würdig wandelt, der wird auch nicht vom Lichte des Heils beschienen werden. ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους] So lasset uns nun (weil nämlich der bevorstehende Tag des Herrn fordert, dass wir nicht nur vom Schlafe aufwachen, sondern auch ehrbarlich wandeln) ablegen die Werke der Finsterniss. ἔργα τοῦ σκότους wird nach dem Pragmatismus der Stelle passender durch: „Werke, welche der Finsterniss angemessen, entsprechend sind, welche in der Finsterniss geschehen“, vgl. Eph. 5, 11., als durch: „Werke, welche die Finsterniss zu Stande bringt“, erklärt. Die Finsterniss deckt die bösen Werke, darum werden sie in der Finsterniss vollbracht, und sind darum auch Werke, welche selber den Charakter der Finsterniss an sich tragen. An sich zwar wird ἀποτίθεσθαι vom Ablegen jeglichen Besitzthumes gebraucht; doch führt hier, wie Eph. 4, 22. vgl. Harless z. St. der Gegensatz zu ἐνδύεσθαι auf das Bild des Ablegens eines Gewandes. Die Werke der Finsterniss werden gleichsam als die Nachtgewänder gedacht, deren sie sich beim Anbruche des Tages zu entkleiden haben. καὶ ἐνδυσώμεθα τὰ ὅπλα τοῦ φωτός] ABC*D*E. Copt. Sahid. Clem. Al. Damasc. lesen ἐνδυσώμεθα δέ statt καὶ ἐνδυσώμεθα, was Griesbach gebilligt, Lachmann und Tischendorf recipirt haben. Die Entscheidung kann nur nach den äusseren Autoritäten gegeben werden, welche doch stärker für die lect. recept. sprechen. Ueber τὰ ὅπλα τοῦ φωτός vgl. zu 6, 13. Auch hier sind τὰ ὅπλα nicht die Werkzeuge, denn man zieht die Werkzeuge nicht an, sondern die Waffen. τὰ ὅπλα τοῦ φωτός sind aber im Gegensatze zu τὰ ἔργα τοῦ σκότους nicht = „Waffen, welche das Licht darreicht“, sondern = „Waffen, welche dem Lichte entsprechend sind, die man am Tage trägt“, die darum aber auch selber den Charakter des Lichtes an sich tragen, Lichtwaffen sind. Opera tenebrarum pro turpibus et flagitiosis: quia nox (ut inquit ille) pudore vacat. Arma lucis pro honestis actionibus et sobriis et castis, quibus solet dies destinari. At Arma potius quam Opera: quoniam Domino militandum est. Calvin. Was diese Waffen bedeuten s. Jes. 59, 17. Sap. Sal. 5, 19. Eph. 6, 13 ff. 1 Thess. 5, 8. 2 Cor. 6, 7. 10, 4 f. 1 Tim. 1, 18 f. — V. 13. u. 14. erläutern die v. 12. gegebene Vorschrift ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους, καὶ ἐνδυσώμεθα τὰ ὅπλα τοῦ φωτός. Diese Verse haben bekanntlich durch die Bekehrung des Augustin, die sich an sie knüpfte, vgl. Augustin Confess. l. VIII, c. 12., eine kirchengeschichtliche Berühmtheit erlangt. ὡς ἐν ἡμέρᾳ] sc. περιπατοῦντες. „Als ob wir am

Tage wandelten." Sie wandeln zwar noch nicht eigentlich am Tage, sondern erst noch in der Morgendämmerung; doch sollen sie so wandeln, als ob es schon voller Tag wäre. ὡς bezieht sich also auf die Vorstellung, vgl. zu 9, 32. u. 1 Cor. 4, 18. εὐσχημόνως περιπατήσωμεν] lasset uns anständig wandeln. Vgl. Ovid Amor. l. I, eleg. 5, v. 59. 60.: Nox et Amor vinumque nihil moderabile suadent. Illa pudore vacat, Liber Amorque metu. Dass übrigens der Anstand, der sich für den Wandel im Lichte des hellen Tages ziemt, und den der Apostel hier fordert, nicht nur um der beobachtenden Augen der Menschen, sondern vor allen Dingen um des allsehenden Auges Gottes willen gefordert wird, versteht sich von selbst, und zeigt auch das Vorhergehende, vgl. νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία v. 11., und das Folgende, vgl. ἐνδύσασθε τὸν κύρ. Ἰησ. Χρ. v. 14. Zu εὐσχημόνως vgl. 1 Cor. 7, 35. 14, 40. 1 Thess. 4, 12. μὴ κώμοις καὶ μέθαις] nicht in Nachtschwärmereien und Zechgelagen. Der Dativ wird wohl am einfachsten als dativus loci genommen, denn man sagt nicht nur ἐν ὁδῷ πορεύεσθαι, sondern auch ὁδῷ πορεύεσθαι, vgl. Tob. 4, 5.: καὶ μὴ πορευθῇς ταῖς ὁδοῖς τῆς ἀδικίας. Jud. v. 11.: ὅτι τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν. AG. 14, 16. So heisst es 1 Petr. 4, 3.: πορεύεσθαι ἐν ἀσελγείαις (= ἐν ὁδοῖς ἀσελγειῶν, vgl. Matth. 21, 32.), und AG. 9, 31.: πορεύεσθαι τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου (= τῇ ὁδῷ τοῦ φόβου τ. κ.) Vgl. auch 2 Cor. 12, 18.: οὐ τῷ αὐτῷ πνεύματι περιεπατήσαμεν; οὐ τοῖς αὐτοῖς ἴχνεσι; und zu 4, 12. Doch kann der Dativ hier auch als Dativus modi gefasst werden, vgl. Meyer z. St., = nicht mit Nachtschwärmereien u. s. w. Ueber κῶμος comissatio vgl. Passow s. v. Wahl Clav. s. v. Im N. T. findet es sich noch Gal. 5, 21.: μέθαι, κῶμοι, u. 1 Petr. 4, 3.: κῶμοι, πότοι. Hier und Gal. 5, 21. ist μέθη ebrietas, vinolentia, temulentia, vgl. Luk. 21, 34., im Plural und in der Zusammenstellung mit κῶμοι nächtlichen Schmausereien = „Trinkereien, Trinkgelage." Luther: „nicht in Fressen und Saufen." μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις] Ueber κοίτη concubitus, congressus venereus, vgl. zu 9, 10. Hier ist natürlich von unzüchtigem Beischlafe die Rede. ἀσέλγεια, lascivia, petulantia. Vgl. Tittmann de Synonym. in N. T. p. 151.: Est enim ἀσελγής proprie petulans, procax, protervus, qui nullam verecundiae pudorisque rationem habet, sed immoderate et petulanter se gerit, rebusque utitur. Itaque ἀσέλγεια est proprie protervitas et impudens petulantia hominis ἀσελγοῦς. Hier zeigt die Zusammenstellung mit κοῖται (Luther: „nicht in Kammern und Unzucht"), dass die ausgelassene Frechheit gemeint ist, die in unzüchtigen Gebärden, Worten und Werken sich kund giebt. Die Abstrakta im Plural bezeichnen aber die verschiedenen Aeusserungen, Bezeigungen, Ausbrüche, überh. concreten Erscheinungsformen der durch den Singular ausgedrückten Eigenschaft. Winer III. K. 3. § 27. 3. S. 203. μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ] nicht in Hader und Zorn. Die κοῖται und ἀσέλγειαι sind eben sowohl als ἔρις und ζῆλος die natürlichen und gewöhnlichen Folgen der κῶμοι und μέθαι. Die Zusammenstellung

von ἔρις und ζῆλος findet sich auch 2 Cor. 12, 20. Gal. 5, 20. 1 Cor. 3, 3. Der Streit erzeugt den Zorn, oder auch umgekehrt, beide sind stets bei einander. Die Bedeutung Neid statt Zorn, vgl. Luther, passt hier also nicht in den Zusammenhang, weniger auch die Bedeutung Eifersucht. Es sind in κῶμοι, μέθαι, κοῖται, ἀσέλγειαι, ἔρις, ζῆλος, die specifischen und charakteristischen, so zu sagen, die handgreiflichen ἔργα τοῦ σκότους v. 12. hervorgehoben, die faktisch auch gerade in der Nachtzeit begangen zu werden pflegen. ἀλλ' ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν] sondern ziehet an den Herrn Jesum Christum; Bild des Eintrittes in die innigste Verbindung und Lebensgemeinschaft mit ihm. Ueber diesen im N. T. häufigen Gebrauch von ἐνδύεσθαι vgl. ausser Gal. 3, 27. Eph. 4, 24. Col. 3, 10. noch Luk. 24, 49. 1 Cor. 15, 53. 54. 2 Cor. 5, 3. Col. 3, 12. 1 Thess. 5, 8., auch das homerische δύσεο δ' ἀλκήν Il. 19, 36. (vgl. überdies die klassischen Parallelen bei Wetstein z. u. St.) und das hebr. לָבַשׁ Hiob 29, 14. Ezech. 26, 16. Jes. 51, 9. Zwar ist Christus schon ein für alle Mal in der Taufe angezogen Gal. 3, 27., aber er wird auch fortwährend angezogen durch den Glauben, und in und mit ihm der neue Mensch Eph. 4, 24. Col. 3, 10. und die Früchte der Erneuerung, die ὅπλα τοῦ φωτός. Vgl. Calov z. u. St. καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας] Den Sinn erläutert schon richtig Chrysost.: ὥσπερ γὰρ οὐ τὸ πίνειν ἐκώλυσεν, ἀλλὰ τὸ μεθύειν, οὐδὲ τὸ γαμεῖν, ἀλλὰ τὸ ἀσελγεῖν, οὕτως οὐδὲ τὸ προνοεῖν τῆς σαρκὸς, ἀλλὰ τὸ εἰς ἐπιθυμίας, οἷον τὸ τὴν χρείαν ὑπερβαίνειν. Theodoret: οὐ γὰρ ἀπηγόρευσε τὴν τοῦ σώματος ἐπιμέλειαν, ἀλλὰ τὴν τρυφὴν καὶ τὴν ἀκρασίαν ἐξέβαλεν. Οὐ γὰρ εἶπε, μὴ ποιεῖσθε τῆς σαρκὸς πρόνοιαν, ἀλλ' εἰς ἐπιθυμίας μὴ ποιεῖσθε, ἀντὶ τοῦ, μὴ σκιρτᾶν αὐτὴν παρασκευάζετε διὰ τῆς τρυφῆς, und Theophyl.: Οὐ τὸ προνοεῖσθαι τῆς σαρκὸς κωλύει, ἀλλὰ τὸ εἰς ἐπιθυμίας. Πρὸς ὑγίειαν, φησιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς ἀσέλγειαν ἐπιμελοῦ τῆς σαρκός. Durch εἰς ἐπιθυμίας, (welches den Erfolg ausdrückt = „so dass Begierden entstehen, aufgeregt werden,") wird nämlich das Verbot τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε beschränkt und auf sein rechtes Mass zurückgeführt. Diese Erklärung der griechischen und vieler anderer Exegeten erforderte nicht etwa nothwendig die Stellung des μὴ vor ἐπιθυμίας. Denn man kann entweder, wie schon bemerkt, εἰς ἐπιθυμίας als nachträgliche Limitation fassen, oder auch μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας enge mit einander verknüpfen, so dass das voraufgestellte τῆς σαρκὸς πρόνοιαν im Sinne der Concession zu nehmen wäre = „und Fürsorge für das Fleisch, die an sich ja natürlich und recht ist, lasset nicht zu einer begierdevollen werden, traget nicht in begehrlicher Weise." Dem kommt dann die Uebersetzung Luthers sehr nahe: „und wartet des Leibes, doch also, dass er nicht geil werde." Nur dass dann die πρόνοια σαρκός nicht concedirt, sondern geboten wäre, was genau genommen heissen würde: καὶ πρόνοιαν μὲν ποιεῖσθε τῆς σαρκός, ἀλλὰ μὴ εἰς ἐπιθυμίας. Dass nach unserer Auffassung σῶμα statt σάρξ

stehen müsste, ist ein unhaltbarer Einwand. Denn σάρξ steht hier im rein physiologischen Sinne für das irdisch materielle Substrat des menschlichen σῶμα, vgl. 1 Cor. 15, 39. Eph. 5, 29., oder es bezeichnet die reine Sinnlichkeit, die äussere, sinnlich wahrnehmbare Seite des menschlichen Daseins, vgl. 2, 28. 1 Cor. 5, 5. 7, 28. 10, 18. 2 Cor. 4, 11. (vgl. mit v. 10.) 7, 5. 12, 7., besonders aber 2 Cor. 7, 1. μολυσμὸς σαρκὸς καὶ πνεύματος mit 1 Cor. 7, 34. ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι. Nimmt man hingegen σάρξ an unserer Stelle im ethischen Sinne = caro libidinosa, oder auch von der verderbten Menschennatur überhaupt, so hätten wir hier ein unbedingtes Verbot, und müssten, mit Fritzsche, erklären: et libidinosae carnis providentiam agere nolite, quae pravas cupiditates irritat. Doch gegen diese Auffassung spricht schon der Ausdruck πρόνοιαν ποιεῖσθαι. Dies wäre vielmehr ζῆν, περιπατεῖν κατὰ σάρκα, δουλεύειν τῇ σαρκί, denn man trägt nicht Fürsorge (was immer sensu bono steht, vgl. AG. 24, 2. Röm. 12, 17. 2 Cor. 8, 21. 1 Tim. 5, 8.) für den lüsternen Sinn, sondern man lebt nach ihm, man dient und fröhnt ihm. Quamdiu carnem nostram circumferimus, ejus curam non possumus in totum abjicere: sic enim in coelis est conversatio nostra, ut in terra peregrinemur. Curanda sunt igitur quae ad corpus pertinent, sed non aliter quam peregrinationis adminicula, non autem ut patriae nos oblivisci faciant. Calvin.

Vierzehntes Kapitel.

Die schwierige Frage, welche in der Einleitung zu diesem Kapitel behandelt zu werden pflegt, ist die nach dem eigenthümlichen Standpunkte der ἀσθενοῦντες, welche der Apostel v. 2. als λάχανα ἐσθίοντας charakterisirt. Mehrere Ausleger meinten, worauf der erste Anblick allerdings zu führen scheint, dass hier Asketen bezeichnet würden, welche sich des Genusses der Fleischspeisen v. 2. und des Weines v. 21. gänzlich enthalten hätten. Doch da v. 14. 20. als Grund für diese Enthaltsamkeit der angegeben wird, dass sie jene Gegenstände als ein κοινόν, ἀκάθαρτον betrachteten, so würden wir zu der Annahme geführt, dass sie bei ihrem asketischen Verhalten von einer dualistischen Weltanschauung geleitet worden seien, ähnlich wie die späteren Manichäer, die Enkratiten und andere gnostische Sekten, deren Keime und ersten Ansätze uns ja schon in den apostolischen Briefen vorliegen. Leute der Art würde nun aber Paulus sicherlich nicht nur als Schwache bezeichnet haben, gegen die er brüderliche Liebe und Schonung geübt wissen will, und vor deren Verachtung und Gewissensverwirrung er warnt, vgl. v. 1. 3. 13. 15. Wie viel-

mehr die Kirche in späteren Zeiten die ausgebildete gnostische Richtung mit aller Strenge bekämpfte und ausschloss, so auch schon die Apostel die ursprünglichen Anfänge derselben. Paulus nennt Col. 2, 18., vgl. v. 16—23., solche Menschen *εἰκῇ φυσιουμένους ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτῶν*, welche *ἐν ἐθελοθρησκείᾳ* einhergehen, und *ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων* aufbringen, und bezeichnet sie 1 Tim. 4, 1., vgl. v. 2—5., als *προσέχοντας πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων*. Es könnte nun aber auch die Askese, welche in unserem Kapitel bezeichnet sein soll, als eine reinere, nicht auf so entschieden grundstürzenden Irrthümern ruhende gedacht werden. Die reinste Form ist ohne Zweifel die, wo sie eben nur als *ἄσκησις*, als Uebung der Frömmigkeit durch Enthaltsamkeit zur leichteren Erringung und stetigeren Behauptung der Herrschaft des Geistes über das Fleisch auftritt, ohne dass dabei das Mittel zum Zwecke gemacht, der Uebung irgend ein verdienstlicher Werth beigelegt, und so die evangelische Grundlehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben beeinträchtigt wird. Art, Form und Grad der Askese (hier *μὴ φαγεῖν κρέα, μηδὲ πιεῖν οἶνον* v. 21.) würde dann als individuell verschieden, und als nur individuell begründet erscheinen. Solche Askese kann nun aber an unserer Stelle nicht gemeint sein, denn ihr ist der Unterschied des *κοινόν* und des *καθαρόν* v. 14. 20., so wie das *κρίνειν τὸν ἀδελφόν* v. 3. 10. fremd, und ihr Charakter ist überhaupt nicht der der *ἀσθένεια* v. 2. Eben so wenig aber kann hier jene zwar nicht direkt dualistische, aber doch auch nicht unverfängliche, vielmehr unevangelische und hochmüthige Askese gemeint sein, welche sich auf den Standpunkt der Uebergesetzlichkeit stellend, durch ihre Uebungen eine höhere Stufe der Heiligkeit zu ersteigen meint, als die der gewöhnlichen Christen, welche nur nach dem für Alle verbindlichen Gesetze Gottes wandeln. Denn auch diese Askese kennt nicht sowohl einen Gegensatz des Reinen und Unreinen, als vielmehr nur eine Steigerung des Guten und des Bessern oder Ueberguten, ihre Repräsentanten halten sich nicht und pflegen auch nicht gehalten zu werden für die Schwächeren, sondern für die Stärkeren, und der Apostel hätte sie dann als die sich stark Dünkenden ermahnen müssen, nicht die Anderen nicht zu richten, sondern sie nicht zu verachten, und umgekehrt jene Anderen, als die für schwach Gehaltenen und als die sich selber schwach Dünkenden auffordern müssen, nicht jene vermeintlich Starken nicht zu verachten, sondern vielmehr sie nicht allzusehr zu verehren. Ueberhaupt würde der Apostel auch diesem übergesetzlichen Standpunkte gewiss mit noch weit weniger Schonung begegnet sein, als er dem gesetzlichen zu begegnen pflegt, weil beide in verschiedenem Masse die evangelische Glaubens- und Rechtfertigungslehre trüben und alteriren. Die Schonung aber, die er selber nicht übte, würde er auch nicht, wie er doch hier thut, von Anderen verlangt haben. Endlich ist nicht einzusehen, wie die Nichtasketen solchen Asketen sollten zum *πρόσκομμα* und *σκάνδαλον* v. 13. haben gereichen können, was sowohl gegen die Natur des Verhältnisses, als auch gegen die geschichtliche Erfahrung ist. Vgl. Neander Ge-

schichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. 4te Aufl. S. 462 ff. Die Enthaltung von Fleischspeisen und vom Weingenusse, von der in unserem Kapitel die Rede ist, ging offenbar nicht aus dem Dünkel asketischen Hochmuthes, sondern aus der religiösen Skrupulosität der Glaubensschwachen hervor, welche eine an sich wohl begründete Gewissenhaftigkeit zum Motive hatte. Blicken wir auf v. 5., wo von dem κρίνειν ἡμέραν παρ' ἡμέραν die Rede ist, so werden wir auf die Beobachtung jüdischer Festzeiten von Seiten der ἀσθενεῖς, und damit auf eine judenchristliche Richtung überhaupt geleitet. Dieser Richtung pflegt der Apostel ja auch sonst als einer in der alttestamentlichen Gottesoffenbarung wurzelnden und auf der geschichtlichen Entwickelung des Volkes Israel ruhenden, wo sie sich nur nicht in direkten Gegensatz zur evangelischen Heilslehre stellt, mit der zartesten Rücksichtsnahme zu begegnen, vgl. 1 Cor. 9, 20. AG. 16, 3. 18, 18. 21. 21, 20—26. Man könnte nun hier zunächst veranlasst sein, an die ängstliche Beobachtung der mosaischen Speisegebote Lev. c. 11. Deuter. c. 14. von Seiten des schwächeren judenchristlichen Theiles der Gemeinde zu denken, vgl. AG. 10, 14. 1 Makk. 1, 47 f. 62. 63. Indessen durch das Gesetz war nicht alles Fleisch und der Wein gar nicht verboten, so dass sich bei dieser Auffassung v. 2. u. 21. unseres Kapitels nicht ohne Zwang erklären liesse. Denn es will nicht als eine einfache und natürliche Annahme erscheinen, die gänzliche Abstinenz von Fleisch und Wein, welche nach diesen Versen von jenen ἀσθενοῦντες geübt worden zu sein scheint, nur auf eine hypothetische oder hyperbolische Ausdrucksweise des Apostels zu reduciren, und es lässt sich zu solcher gänzlichen Abstinenz nach den mosaischen Speisegeboten eben kein genügender Grund auffinden. Man müsste sich denn darauf beziehen, dass doch durch die Rabbinen alles von den Gojim geschlachtete Fleisch, so wie der Wein der Gojim verboten war, s. die Belegstellen bei Eisenmenger Entdecktes Judenthum Th. II. S. 616 f. 620 ff., und dass jene skrupulösen Judenchristen sich deshalb lieber ganz auf Pflanzenkost beschränkten, um sich nicht der Gefahr der Verunreinigung in ihrem unvermeidlichen Zusammenleben mit Heiden und namentlich mit Heidenchristen auszusetzen. Indess Leute von so streng judaisirenden Grundsätzen würden doch keinenfalls strenger gewesen sein, als die Juden selbst. Diese mieden lieber ganz das Zusammenessen mit den ἔθνη, ohne sich doch deshalb den Genuss des Fleisches und Weines überhaupt zu versagen. Dieselbe Methode befolgten auch die strengeren, namentlich palästinensischen Judenchristen, vgl. Gal. 2, 12 ff., deren es ja allerdings eine Anzahl auch in der Römergemeinde geben mochte. Diese zogen sich dann von dem geselligen Zusammenleben mit den Heiden und Heidenchristen völlig zurück, und hatten gar keinen Grund sich des Fleischessens und Weintrinkens zu enthalten, da sie, wie noch heut zu Tage die Juden in der Diaspora, sich s. g. koscheres Fleisch und koscheren Wein wohl zu verschaffen wussten. Wir werden also hier an eine verhältnissmässig freiere Parthei von Judenchristen denken müssen, welche darin zwar den paulinischen Standpunkt theilten, dass

sie sich nicht des Zusammenlebens mit den Heiden und Heidenchristen überhaupt meinten enthalten zu müssen, aber dennoch in ihrer relativ doch auch noch gebundenen judenchristlichen Richtung Bedenken trugen, wenigstens in diesem ihrem Zusammenleben mit den *ἔθνη*, gerade Fleisch und Wein zu geniessen. Der Grund zu diesem Bedenken kann dann aber kein anderer gewesen sein, als die Besorgniss, sich durch den nicht leicht zu vermeidenden Genuss des auf den heidnischen Fleischmärkten käuflichen Opferfleisches und des Libationsweines zu verunreinigen und in entheiligende Gemeinschaft mit den Götzen zu treten. Vgl. Daniel 1, 8. 12. 16. Hävernick im Commentare S. 26—29., und Augustin de mor. Manich. 2, 14.: Eo enim tempore, quo haec scribebat Apostolus, multa immolatitia caro in macello vendebatur. Et quia vino etiam libabatur diis gentium, multi fratres infirmiores, qui etiam rebus his venalibus utebantur, penitus se a carnibus et vino cohibere maluerunt, quam vel nescientes incidere in eam quam putabant cum idolis communicationem. Gerade das Essen von den s. g. זִבְחֵי מֵתִים war den Juden Gegenstand des grössten Abscheus, vgl. den Traktat in der Mischna Pirke Avoth c. III. §. 3., und Petrus sagt in den Clementinen Hom. XI. §. 15. zu den Heiden: *προφάσει τῶν λεγομένων ἱεροθύτων χαλεπῶν δαιμόνων ἐμπίπλασθε.* Ueber den heidnischen Libationswein vgl. aber Mischna in dem Traktate Avoda Sarah c. II. §. 3. Mit dieser Auffassung stimmt dann ganz die so viele analoge Beziehungen zu unserem Kapitel darbietende Durchführung 1 Cor. 8. vgl. 10, 23 ff. So erst ist es auch erklärlich, wie der Apostel die *ἐσθίοντας* vor einem *ἐξουθενεῖν* und die *μὴ ἐσθίοντας* vor einem *κρίνειν* der Anderen warnen v. 3. 10., dabei aber die verschiedene Richtung selbst bestehen lassen und die Vertreter derselben zu gegenseitiger Schonung und Anerkennung ermahnen konnte. Hätten hingegen die *ἀσθενοῦντες* vom rein gesetzlichen Standpunkte aus, also nicht wegen Vermeidung des Götzendienstes, sondern wegen mosaischer oder rabbinischer Speiseverbote von den Anderen eine gleiche Enthaltsamkeit gefordert, so würde er sie nicht mit Sanftmuth ermahnt, sondern mit strengem Eifer gestraft haben, und eben so die Stärkeren nicht zur Vermeidung jeglichen Anstosses, sondern zur rücksichtslosen Geltendmachung ihrer evangelischen Freiheit aufgefordert haben. Denn in jenem *κρίνειν* hätte ja dann die Forderung der Beobachtung des *νόμος* gelegen, um zur *δικαιοσύνη* und *σωτηρία* zu gelangen. Hingegen die besondere Aengstlichkeit der Judenchristen in Hinsicht auf die *εἰδωλόθυτα* hatte schon der Apostelconvent zu Jerusalem den Heidenchristen zur besonderen schonenden Berücksichtigung empfohlen, vgl. AG. 15, 20. 29. 21, 25. Freilich finden wir nun als charakteristisches Kennzeichen der *ἀσθενοῦντες* in unserer Stelle nicht blos das *λάχανα ἐσθίειν* v. 2., sondern auch das *κρίνειν ἡμέραν παρ' ἡμέραν* v. 5. angegeben, und aus dem ganzen Zusammenhange, vgl. besonders v. 6., geht hervor, dass auch in dieser Beziehung die Schwächeren sich ein *κρίνειν* der Stärkeren erlaubten. Dies ist ein Punkt, welcher von den Auslegern, die sonst der richtigen Auffassungsweise unseres Kapitels

folgen, nicht berücksichtigt ist. Waren die λάχανα ἐσθίοντες zugleich κρίνοντες ἡμέραν παρ' ἡμέραν, so werden sie auch in jeder anderen Beziehung zur strengeren Parthei der Judenchristen gehört haben, und waren sie κρίνοντες τοὺς κρίνοντας πᾶσαν ἡμέραν, so fielen sie ja doch selbst wieder in den verderblichen Irrthum der nomistisch pharisäischen Judenchristen, welche auch den ἔθνη den νόμος Μωϋσέως auflasten wollten, und also dem strengen Verwerfungsurtheile des Apostels anheim. Wir glauben deshalb, dass jene κρίνοντες ἡμέραν παρ' ἡμέραν v. 5. von den λάχανα ἐσθίοντες v. 2. zu unterscheiden sind. Erstere waren die strengeren, wahrscheinlich palästinensischen Judenchristen, welche geneigt waren, nicht die Heidenchristen, sondern nur die freiereu, ethnisirenden Judenchristen wegen ihrer Nichtbeobachtung des mosaischen Nomos zu richten, vgl. AG. 21, 20—26.; letztere hingegen waren die freieren, wahrscheinlich hellenistischen Judenchristen, an welche sich auch ein Theil der befangneren Heidenchristen angeschlossen haben mochte, welche wiederum ihrerseits die freieren Heidenchristen, zu denen sich auch einige der freiesten Judenchristen halten mochten, wegen ihres unterschiedslosen Genusses der κρέα und des οἶνος, selbst des Opferfleisches und des Libationsweines, zu richten geneigt waren, und dafür umgekehrt von diesen wegen ihrer Befangenheit verachtet wurden. Dass sich die Controverse in der Römergemeinde mehr um den Genuss des Opferfleisches, als um das Tagewählen drehte, dafür scheint die nur mehr beiläufige Berührung des letzteren v. 5. u. 6. zu sprechen, während der erstere den Hauptgegenstand der apostolischen Besprechung bildet. Ueberhaupt mochten ja verhältnissmässig nur wenige palästinensische Judenchristen in Rom ansässig sein, und dass die Römergemeinde nicht nur im Allgemeinen aus Heidenchristen und Judenchristen gemischt, sondern dass auch die Zahl der ersteren in ihr überwiegend war, können wir schon daraus schliessen, dass an sie nicht nur von vorneherein v. 1., sondern auch das ganze Kapitel hindurch vorherrschend die Ermahnung gerichtet wird. Vgl. 15, 7—9. Einleit. S. 3 f. Der Apostel begnügt sich an unserer Stelle πᾶν βρῶμα als καθαρόν zu bezeichnen, ohne wie im ersten Corintherbriefe a. a. O. diese Behauptung weiter zu motiviren, und die Bedenklichkeit der ängstlichen Gemüther in Beziehung auf das εἰδωλόθυτον genauer zu beleuchten. Auch im Corintherbriefe kömmt es ihm ja doch vornehmlich auf die ἀγάπη, nicht auf die γνῶσις an. Dort aber hatte er deshalb besondere Veranlassung auf die Streitfrage über das εἰδωλόθυτον selber specieller einzugehen, weil die erkenntnissstolzen Corinther sich mit ihrer γνῶσις von der Nichtigkeit der Götzen brüsteten, und weil in Corinth sich die Vertreter der freieren Richtung sogar bis zu dem Extreme fortreissen liessen, dass sie zum Theil selbst an den in den heidnischen Tempeln zu Ehren der Götter gefeierten heidnischen Festmahlzeiten Theil nahmen, was auch der Apostel als eine faktische Theilnahme am Götzen- und Dämonendienste auf das Entschiedenste missbilligt, vgl. 1 Cor. 8, 10. 10, 19—21. Exod. 34, 15.

V. 1—12. Die Starken sollen die Schwachen aufnehmen und

nicht verachten, und die Schwachen sollen die Starken nicht richten, denn Jeder steht oder fällt seinem eigenen Herrn. Ein Jeder sei seines Sinnes vor dem Herrn gewiss, denn dieser Herr allein ist Richter und nur ihm ist ein Jeder Rechenschaft zu geben schuldig. — V. 1. Der Apostel hatte 13, 14. in den Worten *καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας* mit dem Gebote der Mässigkeit geschlossen. Dieses wurde nun von einigen in der Römergemeinde mit zum Theil allzu grosser Strenge eingehalten. Doch da diese Strenge aus religiösen, den evangelischen Heilsgrund nicht direkt beeinträchtigenden Gewissensbedenklichkeiten hervorging, so will er das Hauptgebot der Liebe, welches er 13, 8—10. aufgestellt, und 13, 11 ff. durch Hinweisung auf den nahe bevorstehenden Tag des Herrn vgl. 14, 11. 12. bestätiget hat, auch auf die Glaubensschwachen in Anwendung gebracht wissen, vgl. 14, 15. *τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει*] Das weiterführende *δέ* leitet auf einen anderen Gegenstand über. Es fragt sich, welche Bedeutung hier dem Worte *πίστις* beizulegen sei. Unpassend wird es von einigen Auslegern im objektiven Sinne, von der doctrina christiana, erklärt. Es handelt sich hier offenbar um die *πίστις* im subjektiven Sinne, vgl. v. 2. 14. 22. 23. Diese ist nun aber an sich dem Wortsinne nach nicht identisch mit der *γνῶσις*, der rerum divinarum cognitio, welchen Ausdruck der Apostel, wenn er diese Bedeutung mit dem Worte *πίστις* verknüpft hätte, hier so gut wie 1 Cor. 8, 1. 10. gebraucht haben würde. Näher liegt es, nach v. 2. 14. 22. 23. unseres Kapitels auch in unserem Verse *πίστις* von dem ethischen Glauben, der sittlichen Ueberzeugung zu fassen. Nur müsste zuvörderst dieser Begriff specifischer biblisch und paulinisch bestimmt werden; denn die ächte *πίστις* ist im schriftgemässen Sinne des Wortes stets so viel als vertrauensvolle Hinnahme göttlicher Verheissung, vertrauensvolle Hingabe an gottgeoffenbarte Wahrheit. Die blos subjektive sittliche Ueberzeugung ist ohne dieses objektive Fundament, auch wenn sie noch so fest ist, dennoch *ἀπιστία* und nicht *πίστις* zu nennen. Auch hier findet jene zuversichtliche Gewissheit, *ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ*, von der in den angeführten Versen die Rede ist, *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* v. 14. statt, denn sie ruht in ihrem letzten Grunde auf dem Heilsglauben an Christum, der, wo er stark und kräftig ist, den Menschen frei macht von jeder ängstlichen Gebundenheit des Gewissens in Hinsicht auf den Gebrauch äusserlicher Dinge und ihm die freudige Zuversicht des *πάντα μοι ἔξεστιν* 1 Cor. 6, 12. 10, 23. verleiht. *πίστις* ist formell immer die subjektive Gemüthsstimmung des Vertrauens, nur ist der Glaube materiell verschieden je nach seinem verschiedenen Objecte, wobei der Heilsglaube stets die Wurzel jeglicher Glaubensart, als der aus dieser Wurzel stammenden Frucht, bleibt. Hier nun, wo *πίστις* zunächst absolut d. h. ohne nähere Bestimmung gesetzt ist, könnte der rechtfertigende Glaube selber, die *πίστις κατ' ἐξοχήν*, gemeint sein, dessen Schwäche sich eben in der Bedenklichkeit hinsichtlich der *εἰδωλόθυτα* kund giebt. Man wird aber am besten den Ausdruck in seiner Unbestimmtheit und Allgemeinheit belassen, wonach das *ἀσθενεῖν τῇ πίστει* die

Schwäche des Glaubensstandpunktes überhaupt bezeichnet, den schwachen Heilsglauben mit jeglicher darin enthaltenen und daraus hervorgehenden Glaubensschwäche, von der dann v. 2. die besondere, in unserem Kapitel zu behandelnde Species einführt. *προςλαμβάνεσθε*] nicht = opitulamini, nehmet euch desselben an. Dies wäre *προςλαμβάνεσθαί τινος* (auch *ἐπιλαμβάνεσθαί τινος* Hebr. 2, 16., *συλλαμβάνεσθαί τινι* Luk. 5, 7., *συναντιλαμβάνεσθαί τινι* Röm. 8, 26.), nicht *προςλαμβάνεσθαί τινα*, was = ad se recipere, Jemanden aufnehmen, zu sich nehmen, vgl. AG. 18, 26. 28, 2. Röm. 11, 15. 14, 3. 15, 7. Philem. 12, 17. Es ist hier die liebevolle Aufnahme in die christbrüderliche Gemeinschaft gemeint, welche allerdings dem Aufgenommenen eben so schonend begegnet, als ihm hilfreich zur Seite steht. *μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν*] Wie *διακρίνειν* beurtheilen Matth. 16, 3. oder entscheiden 1 Cor. 6, 5. bedeutet, so auch *διάκρισις* Beurtheilung Hebr. 5, 14. 1 Cor. 12, 10. vgl. 1 Joh. 4, 1. oder Entscheidung. Daher erklären einige Ausleger *μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν* durch: nicht zu Gedankenbeurtheilungen, d. i. ohne über Gedanken Urtheile zu fällen, ohne über Gedanken richterliche Entscheidungen abzugeben. Grotius: non sumentes vobis dijudicandas ipsorum cogitationes. Darnach würden also die Starken ermahnt, nicht die Grundsätze und Gesinnungen der Glaubensschwachen zu richten. Doch will uns diese Erklärung nach keiner Seite hin recht passend erscheinen. Denn einmal schreibt der Apostel in unserem Kapitel durchgehend den Schwachen das *κρίνειν*, den Starken aber das *ἐξουθενεῖν* zu, vgl. v. 3. 4. 10., wenn er auch v. 13. dieses beiderseitige Verhalten unter dem Ausdrucke *κρίνειν ἀλλήλους* zusammenfasst, doch so, dass er sogleich das *κρίνειν* von Seiten der Starken so bestimmt: *ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον, τὸ μὴ τιθέναι πρόςκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον*. Er würde also auch hier von vorneherein die Starken nicht sowohl vor einem *διακρίνειν*, als vielmehr vor einem *ἐξουθενεῖν* oder *σκανδαλίζειν* der Schwachen gewarnt haben. Dann aber bezieht sich *διαλογίζεσθαι* (vgl. das deutsche: sich Gedanken machen,) Matth. 16, 7. 8. 21, 25. Mark. 2, 6. 8. 8, 16. 17. 9, 33. 11, 31. (Lachm.) Luk. 1, 29. 3, 15. 5, 21. 22. 12, 17. 20, 14. Joh. 11, 50. (wo wohl mit Lachmann *λογίζεσθε* zu lesen ist), und *διαλογισμός* Matth. 15, 19. Mark. 7, 21. Luk. 2, 35. 5, 22. 6, 8. 9, 46. 47. 24, 38. Röm. 1, 21. 1 Cor. 3, 20. Phil. 2, 14. 1 Tim. 2, 8. Jak. 2, 4. im N. T. wenigstens immer auf Gedanken, welche schwankender, zweifelnder, nichtiger, verkehrter Art und Natur sind. Man müsste also auch hier dem Worte diese Bedeutung beilegen. Doch schwankende und zweifelnde Gedanken hegten die Schwachen eigentlich von Hause aus nicht, vgl. v. 5. u. 6., sondern diese wurden erst durch die Starken in ihnen erregt, vgl. v. 23., und nichtige, verkehrte Gedanken wird der Apostel ihnen hier nicht zuschreiben, weil er gegen solche Gedanken weder Schonung verlangt hätte, noch auch solche Bezeichnung ihrer Gedanken zur Schonung bestimmen konnte. Es ist deshalb vorzuziehen, auf die beim Passiv von *διακρί-*

νειν gewöhnliche Bedeutung haesitare, dubitare, schwanken, zweifeln, Matth. 21, 21. Mark. 11, 23. AG. 10, 20. 11, 12. Röm. 4, 20. 14, 23. Jak. 1, 6. zurückzugehen, und dem Substantivum die Bedeutung Schwanken, Zweifel, beizulegen, die sich zwar in der klassischen Gräcität nicht findet, aber unbezweifelt bei Theodoret zu Röm. 14, 22. 23. und Oekumenius zu Röm. 14, 20. vorkömmt. Der Sinn ist dann: „Nehmet die Schwachen im Glauben liebreich auf, so dass nicht Zweifel der Gedanken (= zweifelnde Gedanken) in ihnen entstehen oder erregt werden." Luther giebt den Sinn frei, aber treffend wieder: „und verwirret die Gewissen nicht." Das *μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν* enthält also das Resultat des *προςλαμβάνεσθαι*. Denn dies ist die nothwendige Folge der liebevollen Aufnahme in die brüderliche Gemeinschaft, welche ja die schonende Berücksichtigung des fremden Standpunktes schon selber einschliesst. Weniger gut würde *μὴ εἰς διακρ. διαλογ.* als Cautel gefasst = „doch so dass nicht Zweifel der Gedanken entstehen." Man müsste dann *προςλαμβάνεσθαι* nur von der äusseren Aufnahme in die Lebensgemeinschaft überhaupt erklären, bei der immer noch eine Behandlung möglich wäre, aus der *διακρίσεις διαλογισμῶν* hervorgingen. Doch gegen diese Bedeutung von *προςλαμβάνεσθαι* spricht sowohl v. 3. 15, 7., als auch die Sache selbst. Denn eine solche sittlich ganz bedeutungslose Aufnahme würde der Apostel weder geboten haben, noch auch war es nöthig, sie zu gebieten, da sie gar nicht verweigert wurde. Sehr passend wird nun aber nach der von uns vertheidigten Auffassung der *διακρίσεις διαλογισμῶν* den Starken von vorneherein das eingeschärft, worauf der Apostel in unserem Kapitel immer wieder zurückkömmt und womit er die Deduktion abschliesst, vgl. v. 13. 15. 21. 22. 23., dass sie sich nämlich hüten sollen, den Schwachen ein *πρόςκομμα* oder *σκάνδαλον* zu bereiten. Denn indem die Schwachen das Essen des Fleisches für Unrecht halten, und durch das Beispiel und Andringen der Starken zur gegentheiligen Praxis verleitet werden, so entsteht dadurch in ihnen ein inneres Schwanken und Zweifeln über das richtige Verhalten, und indem sie so mit geschlagenem, weil zweifelhaftem Gewissen essen, versündigen sie sich. Denselben Sinn kann man übrigens aus unserer Stelle eruiren, wenn man für *διάκρισις* die nicht nur etymologisch (vgl. *διακρίνεσθαι* = streiten, zanken AG. 11, 2. Jud. 9.) sondern auch usuell gesicherte Bedeutung: Streit statuirt = „so dass nicht Streit, Zwiespalt in ihren Gedanken entstehe." An dieser Bedeutung von *διάκρισις* Streit hält endlich eine dritte Klasse von Auslegern fest und erklärt mit der Vulg.: non in disceptationibus cogitationum, d. i. „nicht so, dass Streitigkeiten der Gedanken, (die nämlich Einer über den Andern hegt,)" oder „nicht so dass Streitigkeiten und Wortwechsel (so etwa *διαλογισμοί* Phil. 2, 14. 1 Tim. 2, 8.) daraus entstehen." Der Streit des Wortwechsels soll aus dem Tadel der Starken entstehen, der auch die Schwachen zum Widerspruche reizt. Doch abgesehen davon, dass der Apostel nicht blos gegenseitigen Streit der Gedanken verbieten wird, die Bedeutung *διαλογισμοί* Wortwechsel aber für das N. T.

ungesichert ist, läuft auch weder die ganze Deduktion unseres Kapitels darauf hinaus, Streit und Wortwechsel zu verbieten, noch will augenscheinlich unser Vers das Verhalten beider Partheien zu einander, sondern nur das der Starken gegen die Schwachen regeln. — V. 2. Vorbereitende Feststellung des ersten und hauptsächlichsten Differenzpunktes. *ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα*] nicht = „der Eine ist überzeugt, Alles essen zu dürfen", so dass der Begriff von *ἐξεῖναι* in der Verbindung des Verbums mit dem Infinitiv latitirt, vgl. Lobeck ad Phryn. p. 753 f. Fritzsche ad Marc. p. 167., sondern = *πίστιν ἔχει τοῦ φαγεῖν πάντα* AG. 14, 9. oder *ὥστε φαγεῖν πάντα*, „hat das Vertrauen, Alles zu essen." Vgl. Winer III. K. 4. §. 45. 2. b. S. 372. *ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει*] Dem *ὃς μέν* entspricht kein *ὃς δέ*, vgl. zu 9, 21., sondern gleich das bestimmte *ὁ δὲ ἀσθενῶν* „der Schwache aber." Allerdings schliesst *λάχανα ἐσθίειν* an sich allen Fleischgenuss, nicht blos den des Opferfleisches aus. Doch kann damit sehr wohl bestehen, dass dieses *λάχανα ἐσθίειν* blos deshalb von den *ἀσθενοῦντες* eingehalten wurde, weil sie desto sicherer das Essen der *εἰδωλόθυτα* vermeiden wollten, was Paulus nicht ausdrücklich hinzuzusetzen brauchte, da es ja seinen Lesern ohnedies bekannt war. Einige nun mochten sich des Fleischgenusses absolut enthalten, um desto leichter die Versuchung dazu in bestimmten Fällen zu überwinden, Andere nur in diesen bestimmten Fällen, namentlich bei den gemeinsamen Mahlzeiten, wo sich dann ihr Verhalten in der Gemeinde als auffallend markirte, Andere endlich auch bei den gemeinsamen Mahlzeiten nur da, wo sie gewiss waren, dass das vorgesetzte Fleisch Opferfleisch sei, oder doch ungewiss waren, ob es nicht Opferfleisch sei. Alle diese aber konnten sehr wohl als *λαχανοφάγοι* bezeichnet werden. — V. 3. Aufstellung der Verhaltungsregel für beide Theile. *ὁ ἐσθίων τὸν μὴ ἐσθίοντα μὴ ἐξουθενείτω*] Man könnte hier *ὁ ἐσθίων* und *ὁ μὴ ἐσθίων* im absoluten Sinne nehmen, so dass der Essende und der Nichtessende für „der nicht enthaltsam und der enthaltsam Lebende" stände. Vgl. Matth. 11, 18. 19. und Fritzsche daselbst. Doch näher liegt es an unserer Stelle aus dem Vorhergehenden beide Male das Objekt *πάντα* zu ergänzen, zumal da hier nicht von dem asketischen Leben schlechthin, sondern von der Enthaltung von gewissen Speisen auf bestimmte Veranlassung hin die Rede ist. Die Gefahr des Stärkeren war die Verachtung, die Geringschätzung (*ἐξουθενεῖν*) des Schwächeren als eines beschränkten und abergläubischen Menschen, dem die rechte *γνῶσις* fehle, vgl. 1 Cor. 8, 1. 7. 10. 11. Oecumenius: *μὴ ἐξουθενείτω, δεικνὺς ὅτι καταγέλαστα πράττει. καὶ ὁ μὴ ἐσθίων τὸν ἐσθίοντα μὴ κρινέτω*] Lachmann und Tischendorf haben nach ACD*. Clem. *ὁ δὲ μὴ ἐσθίων* recipirt, welche Lesart aber leicht nach v. 2. *ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει* conformirt sein könnte. Vgl. für die recept. v. 6. Die Gefahr des Schwächeren war das Richten (*κρίνειν*) des Stärkeren als eines gewissenlosen Menschen, der des rechten christlichen Ernstes ermangele. *ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο*] Begründung des *μὴ κρινέτω*. Zu der Stellung des *γάρ* in *ὁ θεὸς γάρ* vgl. 1, 19. 1 Cor.

1, 18. *αὐτόν* kann sich natürlich nur auf *τὸν ἐσθίοντα*, nicht auf *τὸν ἐσθίοντα* und *τὸν μὴ ἐσθίοντα* zugleich beziehen. Gerade dem menschlichen Richter gegenüber wird das göttliche Annehmen und Begnadigen passend hervorgehoben, so dass der richtende Mensch als wider Gott selber ankämpfend erscheint. Vgl. 8, 33. 34. *προςελάβετο*, nicht als Knecht in sein Haus nach v. 4., sondern als Kind in seine väterliche Liebe und Gnadengemeinschaft in Christo, wodurch er eben mit dem göttlichen, auch allem menschlichen Gerichte entnommen ist. — V. 4. *σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην;*] bezieht sich auf *μὴ κρινέτω* v. 3., also auf den richtenden Glaubensschwachen, nicht auf beide Partheien, und fügt dem *ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προςελάβετο* ein neues Argument hinzu. Das Gericht über den Knecht kömmt nur dem eigenen Herrn zu. Einen fremden Knecht richten, ist daher strafbare Anmassung. Zu *σὺ τίς εἶ;* vgl. 9, 20. Jak. 4, 12. Der *κύριος* dieses *οἰκέτης*, von dem sogleich die Rede, ist aber Christus, nicht Gott, vgl. v. 6. 8. 9. 10. Calvin bemerkt: Vult hic Paulus nos ab omni judicandi temeritate arcere, in quam incidunt, qui de hominum factis audent pronuntiare extra verbum Dei. Das Richten des Knechtes kömmt freilich ohne Exception nur dem Herrn zu, vgl. Matth. 7, 1., mag nun der Herr seinen Willen in seinem Worte geoffenbart haben oder nicht. Doch wer dem fremden Knechte den offenbaren Willen seines Herrn bezeugt, um ihn vor dem Gerichte seines eigenen Herrn zu bewahren, der wirft sich nicht selber unbefugt zu seinem Richter auf, während allerdings diese Präsumtion bei demjenigen stattfindet, der nach selbstgemachten Geboten den Anderen regelt und meistert, denn solches Gebahren kann weder aus Gehorsam gegen das Wort des Herrn, noch aus Liebe zur Seele des Bruders, sondern nur aus der Sucht, in eigener Person den Richter zu spielen, hervorgehen. *τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πίπτει*] „er steht oder fällt seinem eigenen (keinem fremden vgl. 8, 32.) Herrn", wodurch die Incompetenz jedes anderen Gerichtes dargethan ist. Der nächstliegende Sinn dieser Worte, sowohl an sich, als im Zusammenhange mit den unmittelbar vorhergehenden, ist offenbar der: „Was richtest du einen fremden Knecht, da doch sein Herr allein das Recht hat, ihn zu richten, d. i. ihn loszusprechen oder zu verurtheilen?" *στήκειν* ist dann also, wie das lateinische consistere, vgl. Cic. pro A. Caecina 21, 59., = causâ vincere, im Gerichte bestehen, vgl. קוּם Ps. 1, 5. u. Luk. 21, 36. Apok. 6, 17., *πίπτειν* = causâ cadere, im Gerichte verurtheilt werden. Er steht oder fällt seinem eigenen Herrn, der allein bei seinem Stehen oder Fallen interessirt ist, und dem er allein Rechenschaft schuldig ist. Für diese Auffassung spricht auch die nachfolgende Deduktion, vgl. besonders v. 10 — 12. u. Jak. 4, 12.: *εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης καὶ κριτής, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι· σὺ τίς εἶ, ὃς κρίνεις τὸν ἕτερον;* Dagegen spricht zunächst nicht das Vorhergehende. Einige Ausleger nämlich meinen, weil die Glaubensschwachen den Freieren die christliche Lebensverfassung absprachen, so folge, dass hier *στήκειν* und *πίπτειν* vom Verbleiben und Nichtverbleiben im wahren christlichen Leben zu erklären sei = „im Gu-

ten fest beharren", und: „der Versuchung erliegen, sündigen." Erklären wir aber: „Was richtest du einen fremden Knecht? Er besteht oder besteht nicht im Gerichte seines eigenen Herrn": so versteht sich ja von selbst, dass er im Gerichte besteht, insofern er im Guten besteht, und umgekehrt. Eher scheint das Folgende σταθήσεται δέ· δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεὸς στῆσαι αὐτόν] gegen unsere Auffassung zu sprechen, insofern im Gerichte bestehen zu machen (zu absolviren), nicht Werk der göttlichen Macht, sondern der Gnade ist. Indess einmal hätte der Apostel gar wohl, bei der Doppelsinnigkeit der Ausdrücke στήκειν und πίπτειν, mit der Bedeutung wechseln, und das zweite Mal dem Worte den Sinn unterlegen können: „er wird aber im Guten bestehen, Gott vermag ihn aufrecht zu erhalten", wozu sich dann wieder von selbst ergänzt: und deshalb wird er auch im göttlichen Gerichte bestehen. Dann aber bedürfen wir auch nicht einmal dieser Auskunft. Denn Gottes Macht erhält allerdings auch im Gerichte aufrecht, insofern sie es eben ist, die im Guten, welches allein im Gerichte besteht, aufrecht erhält. Dass Gottes Gnade im Gerichte aufrecht erhalten werde, konnte hier nicht einmal gesagt werden, weil dann ja der Apostel dem Schwachgläubigen seine Voraussetzung, dass der Freiere durch seine Freiheit zu Falle gekommen sei, concediren würde, während er doch nur zugiebt, dass diese Freiheit ihm zum Anstosse gereichen könne, und dabei in Liebe hofft, dass Gott ihn vor dem Falle bewahren werde, welche liebende Hoffnung er auch dem richtenden Menschen, den er hier anredet, einprägen will. Statt δυνατὸς γάρ ἐστιν haben Lachmann und Tischendorf nach AFG. δυνατεῖ γάρ aufgenommen. Man müsste dann annehmen, dass die Abschreiber das seltnere, im N. T. nur noch 2 Cor. 13, 3. vorkommende δυνατεῖ durch δυνατός ἐστιν (BCDE. haben δύναται γάρ) glossirt haben. Doch stimmen wir mehr für die umgekehrte Annahme von Fritzsche, dass die lect. rec. genuin sei, nur vielleicht ohne ἐστίν, welches auch Bas. Chrys. Joh. Damasc. nicht lesen, δυνατὸς γὰρ ὁ θεός gelautet habe, wo dann die Bemerkung Matthäi's ed. min. Platz greifen würde: omissum ἐστί peperit δυνατεῖ et δύνᾰται. Eben so ist δυνατὸς ὁ θεός mit abhängigem Infinitive Hebr. 11, 19. in Cod. A. durch δύναται und 2 Cor. 9, 8. in BCD* FG. durch δυνατεῖ glossirt. Die Lesart ὁ κύριος statt ὁ θεός, welche Lachmann und Tischendorf nach ABC*. Copt. al. Aug. recipirt haben, ist gleichfalls als Glosse zu betrachten, weil vorher ὁ κύριος genannt war. Doch vgl. den gleichen Wechsel v. 6. v. 10—12. Allerdings konnte hier ὁ κύριος genannt werden, eben so gut aber ὁ θεός, wodurch Paulus auf v. 3. ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προςελάβετο zurückgeht. Hierdurch gewinnt unsere Auffassung des Sinnes unseres Verses eine Bestätigung. Gott wird den im Gerichte aufrecht erhalten v. 4., den er ein für alle Mal in seine Gnade aufgenommen hat v. 3. — V. 5. Berührung des zweiten Differenzpunktes, vgl. v. 2., welcher nur nicht zum eigentlichen Streitpunkte werden soll. ὃς μὲν κρίνει ἡμέραν παρ᾽ ἡμέραν] der eine beurtheilt Tag vor Tag, d. i. κρίνει ἡμέραν παρ᾽ ἡμέραν εἶναι,

er urtheilt, dass ein Tag vor dem andern sei, er ziehet einen Tag dem andern vor, erachtet einen für heiliger als den andern. παρά hat also hier comparative oder prärogative Bedeutung, vgl. 1, 25. Luk. 13, 2. Hebr. 1, 4. LXX. Ps. 45, (44) 8. Die in der klassischen Gräcität herrschende Bedeutung des ἡμέρα παρ᾽ ἡμέραν, vgl. das Adjekt. παρήμερος, = alternis diebus, findet hier nicht statt. Denn offenbar handelt der Apostel an unserer Stelle, vgl. Gal. 4, 10. Col. 2, 16., von den gewöhnlichen jüdischen Festtagen, während die Annahme, dass es in der Römergemeinde Leute gegeben habe, welche sich einen Tag um den andern zur Feier ausgewählt haben, ganz prekär ist, und nicht einmal durch Luk. 18, 12. einen Schein von Berechtigung erhält. ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν] der Andere beurtheilt jeglichen Tag näml. als Tag, d. i. κρίνει πᾶσαν ἡμέραν εἶναι ἡμέραν. Das ist dem Sinne nach allerdings s. v. a. κρίνει πᾶσαν ἡμέραν ἴσην oder ἰσότιμον εἶναι. - Luther: „der Andere aber hält alle Tage gleich." Doch bedeutet deshalb κρίνειν nicht an sich s. v. a. gleich achten. Eher könnte man die Bedeutung probare, billigen, gutheissen, (Meyer: sich für etwas entscheiden), vgl. Passow s. v. u. Isocrat. paneg. §. 46., statuiren. Nur ist dieselbe im N. T. sonst nicht nachzuweisen. ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω] „ein Jeder sei in seinem eigenen Sinne fest überzeugt." Luther: „ein Jeglicher sei in seiner Meinung gewiss." Der Apostel giebt also keine objektive Entscheidung; weil es bei dem sittlichen Adiaphoron allerdings vornehmlich nur auf das subjektive Verhalten, die persönliche innere Stellung zur Sache ankömmt. Der objektiv richtigere Standpunkt ist an sich freilich der freiere, doch kann dieser subjektiv falscher sein, als der gebundene, wenn dieser nämlich das Richten vermeidet, während jener sich mit seiner Freiheit brüstet. Mag Jemand an eine bestimmte, an sich indifferente Lebensform sich gebunden oder von derselben entbunden erachten, die Hauptsache ist, in Beziehung auf Andere, dass er das Richten und das Verachten vermeide, in Beziehung auf sich selbst aber, dass er seiner Sache für sich selbst gewiss sei; denn wenn der Schwächere mit schwankendem Gewissen sich zur freieren Lebensform verleiten lässt, so sündigt er v. 20. 23., und eben so wenn der Freiere nicht im Herrn, der ihn befreit hat, seiner Sache göttlich gewiss ist, sondern etwa nur in fleischlicher Zügellosigkeit und mit geschlagenem Gewissen der freieren Lebensform sich zuwendet. Denn die πληροφορία, von der hier die Rede ist, vgl. 4, 21., soll, wie v. 6. zeigt, eine πληροφορία ἐν κυρίῳ sein, vgl. Col. 2, 2. 1 Thess. 1, 5. Hebr. 6, 11. 10, 22. Unser Vers erweiset übrigens mittelbar auch die Ansicht von der unmittelbar göttlichen Einsetzung des christlichen Sonntages als eine entschieden unevangelische. Die Sabbathsfeier, welche im N. B. aufgehoben ist, kann nicht auf den Sonntag übertragen sein. — V. 6. Die Plerophorie der subjektiven Ueberzeugung v. 5. in Beziehung auf die v. 2. u. 5. genannten Adiaphora ist rechter Art, insofern ein Jeder mit seinem eigenthümlichen Verhalten dem Herrn zu dienen überzeugt ist. Die imperativische Rede v. 3. u. 5. geht in unserem Verse in

die indikativische über. Der Apostel setzt selbst in Liebe von jeder der beiden Partheien voraus, was er will, dass eine von der andern voraussetzen soll. So enthält gerade der indikativische Ausdruck eine indirekte Aufforderung zur gegenseitigen Anerkennung und Duldung, und zugleich eine mittelbare Ermahnung zur Selbstprüfung für jeden Einzelnen, ob er auch der vertrauensvollen Voraussetzung des Apostels entsprechend gesinnt sei und handle. *ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν*] der auf den Tag Bedachte, = *ὁ παρατηρούμενος τὴν ἡμέραν*, vgl. Gal. 4, 10. *φρονεῖν τι* aliquid curare, etwas zum Gegenstande seines religiösen Trachtens machen, vgl. zu 8, 5. *ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν* ist derselbe, welcher v. 5. als *ὁ κρίνων ἡμέραν παρ' ἡμέραν* bezeichnet war. Unter *ἡ ἡμέρα* mit dem Artikel ist hier der für besonders heilig gehaltene, der zu feiernde Tag zu verstehen. Luther: „Wer auf die Tage hält." Allerdings steht ja *ἡ ἡμέρα* für die ganze Kategorie. *κυρίῳ φρονεῖ*] dem Herrn oder für den Herrn, d. i. im Interesse, zu Dienste und Ehren desselben. Bezeichnung des Sinnes, in dem er es thut. Quod is qui tenetur ea superstitione, violare diei solennitatem non audet illud approbatur Deo: propterea quod nihil audet dubia conscientia suscipere. Quid enim faceret Judaeus, qui nondum adeo profecit, ut dierum religione sit liberatus? habet verbum Domini, quo commendatur dierum observatio. Necessitas illi imponitur per Legem: abrogatio nondum illi perspecta est. Nihil ergo superest, nisi ut ampliorem revelationem exspectans contineat se inter modum captus sui: nec ante beneficio libertatis fruatur, quam fide illud amplexus sit. Calvin. In der That, nicht mit seinem gebundenen Gewissen, sondern mit seiner Treue dient und gefällt er dem Herrn. Der *κύριος* ist Christus, vgl. v. 9., nicht Gott. Ueber den fehlenden Artikel vgl. Winer III. K. 1. §. 18. 1. S. 141. Fritzsche ad Marc. p. 573. *καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ οὐ φρονεῖ*] „und wer nicht auf den Tag bedacht ist, der ist dem Herrn nicht darauf bedacht", d. i. er beobachtet den Tag nicht, er hält alle Tage gleich (vgl. *ὁ κρίνων πᾶσαν ἡμέραν* v. 5.) im Dienste und zu Ehren des Herrn. Luther: „und welcher nichts darauf hält, der thut es auch dem Herrn." Der Eine feiert im Dienste des Herrn, weil er überzeugt ist, dass der Herr es ihm so geboten hat, und der Andere feiert nicht, zur Ehre des Herrn, weil er überzeugt ist, dass der Herr ihn von solchem Dienste befreit hat. Die Worte *καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ οὐ φρονεῖ* fehlen in ABC* DEFG. al. It. Vulg. al. Aug. al. und sind daher schon von Erasmus und Mill verurtheilt, von Lachmann und Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., aber getilgt worden. Indess sie sind sowohl in Rückbeziehung auf v. 5., wo eben von beiden Partheien die Rede ist, als auch der Gleichförmigkeit der Rede wegen (vgl. *καὶ ὁ μὴ ἐσθίων κυρίῳ οὐκ ἐσθίει* in unserem Verse) ganz nothwendig, und überdies durch Syr. al. und die meisten Minuskelcodices geschützt. Ihre Auslassung erklärt sich durch das *ὁμοιοτέλευτον* (*κυρίῳ φρονεῖ — κυρίῳ οὐ φρονεῖ*). Ist übrigens *καί* vor dem gleich folgenden *ὁ ἐσθίων* genuin, was wohl anzunehmen ist, da es nicht nur die Zeugen haben, welche den vor-

hergehenden Satz auslassen, sondern auch viele andere, so wird die irrthümliche Weglassung des in Rede stehenden Satzes auch noch durch das ὁμοιόαρκτον (καὶ ὁ μὴ φρονῶν — καὶ ὁ μὴ ἐσθίων) erklärt. καὶ ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει] Rückgang auf v. 2. καί einfach anknüpfend. Sonst hätte es auch heissen können ὡσαύτως ὁ ἐσθίων. Zu ὁ ἐσθίων vgl. v. 3. εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ] Thatsächlicher Beweis dafür, dass das ἐσθίειν zur Ehre des Herrn geschieht. Das Dankgebet bei Tische (vgl. Deuter. 8, 10. Matth. 14, 19. 15, 36. 26, 26. 1 Cor. 10, 30. 1 Tim. 4, 4. 5.) ist an Gott den Vater, den Schöpfer und Erhalter, den Geber aller guten Gaben, vgl. Matth. 6, 11. Jak. 1, 17., gerichtet. Wer aber den Vater ehrt, der ehrt auch den Sohn, und er kann Gott nicht danken für etwas, wodurch er Christum verunehrt. καὶ ὁ μὴ ἐσθίων κυρίῳ οὐκ ἐσθίει] Auch der Nichtessende steht mit seinem Nichtessen, der Fleischspeise nämlich, im Dienste des Herrn. καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ] und danket Gott, nämlich indem er nicht isset, also = und danket dabei Gott. Thatsächlicher Beweis dafür, dass auch das μὴ ἐσθίειν im Dienste des Herrn geschieht. Der Dank geschieht aber weder für das, was er nicht isst, was absurd, noch auch dafür, dass er nicht isst, was pharisäisch wäre, vgl. Luk. 18, 11., sondern für das, was er isst, nämlich die vegetabilischen Speisen. Dankt er aber Gott dafür, so kann das Essen derselben, welches in diesem Falle zugleich ein vorsätzliches nichts Anderes Essen ist, nicht zu Unehren Christi geschehen. — V. 7. u. 8. Der Feiernde wie der Nichtfeiernde, der Essende wie der Nichtessende thut es im Dienste des Herrn v. 6.; denn unser ganzes Leben, wie auch unser Sterben steht ja nicht in unserem Dienste v. 7., sondern im Dienste des Herrn v. 8. οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν ἑαυτῷ ζῇ καὶ οὐδεὶς ἑαυτῷ ἀποθνήσκει] Wie der Apostel v. 6. vorausgesetzt, dass das φρονεῖν und das μὴ φρονεῖν τὴν ἡμέραν, das ἐσθίειν und das μὴ ἐσθίειν dem Herrn zu Dienst und Ehren geschehe, so setzt er hier voraus, dass überhaupt keiner unter den Christen sich selber, sondern jeder dem Herrn v. 8. lebe und sterbe, wodurch eben die Richtigkeit der ersten Voraussetzung begründet wird. Denn wer sich im Allgemeinen und Ganzen dem Herrn gewidmet hat, der hat sich ihm auch im Einzelnen und Besonderen gewidmet. Die v. 7. u. 8. enthaltene Voraussetzung schliesst aber eben sowohl, wie die v. 6. ausgesprochene, eine indirekte Aufforderung zur Selbstprüfung und zur wirklichen Erfüllung des Vorausgesetzten in sich. Leben und Sterben dienen zur Bezeichnung des ganzen irdischen Seins des Menschen, welches eben der Christ in seinem ganzen Verlaufe bis zu seinem äussersten Zielpunkte hin nicht sich selber, sondern dem Herrn gewidmet hat. Die Dative ἑαυτῷ und κυρίῳ v. 7. u. 8. haben dieselbe ethische Bedeutung, wie die Dative κυρίῳ v. 6. Nicht im eigenen Dienste und zur eigenen Ehre, sondern im Dienste und zur Ehre des Herrn verläuft unser Leben, wie unser Sterben. Es ist also hier nicht von unserer objektiven, sondern von unserer subjektiven Abhängigkeit von Christo die Rede. Denn dass Leben und Tod in der Hand des Herrn stehen, damit wäre nur ein allgemein menschliches, kein

specifisch christliches Verhältniss ausgedrückt, und sollte dieses allgemein menschliche Verhältniss, dem allerdings ja auch die Christen untergeben sind, hier bezeichnet sein, um auszusagen, dass der von Seiten der Christen dem Herrn gewidmete Dienst v. 6. eben in dem objektiven Herrnverhältnisse Christi zu ihnen begründet und durch dasselbe gefordert sei, so müsste man dann zwischen v. 6. u. 7. ein „und er thut recht daran" oder ein „und also muss es auch sein" einschieben, und zwar um eine Argumentation zu gewinnen, die so richtig und wichtig sie auch an sich sein mag, doch in diesem Zusammenhange nicht nothwendig ist, sondern viel eher besonders in ihrer Ausführlichkeit den Hauptfaden der Entwickelung störend durchschneidet. Ueberdies aber dient ἑαυτῷ und τῷ κυρίῳ ζῆν und ἀποθνήσκειν offenbar viel natürlicher zum Ausdrucke eines subjektiven Verhaltens, als eines objektiven Verhältnisses. Vgl. 2 Cor. 5, 15. Wenn man eingewendet hat, unserer Fassung widerspreche das ἀποθνήσκειν ἑαυτῷ und τῷ κυρίῳ, weil ja das Sterben kein freier Akt sei, so ist zu erwidern, dass allerdings nicht nur das Leben, sondern auch das naturnothwendige Sterben in der Form des sittlich freien, gottwohlgefälligen Aktes auftreten kann, nicht nur wenn das Leben im Dienste und zur Ehre des Herrn in freiwilliger Hingabe geopfert wird, sondern auch wenn der Tod im Gehorsam gegen das göttliche Verhängniss in freudiger Hinnahme erduldet wird, während derjenige hingegen sich selber lebt und sich selber stirbt, der im Eigenwillen oder im Unwillen lebt, und im Unwillen oder im Eigenwillen stirbt. Vgl. 1 Cor. 10, 31.: εἴτε οὖν ἐσθίετε, εἴτε πίνετε, εἴτε τι ποιεῖτε (= εἴτε ζῆτε εἴτε ἀποθνήσκετε) πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε. Phil. 1, 20. Bengel bemerkt: ζῇ, ἀποθνήσκει, vivit, moritur. Eadem ars moriendi, quae vivendi. ἐάν τε γὰρ ζῶμεν τῷ κυρίῳ ζῶμεν] Beweis des negativen Inhaltes von v. 7. durch das positive Gegentheil. ἐάν τε γὰρ — ἐάν τε denn sowohl wenn — als wenn. Vgl. Hartung Lehre v. d. Part. d. gr. Spr. Th. I. S. 88. 2. u. S. 115. 5. Ueber τῷ κυρίῳ ζῆν vgl. zu 6, 11. ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν] Es ist hier nicht von einem dem Herrn Leben nach dem Tode, sondern von einem dem Herrn Sterben in diesem Leben die Rede. ἐάν τε οὖν ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν]. Die von Lachmann nach ADFG. al. hier und im unmittelbar Vorhergehenden recipirte Lesart ἐάν τε ἀποθνήσκομεν ist wohl nur als Schreibfehler aus τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν entstanden zu betrachten. Doch vgl. Winer III. K. 4. §. 42. 2. c. Anm. S. 341. τοῦ κυρίου ἐσμέν] gehören wir dem Herrn an, οὐχ ἑαυτῶν 1 Cor. 6, 19. Auch hier ist von der inneren, subjektiven Angehörigkeit die Rede, vgl. 2 Tim. 2, 19. Ueber εἶναί τινος s. zu 3, 29. Wir gehören ihm an, weil wir ihm zum Dienste uns übergeben haben. Und eben weil wir so im Leben wie im Sterben uns dem Herrn gewidmet und ihm uns angehörig wissen, dienen wir dem Herrn im Feiern, wie im Nichtfeiern, im Essen, wie im Nichtessen. — V. 9. Wir sind im Tode wie im Leben Christi als des Herrn v. 8., denn er hat sich durch Tod und Leben das Herrnrecht über uns erworben v. 9. Die Pflicht unserer

subjektiven Knechtesstellung im Verhältnisse zu ihm ist also in dem Rechte seiner objektiven Herrnstellung im Verhältnisse zu uns begründet. εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανε καὶ ἔζησεν] Dies ist die verhältnissmässig am besten bezeugte Lesart, welche auch Griesbach, Knapp (καὶ ἀπέθανε καὶ ἔζησεν), Lachmann, Tischendorf recipirt und die meisten neueren Ausleger gebilligt haben. Zu dem ungewöhnlichen ἔζησεν entstand die Glosse ἀνέστη und ἀνέζησεν, woraus sich dann die Lesarten ἀπέθανε καὶ ἀνέστη, — ἀπέθανε καὶ ἀνέζησεν, — ἀπέθανε καὶ ἀνέστη καὶ ἀνέζησεν, letzteres die lect. rec., bildeten, anderer noch weniger beglaubigter Varianten zu geschweigen. Auch entspricht ἀπέθανε καὶ ἔζησεν am besten dem folgenden καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων. Das weniger bezeugte καί vor ἀπέθανε, welches Knapp beibehalten hat, scheint nach dem folgenden καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων conformirt. Doch könnte es auch in mehreren Codices wegen des einmal entstandenen Schwankens über Zahl und Ordnung der folgenden Worte ausgefallen sein. Ist es ächt, so wäre es durch etiam, auch, (vgl. Luther) wiederzugeben, und würde passend die Angemessenheit unserer subjektiven Abhängigkeit von Christo zu seinem objektiven Herrnrechte markiren, vgl. 2 Tim. 1, 12. Hebr. 6, 7. 1 Petr. 2, 8. ἔζησεν ward lebendig, vgl. Apok. 2, 8. Das Leben, welches er nach dem Tode lebte, war das Auferstehungsleben. Ueber den Aorist zur Bezeichnung des Anfanges dieses Zustandes vgl. Bernhardy Wissenschaftl. Synt. S. 382. Für die Annahme eines Hysteron proteron, so dass unter ἔζησε das irdische Leben Christi vor seinem Tode gemeint sei, ist durch das nachfolgende ζώντων keine hinlängliche Veranlassung gegeben. Ueberdies ist es auch sonst stehende Anschauungsweise der Schrift, dass Christus nicht durch Leben und Tod, sondern durch Tod und Auferstehung sich die κυριότης erworben habe, vgl. 8, 34. 6, 9. 10. Phil. 2, 8 f. Luk. 24, 26. Matth. 28, 18. ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ] Christus hat nicht etwa durch seinen Tod sich das Herrnrecht über die Todten, durch sein Lebendigwerden das Herrnrecht über die Lebendigen erworben, sondern durch Tod und Leben (Auferstehung) zusammen hat er das Herrnrecht gemeinsam über Todte und Lebendige erworben. Der Parallelismus zwischen ἀπέθανε καὶ ἔζησεν und νεκρῶν καὶ ζώντων ist also nur formell, und auch nur dieser formale Parallelismus der Grund der Voraufstellung der νεκροί vor den ζῶντες, so wie der Wahl des Ausdruckes καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων statt ἡμῶν ἐάν τε ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν. Ist aber Christus der Herr nicht nur der Lebenden, sondern auch der Todten, so folgt, dass wir die Pflicht haben, seine Knechte zu sein nicht nur im Leben, sondern auch im Sterben. Der Apostel reflektirt aber hier, wie öfter, nur auf die Gläubigen, nicht auch auf die Ungläubigen, und handelt deshalb nicht von Christi dereinstiger Weltherrschaft, sondern von seiner gegenwärtigen Herrschaft über die Lebendigen und die Todten seines Reiches. Dominium Christi in mortuos tollit psychopannychiam. Bengel. — V. 10. Weil Christus der κύριος, so ist er auch der alleinige κριτής seiner οἰκέται, vgl. v. 4., weshalb kein ἀδελφός seinen ἀδελ-

φός und *σύνδουλος* zu richten hat. *σὺ δὲ τί κρίνεις τὸν ἀδελφόν σου;*] Es wird hier *ὁ μὴ ἐσθίων* angeredet, vgl. v. 3., weshalb auch DEFG. 45. It. Ambrst. *ἐν τῷ μὴ ἐσθίειν* als Glosse hinzufügen. *σὺ δέ* steht im Gegensatze zu Christo dem alleinigen *κύριος*, *ἀδελφός* im Gegensatze zum *οἰκέτης*. *ἢ καὶ σὺ τί ἐξουθενεῖς τὸν ἀδελφόν σου;*] Hier wird *ὁ ἐσθίων* angeredet, vgl. v. 3., weshalb auch Boern. Ambrst. in edendo (*ἐν τῷ ἐσθίειν*) als Glosse hinzufügen. Theophylact.: *σὺ ὁ μὴ ἐσθίων τί κρίνεις τὸν ἀδελφόν σου ὡς λαίμαργον* (? vielmehr *ὡς ἀσεβῆ, εἰδωλολάτρην, ἀκάθαρτον*) *διὰ τὸ ἐσθίειν αὐτόν; καὶ σὺ ὁ ἐσθίων τί ἐξουθενεῖς τὸν ἀδελφόν σου ὡς ὀλιγόπιστον* (*δεισιδαίμονα*); Allerdings hat es der Apostel hier zunächst mit dem *κρίνειν* von Seiten der Schwächeren zu thun, und fügt das *ἐξουθενεῖν* von Seiten der Stärkeren mehr nur auf gegebene Veranlassung (vgl. das *καί* in *ἢ καὶ σύ*) hinzu, doch betrachtet er auch dieses *ἐξουθενεῖν* als ein *κρίνειν* (vgl. *μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν* v. 13.), als ein vor Gericht Ziehen des vermeintlichen Aberglaubens der Schwächeren. *πάντες γάρ*] sowohl *ὁ κρινόμενος* als *ὁ ἐξουθενούμενος*. *γάρ* dient zur Begründung und Rechtfertigung des in den voraufgehenden Fragen enthaltenen Vorwurfs. *παραστησόμεθα*] stare solent quorum causa tractatur. Grotius. Vgl. Matth. 25, 33. AG. 26, 6., auch *στήκειν* und *πίπτειν* im Gerichte bestehen und fallen v. 4. *τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ*] vgl. 2 Cor. 5, 10. Matth. 25, 31—33. Statt der rec. *τοῦ Χριστοῦ* haben Lachmann und Tischendorf besonders nach ABDEFG. It. Vulg. die schon von Mill und Griesbach gebilligte Lesart *τοῦ θεοῦ* in den Text aufgenommen. Doch einmal ist die recepta durch C. alle Minuskeln, die meisten Versionen, Polycarp (epist. ad Philipp. c. 6.: *ἀπέναντι γὰρ τῶν τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἐσμεν ὀφθαλμῶν, καὶ πάντας δεῖ παραστῆναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ καὶ ἕκαστον ὑπὲρ ἑαυτοῦ δοῦναι λόγον*), Ambrst. u. auch Orig. geschützt. Dann wird sie durch das Vorhergehende vgl. v. 9. postulirt, indem hier wie v. 4. gesagt werden soll, dass das Richteramt nur Christo als dem *κύριος* competire. Endlich ist es wahrscheinlich, dass die Abschreiber schon hier *τοῦ Χριστοῦ* mit *τοῦ θεοῦ* vertauschten, weil in dem Citate v. 11. und darnach in der Anwendung des Citates v. 12. *ὁ θεός* als *κριτής* auftritt. Dagegen liegt schon eben deshalb die umgekehrte Annahme viel ferner, dass nämlich die Abschreiber *τοῦ Χριστοῦ* statt *τοῦ θεοῦ* gesetzt, sei es nach einer aus v. 9. abgeleiteten Argumentation, oder nach 2 Cor. 5, 10. Für die Ursprünglichkeit der Lesart *τοῦ Χριστοῦ* sprechen auch die Versuche *τῷ θεῷ* v. 11. u. 12. wegzulassen, oder *τῷ θεῷ* v. 11. in *τῷ κυρίῳ* zu verwandeln. Auch scheint überhaupt das *βῆμα* als Sitz des in richterlicher Funktion begriffenen *κριτής* nur für Christum und nicht für Gott selbst zu passen. — V. 11. *γέγραπται γάρ*] Jes. 45, 23. Der hebräische Text lautet: בִּי נִשְׁבַּעְתִּי יָצָא מִפִּי צְדָקָה דָּבָר וְלֹא יָשׁוּב כִּי־לִי תִּכְרַע כָּל־בֶּרֶךְ תִּשָּׁבַע כָּל־לָשׁוֹן׃ „Bei mir schwör' ich, Wahrheit geht aus meinem Munde, ein Wort, (oder: als Wahrheit geht

aus meinem Munde ein Wort,) das nicht zurückgeht, dass mir sich beugen soll jegliches Knie, schwören jegliche Zunge.“ LXX.: *κατ᾽ ἐμαυτοῦ ὀμνύω, ἦ μὴν ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ στόματός μου δικαιοσύνη, οἱ λόγοι μου οὐκ ἀποστραφήσονται, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ, καὶ ὀμεῖται πᾶσα γλῶσσα τὸν θεόν.* Paulus hat zunächst den Ausspruch verkürzt, indem er die für seinen Zweck nicht nothwendige Bekräftigung des Eidschwures *ἦ μὴν — — ἀποστραφήσονται* weggelassen hat. Dafür setzt er statt *κατ᾽ ἐμαυτοῦ ὀμνύω* das energischere *ζῶ ἐγώ*, Hebr. חַי־אָנִי (Num. 14, 21. 28. Deuter. 32, 40. u. s. Dan. 12, 7. Ruth 3, 13. Judith 2, 12.) selber. Ueber die Hinzufügung des *λέγει κύριος* vgl. zu 12, 19. Statt der genaueren Uebersetzung der LXX. *καὶ ὀμεῖται πᾶσα γλῶσσα τὸν θεόν* hat der Apostel, da das Schwören nur eine specifische Bekenntnissform ist, (vgl. Harless Ethik. 4te Aufl. § 39. b. S. 171 ff.) und auch in der Alttstmtl. Stelle diese speciellere Bezeichnung nur als concreterer und eindringlicherer Ausdruck für den allgemeinen Gedanken gewählt ist, das allgemeinere *καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ.* So auch Phil. 2, 11. Wenn Cod. Alex. der LXX. Jes. 45, 23. gleichfalls *καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ* liest, so ist dies wohl nur als Correktur nach dem Texte der Paulinischen Stellen zu betrachten. Jedenfalls liegt diese Annahme viel näher, als die umgekehrte (vgl. Fritzsche z. u. St.), dass Paulus seine Uebersetzung aus dem Cod. Alex. d. LXX. entnommen habe, da offenbar für ihn mehr Veranlassung zur freieren, verallgemeinernden Uebertragung, als für den Verf. der Lesart des Cod. Alex. vorhanden war. Denn dass Letzterer in seinem hebräischen Codex תְּשַׁבַּח (wird loben, preisen, *ἐξομολογήσεται*) statt תִּשָּׁבַע gefunden habe, ist eine willkührliche und künstliche Annahme. Lachmann und Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., haben übrigens nach BDEFG. Goth. It. Ruf. Ambrst. die Wortstellung *ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα* (wohl nur eine Conformation nach Cod. Alex. LXX. Jes. 45, 23.) statt *πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται* recipirt. *ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ*] Das *ὅτι* dient hier nicht zur blossen Einführung der direkten Rede = „Ich lebe: mir wird sich beugen, d. h. bei meinem Leben versichere ich: mir wird sich beugen“; sondern, wie in d. LXX. von *κατ᾽ ἐμαυτοῦ ὀμνύω,* so hängt es hier von *ζῶ ἐγώ* ab = „bei meinem Leben versichere ich, dass mir sich beugen wird u. s. w.“ Vgl. 9, 2. LXX. 1 Sam. 14, 44.: *τάδε ποιήσαι μοι ὁ θεὸς καὶ τάδε προσθείη, ὅτι θανάτῳ ἀποθάνῃ σήμερον.* 2 Paral. 18, 13.: *ζῇ κύριος, ὅτι ὃ ἐὰν εἴπῃ ὁ θεὸς πρός με, αὐτὸ λαλήσω.* 2 Cor. 1, 18. Judith 12, 4. *καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ*] Chrys.: *ἐξομολογήσεται, τουτέστιν εὐθύνας δώσει τῶν πεπραγμένων.* Theophyl.: *ἀντὶ τοῦ λόγους δώσει τῶν πεπραγμένων.* Oekum.: *πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τὰς οἰκείας ἁμαρτίας ἐξ αὐτοῦ τοῦ συνειδότος ἅτε κριτῇ.* So auch mehrere neuere Ausleger. Doch ist diese vom Sinne des hebr. Grundtextes abweichende Auslegung um so weniger berechtigt, da wo die

ἐξομολόγησις auf das Sündenbekenntniss bezogen ist, sonst τὰς ἁμαρτίας, τὰ παραπτώματα, τὰς πράξεις immer hinzugesetzt ist, vgl. Matth. 3, 6. Mark. 1, 5. AG. 19, 18. Jak. 5, 16., hingegen ἐξομολογεῖσθαι ohne Objektsakkusativ mit dem Dativ der Person verbunden immer „lobend bekennen, preisen", heisst vgl. 15, 9. Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. und Schleusner Lex. in LXX. s. vv. ἐξομολογεῖσθαι und ἐξομολόγησις. Dass Paulus auch an unserer Stelle ἐξομολογεῖσθαι τῷ θεῷ im Sinne von „Gott preisen, ihn als den Herrn bekennen", gesetzt habe, geht überdies aus Phil. 2, 11. hervor. Die Alttstmtl. Grundstelle spricht aus, dass in der messianischen Zeit Alle (Heiden wie Juden) vor Jehova sich beugen und ihn als den Herrn bekennen werden. Derselbe Sinn liegt in dem apostolischen Citat. Nur dass es die vollkommene Erfüllung der prophetischen Weissagung mit Recht in die Endzeit oder vollkommene Vollendung des messianischen Reiches rückt. Ist Gott deshalb Richter, weil er Herr ist, vgl. v. 4. 9. 10., so bekennen ihn auch alle als Richter, die ihn als Herrn bekennen, um so mehr, wenn dieser Bekenntnissakt mit der schliesslichen Ausübung seines Richteramtes coincidirt und auf dieselbe sich bezieht. Paulus redet also hier nicht unmittelbar von der ἐξομολόγησις Gottes als des κριτής, sondern von der ἐξομολ. Gottes als des κύριος und damit allerdings mittelbar auch als des κριτής. Werden Alle ohne Ausnahme (vgl. Phil. 2, 10., aus welcher Stelle auch in unserem Verse einige Minuskeln nach πᾶν γόνυ hinzugefügt haben ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων) ihn als den Herrn bekennen, so natürlich auch die Seinen, auf die es dem Apostel in der Anwendung v. 12. vornämlich ankommt. Luther bemerkt in den Randglossen z. u. St.: „So muss Christus rechter Gott sein, weil solches soll vor seinem Richterstuhl geschehen." Und Calvin: Est etiam insignis locus ad stabiliendam fidem nostram de aeterna Christi Divinitate. Desgleichen Bengel: Christus est Deus. nam dicitur Dominus et Deus: Ipse est, cui vivimus et morimur: Ipse jurat per se ipsum. Zwar will der Apostel hier nicht die Gottheit Christi erweisen, sondern er will darthun, dass wir vor keinem menschlichen, sondern vor Christi Richterstuhl dargestellt werden sollen, weshalb auch in dem Citate wohl auf ἐμοί und τῷ θεῷ der Nachdruck ruht. Indem er nun aber seinen Erweis durch eine Belegstelle führt, in welcher κύριος, ὁ θεός als Herr und Richter auftritt, folgt unmittelbar von selbst, dass mit dieser Bezeichnung κύριος, ὁ θεός Christus gemeint sei. Markirt doch auch sonst beim Apostel κύριος (bei den LXX = יהוה) als Prädikat Christi diesen als den Jehova des alten Bundes. Dass er aber speciell die hier citirte Jesaiasstelle direkt auf Christum bezogen, zeigt Phil. 2, 10. 11. Es ist hingegen eine fernliegende und künstliche Vermittelung, wenn man sagt, weil Gott durch Christum richtet, vgl. AG. 17, 31. Röm. 2, 16., wird hier der Beweis, dass Christus uns richten werde v. 19., dadurch geführt, dass bewiesen wird, dass Gott uns richten werde v. 11. — V. 12. Folgerung aus dem Citat v. 11. ἄρα οὖν] vgl. zu 5, 18. demnach also, da nämlich Jedermann ihn als Herrn anerkennen wird. ἕκα-

στος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει τῷ θεῷ] Der Nachdruck ruht wohl nicht, wie einige Ausleger wollen, auf περὶ ἑαυτοῦ, woraus die Incompetenz erhellen soll, Andere zu richten und zu verachten (v. 10. 13.). Dies wäre eher αὐτος περὶ ἑαυτοῦ, während das accentuirte περὶ ἑαυτοῦ den hier unpassenden Gegensatz nahe legte οὐ περὶ τοῦ ἀδελφοῦ. Uns scheint vielmehr dem Gedankenzusammenhange entsprechend der Nachdruck auf τῷ θεῷ zu ruhen. Jeder schuldet Rechenschaft Gott, nicht Menschen, und soll deshalb auch von keinem Menschen gerichtet werden, vgl. v. 4. 10. 11. Nicht nur auf Veranlassung von τῷ θεῷ v. 11. sagt hier der Apostel τῷ θεῷ, nicht τῷ Χριστῷ, sondern es war auch an sich angemessen, dass er am Abschlusse der Entwickelung das göttliche Gericht als das im Gegensatze zu jedem menschlichen allein berechtigte hervorhob. Dies hindert nicht die Beziehung von v. 11. auf Christum. Denn der richtende Gott v. 12. ist ja kein von dem in Christo erschienenen Gotte v. 11. verschiedener Gott, sondern der Vater und der Sohn sind vielmehr ein und derselbe Gott. Die von Lachmann recipirte Lesart ἀποδώσει statt δώσει ist nur als Substitution der gewöhnlicheren Formel λόγον ἀποδιδόναι Luk. 16, 2. Hebr. 13, 17. 1 Petr. 4, 5. LXX. Dan. 6, 2. an die Stelle der seltneren λόγον διδόναι zu betrachten. Inwiefern von dem Gerichtetwerden nicht nur der Ungläubigen, sondern auch der Gläubigen, von denen ja hier speciell die Rede ist, nach ihren Werken ohne Widerspruch gegen die paulinische Lehre von dem Gerecht- und Seligwerden allein aus dem Glauben geredet werden könne, darüber vgl. zu 2, 6.

V. 13—25. Ermahnung der Starkgläubigen, unter Anerkennung der Richtigkeit ihres Principes, nicht durch das schonungslose Geltendmachen desselben den Schwachgläubigen einen Anstoss zu bereiten.

V. 13. μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν] „lasset uns also nicht mehr einander richten." μηκέτι nicht mehr, wie bisher. οὖν also, folgert aus v. 10—12. Da Gott und Christus der alleinige Richter ist. ἀλλήλους einander, die Starken die Schwachen und umgekehrt; vgl. v. 3. 10. ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον] Luther: „sondern das richtet vielmehr." Ueber diese Redefigur der Antanaclasis (Antanaclasis est, cum eadem vox in vicinia bis, sed duplici sensu ponitur. So hier κρίνωμεν — κρίνατε, vgl. Jak. 2, 4.) s. Index term. techn. zu Bengels Gnomon s. v. Der Gegensatz des falschen und des wahren κρίνειν soll dadurch scharf hervorgehoben werden. Die Bedeutung modificirt sich so, dass es das erste Mal = „ein richtendes Urtheil fällen", das zweite Mal = „ein sittliches Urtheil fassen, sich eine ethische Maxime vorschreiben." Vgl. κρίνειν in der Bedeutung apud animum suum constituere, urtheilen, festsetzen, 1 Cor. 2, 2. 7, 37. 2 Cor. 2, 1. τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον] Der durch das Neutrum des Artikels substantivirte Satz exponirt das voraufgegangene τοῦτο. Eben so 2 Cor. 2, 1.: ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐλθεῖν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς. In der klassischen Gräcität steht nach dem vorbereitenden τοῦτο gewöhnlich der Infinitiv ohne Artikel, vgl. Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr.

Th. II. §. 631. 2. b. S. 330. Zwischen *πρόςκομμα* und *σκάνδαλον*, wenn es wie hier metaphorisch gebraucht wird, lässt sich kein wesentlicher Unterschied festhalten. Beides bezeichnet den sittlichen Anstoss, die Veranlassung zum sündhaften Thun. Es soll Alles, was nur *πρόςκομμα* oder *σκάνδαλον* genannt werden kann, vermieden werden. Das Verbum *τιθέναι* ist in Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Bedeutung dieser Wörter Hinderniss, Falle gewählt. Vgl. LXX. Lev. 19, 14.: *ἀπέναντι τυφλοῦ οὐ προθήσεις σκάνδαλον*. Judith 5, 1.: *καὶ ἔθηκαν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα*. Apok. 2, 14.: *βαλεῖν σκάνδαλα ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ*. Ueber *ἤ* aut in negativen Sätzen, vgl. v. 21. AG. 1, 7. 10, 14. 11, 8. Winer III. K. 5. §. 57. 3. Anm. S. 519. Der Apostel geht speciell zur Ermahnung der Starken über vgl. v. 1., deren Zahl in der Römergemeinde wohl überwiegend, und deren verführerischer und schädlicher Einfluss auf die Schwachen, wie immer, auch hier mehr zu fürchten war, als umgekehrt der Einfluss dieser auf jene. — V. 14. dient zur Erläuterung des Verbotes des *πρόςκομμα τιθέναι* v. 13. An sich zwar ist der Grundsatz, von dem geleitet der Starkgläubige handelt, richtig, wiewohl er nicht unbedingte Anwendung auf den Schwachgläubigen leidet; denn was objektiv Adiaphoron ist, kann doch für ein bestimmtes Subjekt aufhören, es zu sein v. 14. Daran wird dann v. 15. die Ermahnung geknüpft, sich nicht durch rücksichtslose Befolgung des an sich richtigen Principes und schonungslose Nichtberücksichtigung der nothwendigen Exception an dem schwächeren Bruder zu versündigen. *οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*] „ich weiss und bin überzeugt im Herrn Jesu." *οἶδα καὶ πέπεισμαι* drückt die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit des Wissens aus, welche *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*, als in der Gemeinschaft mit dem Herrn Jesu statt findend, ihr Siegel hat, denn diese Gemeinschaft ist eine erleuchtende und das Gewissen gewiss machende Gemeinschaft. Richtig Chrysost.: *ἐν κυρίῳ τουτέστιν ἐκεῖθεν μαθὼν καὶ παρ᾽ αὐτοῦ πληροφορηθείς. Οὐκ ἄρα ἀνθρωπίνης διανοίας ἡ ψῆφος*. Simul tamen voluit opponere libertatem a Christo datam Legis servituti, ne teneri se putarent ea observatione, a qua Christus ipsos liberasset. Calvin. *ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι᾽ αὐτοῦ*] vgl. Matth. 15, 11. AG. 10. 14. 15. 28. Die Lesart *αὑτοῦ*, so Griesbach, Knapp, Tischendorf ed. 1., ist durch weit überwiegende Zeugen gegen die recept. *ἑαυτοῦ* gesichert. Matthäi ed. min. Lachmann, Tischendorf ed. 2. haben *δι᾽ αὐτοῦ* recipirt, wie auch mehrere Minuskelcodices, Versionen und Patres (It. Vulg. August. Ambrst. Pelag. al.: per ipsum d. i. *δι᾽ αὐτοῦ*) lesen. Doch das Reflexivpronomen zur Bezeichnung dessen was an sich, im Gegensatz zur subjektiven Meinung statt findet (richtig Chrysost.: *τῇ φύσει, φησίν, οὐδὲν ἀκάθαρτον, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῆς προαιρέσεως γίνεται τοῦ μετιόντος* d. i. *τῷ λογιζομένῳ κοινόν ἐστιν*), ist hier unbedingt erforderlich. Vgl. Winer III. K. 2. §. 22. 5. Anm. S. 175 f. u. Fritzsche ad Matth. Excurs. V. p. 858 sqq. *δι᾽ αὐτοῦ* müsste, wie auch von mehreren Kirchenvätern geschehen ist, auf Christum bezogen wer-

den. Vgl. Schol. Matth. δι' αὐτοῦ] ἤτοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὡς τὰς νομικὰς παρατηρήσεις παύσαντος, ἢ δι' ἑαυτοῦ, τουτέστιν οὐδὲν αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ἀκάθαρτον, ἀλλὰ τῇ φύσει πάντα καθαρά. Doch einmal wird dadurch die hier offenbar statt findende Antithese zwischen dem objektiv Reinen, vgl. v. 20., und dem subjektiv für unrein Gehaltenen aufgehoben oder doch abgeschwächt, dann müsste jener Gedanke von der Aufhebung des Nomos durch Christum deutlicher und bestimmter ausgedrückt sein, und endlich setzt diese Auffassung die Beziehung unserer Stelle auf die mosaischen Speisegebote voraus, die wir nicht für richtig halten, vgl. Einleit. z. u. K. Vielmehr ist zu sagen, weil der Götze nichts ist, vgl. 1 Cor. 8, 4., so vermag er auch nicht das ihm geopferte Fleisch, welches an sich eine reine Creatur und Gabe Gottes ist, vgl. 1 Cor. 10, 26. 1 Tim. 4, 4. 5., zu verunreinigen, sondern Alles, auch Götzenopferfleisch, ist an sich rein. εἰ μὴ] nicht = ἀλλά, sondern = nisi, und nicht auf οὐδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ, sondern auf ὅτι οὐδὲν κοινόν zurückzubeziehen. Vgl. Fritzsche ad Matth. 12, 4. p. 421. u. Winer zu Gal. 1, 7. u. 1, 19. ἐκείνῳ] mit Nachdruck, vgl. Joh. 6, 46. 1 Cor. 6, 4. κοινόν] sc. ἐστίν. Es ist ihm aber unrein, insofern der Genuss desselben sein Gewissen verunreinigt. Vgl. 1 Cor. 8, 7. Tit. 1, 15. — V. 15. εἰ δὲ] Lachmann und Tischendorf haben nach ACDEFG. al. und einigen Versionen und Patres εἰ γάρ recipirt. Doch erweiset sich diese Lesart als schlechthin unhaltbar. Denn entweder, tertium non datur, γάρ müsste zur Begründung von v. 13. dienen, was unmöglich, da v. 14. sich nicht als parenthetischer Zwischensatz betrachten lässt, oder es müsste zur Begründung der Exception εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν v. 14. dienen, was gleichfalls unmöglich, da ja der von εἰ γάρ regierte Satz nicht sowohl den Inhalt der Exception selbst, als vielmehr nur den Zweck ihrer Hinzufügung begründen würde.*) Stände unser Satz v. 15. in Rückbeziehung auf die Exception v. 14., so hätte er durch ein folgerndes οὖν, nicht durch ein begründendes γάρ, eingeleitet werden müssen. δέ hingegen steht ganz zweckmässig im Gegensatze zu dem als richtig anerkannten Grundsatze v. 14. ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ. „Alles ist an sich rein. Aber es ist unrecht, nach diesem an sich wahren Principe rücksichtslos zu handeln, da es eben an sich, aber nicht für deinen schwachen Bruder gilt.“ δέ, sed, Antitheton. Non solum fides, v. 14., sed etiam amor adesse debet. Bengel. Ueber die bei den Abschreibern so häufige Verwechselung von δέ und γάρ vgl. Fritzsche zu 11, 13. Tom. II. p. 476. διὰ βρῶμα] wegen Speise, die du issest, obgleich dein Bruder sie für unrein hält. διὰ βρῶμα· μείωσις. conf. Hebr. 9, 10. 12, 16. 13, 9 bemerkt Bengel. ὁ ἀδελφός σου λυπεῖται] Die nächstliegende Erklärung dieser Worte:

*) Meyer meint in der That, Paulus gebe den Grund an, weshalb er jene Exception hinzugefügt: „Nicht ohne Grund sage ich εἰ μὴ — κοινόν; denn lieblos ist es, wenn der Stärkere dieses Verhältniss nicht gegen die Schwächeren berücksichtigt.“ Offenbar zu gesucht!

dein Bruder betrübt wird, scheint uns hier nicht durchzuführen. Denn betrüben könnte sich der Schwache nur wegen des ἐσθίειν des Starken, welches er für Sünde hält. Eine solche Betrübniss wäre aber doch schon der Anfang des vom Apostel verbotenen Richtens, welche er also nicht zur besonderen Berücksichtigung empfehlen würde. Denn nicht betrüben soll sich der Schwache über das Thun des Starken, sondern ihn seiner Meinung gewiss sein und ihn gewähren lassen, vgl. v. 5. 6. Auch kann das μὴ τῷ βρώματί σου ἐκεῖνον ἀπόλλυε nicht als Folge des λυπεῖν betrachtet werden. Denn grade die Betrübniss des Schwachen über die vermeintliche Sünde des Starken ist ja seine sicherste Schutzwehr gegen sein Zugrundgehen durch leichtsinnige Nachahmung der Handlungsweise jenes. Die Erklärung von „sittlicher Kränkung, Beleidigung des Gewissens, welche durch ein gegebenes σκάνδαλον (v. 13.) geschieht“ stimmt nicht zum Begriffe des λυπεῖσθαι. Auch Ephes. 4, 30. bietet kein Analogon. Es dürfte demnach hier an der bei den Klassikern öfter vorkommenden Bedeutung von λυπεῖν = beeinträchtigen, beschädigen (vgl. die griechischen Lexica s. v.) festzuhalten sein. Die Beschädigung wird dann in dem gleich Folgenden als in dem ἀπόλλυσθαι bestehend exponirt. Vgl auch τύπτειν τὴν συνείδησιν 1 Cor. 8, 12. μὴ τῷ βρώματί σου ἐκεῖνον ἀπόλλυε] Die ἀπώλεια ist das ewige Verderben, aus dem Christus durch seinen Tod ihn errettet hat, und in welches du ihn durch Verführung zu einem seinem Gewissen zuwider laufenden Handeln zurück stürzen wirst. Perire potest etiam verus frater, pro quo Christus mortuus est amantissime. Bengel. Allerdings ein dictum probans für die Möglichkeit des Abfalls. ὑπὲρ ου Χριστὸς ἀπέθανε] vgl. 1 Cor. 8, 11. Trefflich Bengel: Ne pluris feceris tuum cibum, quam Christus vitam suam. Du willst die Speise nicht lassen für das Leben deines Bruders, für welches Christus sein Leben gelassen hat. — V. 16. μὴ βλασφημείσθω οὖν ὑμῶν τὸ ἀγαθόν] Mehrere Ausleger beziehen τὸ ἀγαθόν auf die christliche Freiheit, deren sich die Stärkeren bedienten, und die von den Schwächeren als zügellose Frechheit angesehen und gelästert wurde. Doch wie schon bemerkt, solchem unbefugten Richten der Schwächeren würde der Apostel keine Concession machen. Die Stelle 1 Cor. 10, 29. 30., auf welche man sich für die in Rede stehende Auffassung berufen könnte, spricht vielmehr gerade dagegen. Denn einmal ist dort nicht die allgemeine Bezeichnung τὸ ἀγαθόν, sondern die specielle und bestimmte ἡ ἐλευθερία ausdrücklich gebraucht, und dann wird dort gerade die Freiheit der Stärkeren gegen die βλασφημία der Schwächeren in Schutz genommen, vgl. Bengel, de Wette, Osiander, Meyer z. St. Ferner beweist schon der Uebergang von dem Singular v. 15. vgl. v. 20. 21. 22. in den Plural ὑμῶν v. 16. vgl. v. 19., dass der Apostel sich in unserem Verse von der eben angeredeten Parthei der Stärkeren zur ganzen Gemeinde wendet, auf die eben das v. 16—19. Gesagte Bezug hat, während er sich wieder v. 20. mit dem Singular zur Parthei der Starkgläubigen zurückwendet. Endlich aber spricht für die gleichmässige Beziehung auf beide Partheien sowohl das τα

τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους v. 19., als auch das δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις (nicht τοῖς πιστοῖς) v. 18. Denn schon Letzteres führt auf die auch aus den andern angeführten Gründen nothwendige Annahme, dass die βλασφημία v. 16. auf die Blasphemie nicht der Schwachgläubigen gegen die Starkgläubigen, sondern der Ungläubigen gegen die Gläubigen überhaupt bezogen werden müsse. Alle Gläubigen werden also vom Apostel ermahnt, nicht durch eigene Schuld, d. i. nicht durch die unter einander wegen des gegenseitigen sich Richtens und sich Verachtens erregten lieblosen Streitigkeiten, die Lästerung der Ungläubigen gegen sich herbeizuführen. Vgl. 1 Cor. 10, 32.: ἀπρόσκοποι γίνεσθε καὶ Ἰουδαίοις καὶ Ἕλλησι. 1 Tim. 6, 1. Tit. 2, 5. 2 Petr. 2, 2. auch Röm. 2, 24. τὸ ἀγαθόν würde dann also ein gemeinsames Besitzthum der ganzen Gemeinde, nicht einer einzelnen Parthei in derselben bezeichnen, und es liegt dann bei der Allgemeinheit des Ausdruckes nichts näher als dasjenige Gut darunter zu verstehen, welches selbstverständlich als das Gut des Christen schlechthin, als das höchste und werthvollste Besitzthum desselben gefasst werden kann. Dies ist aber die christliche πίστις oder das Evangelium, nicht die βασιλεία τοῦ θεοῦ v. 17. Denn einmal wird diese selbst weniger passend als das summum bonum der Christen bezeichnet, da sie vielmehr selber dieses Reich als Glieder desselben bilden, und dann war ja die Lästerung der Ungläubigen namentlich gegen die πίστις der Christen, nicht gegen die βασιλεία τοῦ θεοῦ gerichtet. Richtig Melanchthon: Tertia ratio sumta est a dignitate Evangelii. Laedunt autem utrique Evangelium cum rixantur de rebus non necessariis. Ita fit ut imperiti abhorreant ab Evangelio cum videtur parere discordias. Die durch DEG. mehrere Versionen und Patres dargebotene Lesart ἡμῶν statt ὑμῶν lässt den Uebergang von der Parthei der Starkgläubigen zur ganzen Gemeinde noch klarer hervortreten, und passt auch gut zu διώκωμεν v. 19. Eben deshalb aber dürfte sie als Correktur gegen die stärker bezeugte Lesart ὑμῶν zurückzustellen sein. — V. 17. Beweggrund zur Vermeidung der βλασφημία τῶν ἔξω. οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις] denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, d. i. es besteht nicht in Essen und Trinken, vgl. Joh. 17, 3. Es ist also nicht durch eine metonymia rei pro rei causa zu erklären: „es wird nicht durch Essen und Trinken erworben.“ Denn es wird auch nicht durch Gerechtigkeit, Friede und Freude erworben, sondern sein Wesen besteht darin, es ist dadurch überhaupt vorhanden, dass seine Mitglieder in diesem Zustande sich befinden, wie umgekehrt seine Existenz nicht darin begründet ist, dass die Reichsgenossen jene dem irdischen Leben dienstbare Geschäfte verrichten. Das Reich Gottes wird also hier dem Gedankenzusammenhange entsprechend vgl. v. 18. als schon auf Erden gegenwärtig zu denken sein, vgl. 1 Cor. 4, 20. Col. 1, 13. 4, 11., während andere Stellen auf seine zukünftige Vollendung hinweisen, vgl. 1 Cor. 6, 9 f. 15, 50. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5. 2 Thess. 1, 5. Besteht es nicht in Essen und Trinken, so haben weder die Starken Grund in rücksichtslosem Gebrauch von Speise und

Trank, noch die Schwachen in ängstlichem Enthalten von Speise und Trank einen besonderen Beweis ihrer vorzüglichen Theilnahme am Reiche Gottes zu finden, und durch solches Verhalten die Lästerung der Ungläubigen zu provociren. βρῶμα Speise, esca, πόμα Trank, potus, βρῶσις Essen, actus edendi, πόσις Trinken, potio, actus bibendi. Vgl. Tittmann de Synon. in N. T. p. 159. Allerdings wird dann öfter βρῶσις und πόσις wie unser Essen und Trinken im Sinne von Speise und Trank gebraucht, vgl. Joh. 4, 32. 6, 27. Doch da in den übrigen paulinischen Stellen die ursprüngliche Bedeutung von βρῶσις und πόσις, was auch hier der Fall ist, nach der nächstliegenden Auslegung festzuhalten ist, vgl. 1 Cor. 8, 4. 2 Cor. 9, 10. Col. 2, 16. vgl. auch Hebr. 12, 16., dazu aber speciell in unserem Kapitel für Speise zweimal v. 15. 20. der Ausdruck βρῶμα gebraucht wird, so ist es auch hier am natürlichsten βρῶσις im Unterschiede von βρῶμα durch Essen und also πόσις durch Trinken (vgl. Luther) zu erklären. Zur Sentenz vgl. 1 Cor. 8, 8. auch Luk. 17, 20. 21. ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ] Mehrere Ausleger erklären δικαιοσύνη, εἰρήνη, χαρά von sittlichen Tugenden und deren Wirkungen. Es wäre dann δικαιοσύνη = Gerechtigkeit d. i. sittliche Rechtbeschaffenheit, εἰρήνη = Friede, nämlich mit den Menschen, und χαρά = Freude, als Mutter und Begleiterin der friedevollen Eintracht. Doch hier, wo gesagt werden soll, worin das Wesen des Reiches Gottes besteht, können nicht nur abgeleitete und accidentelle, sondern müssen ursprüngliche und substantielle Merkmale desselben angegeben sein. Die δικαιοσύνη wird also die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, die εἰρήνη die εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν 5, 1. und die χαρά die aus dieser εἰρήνη stammende Freude sein. Dagegen entscheidet nicht v. 19. Denn der Friede der Menschen unter einander ist Frucht des Gottesfriedens. Die χαρά wird aber als eine χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ bestimmt, weil grade diese Gemüthsstimmung statt im Elemente des heil. Geistes sich zu bewegen, in ihm ihr Princip zu haben und von ihm gewirkt zu sein, leicht auf weltlichen Motiven ruhen kann, vgl. die χαρὰ πνεύματος ἁγίου 1 Thess. 1, 6. und das χαίρειν ἐν κυρίῳ Phil. 3, 1. 4, 4., so wie auch den Gegensatz von ἡ τοῦ κόσμου λύπη und ἡ κατὰ θεὸν λύπη 2 Cor. 7, 10. — V. 18. ὁ γὰρ ἐν τούτοις δουλεύων τῷ Χριστῷ] Lachmann und Tischendorf haben nach ABCD*FG. al. einigen Versionen und Patres die von Mill und Griesbach gebilligte Lesart ἐν τούτῳ statt ἐν τούτοις recipirt. Doch würde ἐν τούτῳ sich in sehr unangemessener Weise auf die nur zu χαρά gehörige Nebenbestimmung ἐν πνεύματι ἁγίῳ v. 17. zurückbeziehen. Man müsste denn ἐν τούτῳ mit Meyer collektiv fassen = demgemäss (dass nämlich das Reich Gottes nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit u. s. w. ist), diesem Verhältniss entsprechend. Doch ist dieser Gebrauch von ἐν τούτῳ wenigstens nicht neutestamentlich belegt. Deshalb wird doch bei der durch Syr. Tert. Theodor. und die meisten Minuskeln geschützten, von Bengel (Non habet singularis τούτῳ, quo referatur. Ortus esse potest ex alliteratione ad

τῷ subsequens.), Matthäi und Scholz vertheidigten und beibehaltenen lect. recept. zu beruhen sein. ἐν τούτοις bezieht sich dann auf die δικαιοσύνη, εἰρήνη und χαρά v. 17. gemeinsam zurück, und bezeichnet das Lebenselement, den Gemüthszustand, in welchem stehend der Gläubige Christo dient. Wer aber in Gerechtigkeit, Friede und Freude Christo dient, der mag dann essen oder nicht essen, feiern oder nicht feiern, er bleibt doch immer εὐάρεστος τῷ θεῷ] Gott wohlgefällig, und also ein Mitglied des Gottesreiches v. 17., καὶ δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις] und den Menschen bewährt, so dass er ihnen also keinen Anlass zur Lästerung giebt v. 16. Hunc probatum hominibus testatur, quia non possunt non reddere testimonium virtuti, quam oculis cernunt. Non quod semper filiis Dei parcant improbi. — Sed Paulus hic de sincero judicio loquitur, cui nulla est admista morositas, nullum odium, nulla superstitio. Calvin. — V. 19. Ermahnung in Form der Folgerung aus v. 17. u. 18. zur Erreichung des v. 16. aufgestellten Zweckes. ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν] Lachmann (ed. min. nicht ed. maj.) liest nach nicht ausreichenden Autoritäten διώκομεν. Er nimmt den ganzen Satz als Frage: ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκομεν καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους; Eben so verfährt er Gal. 6, 10. nach Aufnahme der Lesart ἐργαζόμεθα. Doch auch abgesehen von der unzureichenden, diplomatischen Begründung des Indikativ und dem Unpassenden der Frageform an unserer Stelle, widerspricht schon der constante paulinische Gebrauch von ἄρα οὖν als Folgerungspartikeln. τὰ τῆς εἰρήνης das zum Frieden Gehörige, vgl. Bernhardy Wissenschaftl. Syntax S. 325. Winer III. K. 1. § 20. 3. S. 162., nicht wesentlich verschieden von τὴν εἰρήνην. Der Friede ist der Friede der Gläubigen unter einander, welchem der nachstreben wird, welcher in der δικαιοσύνη, der εἰρήνη und der χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ Christo dient, und durch dessen Herstellung die βλασφημία τῶν ἔξω v. 16. vermieden wird. καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους] Der Zusatz φυλάξωμεν in DEFG. al. It. Vulg. ist eben blosser Zusatz der Abschreiber. Die οἰκοδομή Erbauung (über die attischen Formen οἰκοδομία, οἰκοδόμησις, οἰκοδόμημα vgl. Lobeck ad Phryn. p. 487 sqq.) ist Bild der Förderung, Befestigung, Vervollkommnung im christlichen Leben. Der θεμέλιος ist Christus 1 Cor. 3, 11. oder das Zeugniss von ihm Eph. 2, 20. Die Erbauung besteht also nicht in subjektiven, selbstbereiteten Gefühlen, sondern sie ruht auf dem objektiven, gottgelegten Grunde. Das Bauwerk, welches auf diesem Grunde aufgeführt wird, ist entweder die ganze Gemeinde, so dass der Einzelne nur einen Stein dieses Gebäudes bildet Eph. 2, 21., oder auch wie an unserer Stelle, vgl. v. 20. 1 Thess. 5, 11., der Einzelne. Vgl. 1 Cor. 14, 4. Die Förderung im Christenleben besteht aber eben in der fortgesetzten Grundlegung, oder vielmehr in der stetigen Auferbauung auf dem ein für alle Mal gelegten Grunde. ἡ οἰκοδομή ist entweder passiv = τὸ οἰκοδομεῖσθαι, vgl. 15, 2. 2 Cor. 12, 19. oder aktiv = τὸ οἰκοδομεῖν, vgl. 2 Cor. 10, 8. 13, 10., oder es bezeichnet auch den Effekt des Aktes, vgl. unser

Aufbau, d. i. das Gebäude selbst, vgl. 1 Cor. 3, 9. Eph. 2, 21. Hier steht es im Sinne der aktiven Erbauung, wie der Zusatz τῆς εἰς ἀλλήλους (nicht ἐν ἀλλήλοις) zeigt, vgl. οἰκοδομεῖτε εἷς τὸν ἕνα 1 Thess. 5, 11. Diese gegenseitige Erbauung geschieht speciell von Seiten des Starken im Verhältniss zum Schwachen, wenn jener diesen durch liebevolle Akkommodation an seinen Standpunkt mittelst freiwilliger Selbstbeschränkung in der Weise, in welcher dem Herrn zu dienen, ihm Gewissenspflicht ist, befestigt, und so allmählig weiter führt, statt ihn zum Handeln wider sein Gewissen zu verleiten und also von dem Grunde Christo herabzustürzen, vgl. 1 Cor. 8, 10 f. 10, 23 f. An diese Seite der οἰκοδομή knüpft der folgende Vers an, in welchem der specielle Rückgang auf die Haupttendenz unseres Kapitels, die Verwarnung der Starkgläubigen statt findet. — V. 20. An den Starkgläubigen gerichtetes Verbot des Gegentheiles vom διώκειν τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους v. 19. μὴ ἕνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ] „reisse nicht um Speise willen das Bauwerk Gottes nieder." λύειν Joh. 2, 19. und καταλύειν Matth. 26, 61. 2 Cor. 5, 1. Gal. 2, 18. vom Niederreissen eines Gebäudes gebraucht. Der Apostel bleibt also in dem v. 19. in den Worten τὰ τῆς οἰκοδομῆς enthaltenen Bilde. Auch τὸ ἔργον ist demnach hier s. v. a. das Werk des Bauenden, das Bauwerk, ἡ οἰκοδομή 1 Cor. 3, 9. Eph. 2, 21. Unter dem ἔργον τοῦ θεοῦ ist nicht grade speciell an die πίστις oder an die σωτηρία zu denken, sondern der Christ ist selbst das Bauwerk Gottes, insofern er mit seinem ganzen Sein und Wesen auf Christum den Grund- und Eckstein gegründet ist. Vgl. ohne Bild denselben Gedanken v. 15., vgl. auch 8, 29. 30. 2 Cor. 5, 17. Eph. 2, 10. Non levis est culpa, sed horribilis θεομαχία, opus Dei destruere. Calov. πάντα μὲν καθαρά] Wiederholung der schon v. 14. in den Worten οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι᾿ αὐτοῦ den Starkgläubigen gemachten Concession, um die daraus etwa herzuleitende Berechtigung zu einer dem Schwachgläubigen anstössigen Licenz zurückzuweisen = Ich gestehe dir zwar wiederholt zu, dass Alles (d. i. alle Speise) zwar (an sich nämlich) rein ist, aber bedenke u. s. w. Ueber μέν mit nachfolgendem ἀλλά vgl. Viger ed. Herm. p. 536. und besonders Hartung Lehre v. d. Part. d. gr. Spr. Th. II. S. 402 ff. AG. 4, 16. 17. 1 Cor. 14, 17. ἀλλὰ κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ διὰ προσκόμματος ἐσθίοντι] „aber unrecht ist's dem Menschen, der unter Anstoss isst", = aber bedenke, dass der Schwachgläubige sündigt, wenn er mit Anstoss seines Gewissens isset, und wenn du ihn durch dein Beispiel dazu verführest, so hast du eben in ihm das Werk Gottes zerstört. Für diese Auffassung, d. i. dafür dass unter dem ἐσθίων hier der Schwachgläubige zu verstehen sei, spricht unverkennbar der Parallelismus mit v. 14. Denn wie dem οὐδὲν κοινὸν δι᾿ αὐτοῦ dort das πάντα μὲν καθαρά hier entspricht, so dem εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινὸν das ἀλλὰ κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ διὰ προσκόμματος ἐσθίοντι. Der durchherrschende Gedanke unseres Kapitels ist überhaupt der, dass das Handeln wider das Gewissen zum Verder-

ben führt, vgl. v. 23. Wohl warnt der Apostel den Freien vor der Lieblosigkeit gegen den Unfreien, aber das Motiv dafür ist doch immer das, um nicht diesen dadurch in's Verderben zu führen, nicht um nicht selbst dadurch in's Verderben zu gerathen, welcher Begriff der ἀπώλεια doch mittelbar in dem κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ liegt; denn was dem Menschen Sünde (κακόν, ἁμαρτία v. 23.) ist, das gereicht ihm eben zur ἀπώλεια v. 15. Wäre der ἐσθίων hier der Starkgläubige und das πρόςκομμα der durch ihn gegebene, nicht der vom Schwachen genommene Anstoss, so würde der Apostel direkter ἀλλὰ κακόν σοι τῷ διὰ προςκόμματος ἐσθίοντι geschrieben haben, wie er schon unmittelbar vorher μὴ κατάλυε und überall den Starkgläubigen direkt anredet, vgl. v. 13. 15. 21. 22., hingegen die zu berücksichtigende Stellung des Schwachgläubigen in abstracto und unter einem allgemeinen Gesichtspunkt bezeichnet, vgl. τῷ λογιζομένῳ — ἐκείνῳ v. 14., τῷ ἀνθρώπῳ in unserem Verse u. ὁ διακρινόμενος v. 23. Ueberdies liegt es näher unter διὰ προςκόμματος den Zustand zu verstehen, in dem der Essende selbst sich befindet, nicht den Zustand, in welchem der Andere sich befindet, oder in den er ihn versetzt. Dies wäre διὰ προςκόμματος τοῦ ἀδελφοῦ. (Vgl. über diesen Gebrauch des διά mit dem Genitiv zu 2, 27.) Endlich würde die Bemerkung, dass zwar Alles an sich rein sei, dass es aber unrecht sei, zum Anstosse des Bruders zu essen, zwar angeben, inwiefern solches Essen ihm, dem Starkgläubigen, zum Verderben gereiche, aber nicht, worauf es doch hier ankömmt (vgl. μὴ ἕνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ) inwiefern es dem Schwachgläubigen Schaden an seiner Seele bringt. Am einfachsten ergänzt man wohl als Subjekt zu κακόν ein aus dem Zusammenhange zu entnehmendes τὸ πάντα φαγεῖν. Denn die vorhergehenden Worte πάντα μὲν καθαρά sind dem Sinne nach = πάντα μὲν ἔξεστι φαγεῖν. Vgl. Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. § 414. 4. S. 36 f. κακόν wird hier im Gegensatze zu dem nachfolgenden καλόν besser als inhonestum, sündlich, denn als pestiferum, schädlich genommen. Zu dem Dativ der Zurechnung τῷ ἀνθρώπῳ vgl. Jak. 4, 17. — V. 21. Grundsatz für den Glaubensstarken, das πρόςκομμα, welches der Glaubensschwache am rücksichtslosen Gebrauche seiner Freiheit nimmt und wodurch er sich versündigt und zu Grunde geht v. 20., in selbstverläugnender Liebe zu vermeiden. καλόν] sc. σοί ἐστι (1 Cor. 9, 15.) Vgl. ὁ ἀδελφός σου und κατάλυε v. 20. καλόν = sittlich schön, trefflich, praeclarum, honestum. Luther: Es ist besser. So auch mehrere Ausleger. Doch müsste auf solchen Positiv im comparativischen Sinne ein ἤ folgen, vgl. Matth. 18, 8. Fritzsche daselbst und Winer III. K. 3. § 36. 1. S. 276 f. Anzunehmen, Paulus habe schreiben wollen: καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πιεῖν οἶνον μηδὲ ἄλλο ὅ τι οὖν μᾶλλον ἢ ἵνα σκανδαλίσῃς τὸν ἀδελφόν σου, sei aber nach dem zweiten μηδέ mit ἐν ᾧ in den Anakoluth verfallen, ist jedenfalls eine ganz unnöthige Künstelei. τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πιεῖν οἶνον] An sich könnte μηδὲ πιεῖν οἶνον so gut, wie das folgende μηδὲ ἐν ᾧ κτλ. hypothetisch genommen werden, so dass es den nur gedach-

ten Fall ausdrückt, dass das Weintrinken Anstoss gäbe. Doch da v. 2. zeigt, dass die Schwachgläubigen zum Theil sich wirklich alles Fleischessens enthielten, so liegt die Annahme näher, dass sie es eben so mit dem Weingenusse hielten und zwar aus demselben Grunde, nämlich zur Vermeidung des Götzenopferfleisches und des Libationsweines. *μηδὲ*] Ergänze *ποιεῖν* oder *πράσσειν τοῦτο*. Vgl. Winer Anhang. § 66. I. 1. Anm. S. 654. *ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προςκόπτει ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ*] Die Weglassung von *ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ*, vgl. Tischendorf, ist doch nicht ausreichend beglaubigt. Sie dürfte eher aus der lästig erscheinenden Häufung der Synonyma entsprungen sein, als dass umgekehrt Veranlassung zur glossematischen Hinzufügung von *ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ* vorhanden war. Auch steht wohl die *πίστις* v. 22. im Gegensatze zur *ἀσθένεια* in unserem Verse, vgl. v. 2. den Gegensatz von *πιστεύειν* und *ἀσθενεῖν*. Zu *προςκόπτει ἢ σκανδαλίζεται* vgl. *πρόςκομμα ἢ σκάνδαλον* v. 13. Der Sache nach von diesen bildlichen Ausdrücken nicht wesentlich verschieden ist auch das dritte Synonymum *ἢ ἀσθενεῖ* oder schwach wird, d. i. wankend wird, die Kraft verliert, seiner Ueberzeugung zu folgen. Zur Sentenz unseres Verses vgl. 1 Cor. 8, 13. — V. 22. *σὺ πίστιν ἔχεις*] Einwurf des Starkgläubigen, dessen Wahrheit der Apostel concedirt, um die daraus gezogene Folgerung zurückzuweisen, = Du hast Glauben, bist kein *ἀσθενῶν*. Ich gebe es dir zu. Doch daraus folgt nicht, dass du rücksichtslos deinem Glauben auch in deinem Handeln Folge zu geben hast. Uebrigens wird der Lebhaftigkeit der paulinischen Diktion entsprechender mit älteren und den meisten neueren Auslegern *σὺ πίστιν ἔχεις* als Fragesatz, denn als Concessivsatz genommen. „Du hast Glauben?“ ergänze: „sagst du.“ Die von Lachmann nach ABC. Tol. Ruf. Aug. Pel. recipirte Lesart *σὺ πίστιν ἣν ἔχεις κτλ.* ist nur als umschreibende Glosse zu betrachten. Die *πίστις* erklärt Bengel von der fides de puritate cibi, vgl. v. 2. *ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα*, und v. 14. *οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ κτλ.* *κατὰ σεαυτὸν ἔχε ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*] habe ihn bei dir selbst vor Gott. Das nachdrücklich voraufgestellte *κατὰ σεαυτόν* apud temet ipsum, apud tuum ipsius animum, lässt als Gegensatz hinzudenken *μὴ δείκνυε τῷ ἑτέρῳ*. Vgl. Gal. 6, 4.: *εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἕξει καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον*, und zur Sentenz 1 Cor. 14, 28.: *ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ*. Gut Chrysostomus: *ἀρκείτω σου τὸ συνειδός*. Lass dir an deinem Bewusstsein und der Zeugenschaft Gottes genügen, und trage deinen Glauben nicht zum Anstosse deiner schwachen Brüder zur Schau. Damit will natürlich der Apostel nur das Unterlassen der an sich erlaubten Handlungen aus Rücksichten der Liebe gebieten, vgl. v. 21., nicht etwa auch das Vollbringen derselben, wo diese Rücksichten wegfallen, erlauben. So Grotius: tunc utere, quum alium non habes testem, quem offendas. Vgl. Reiche z. St. An sich zwar ist diese Erlaubniss vorhanden, und Paulus handelte selbst ihr gemäss. Doch liegt sie hier weder in den Worten, noch im Gedankenzusammenhange. *μακάριος ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν ἐν ᾧ δοκιμάζει*] „Selig ist, wer sich

nicht selbst richtet in dem, was er billigt.“ Er zieht sich nicht selbst vor Gericht, weil er gewiss ist, so recht zu thun, wie er thut. Vgl. v. 5.: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω. Die Sentenz könnte ausschliesslich auf den Starkgläubigen bezogen werden, der eben wegen seiner sicheren Ueberzeugung selig gepriesen wird. Doch abgesehen von dem Gebrauche der dritten Person, statt der zweiten, vgl. zu v. 20., will der Apostel diese Seligkeit gewiss auch nicht dem Schwachgläubigen absprechen, der ja eben nach v. 5. gleichfalls seiner Ueberzeugung gewiss und sicher sein soll. Man könnte die Sentenz auch umgekehrt ausschliesslich auf den Schwachgläubigen beziehen, so dass sie eine Warnung an die Starkgläubigen enthielte, jenen durch ihr verführerisches Beispiel nicht aus der Sicherheit seiner Ueberzeugung herauszuwerfen, vielmehr zu bedenken, dass sein Heil mit dieser Sicherheit seiner Ueberzeugung aufs engste zusammenhängt. Doch wird man die Sentenz am besten ihrer Form entsprechend ganz allgemein nehmen. Jeder, der Starkgläubige, wie der Schwachgläubige ist selig, wenn er sich über das, was er erwählt, sei es nun Essen oder Nichtessen, keine Vorwürfe macht, sondern sicher ist, so recht zu thun, wie er thut, vgl. v. 5. Darum handle Jeder seiner Ueberzeugung gemäss. Verliert aber der Schwachgläubige, wird dann v. 23. fortgefahren, diese Sicherheit und handelt dennoch mit unsicherem Gewissen, so geht er seines Heiles verlustig. Und du Starkgläubiger, ist hinzuzudenken, bist daran Schuld, der du ihn in diese Unsicherheit hinein versetzt hast. δοκιμάζειν agendum eligere, für recht halten, billigen. Luther: „in dem, das er annimmt.“ Vgl. 1 Cor. 16, 3. — V. 23. ὁ δὲ διακρινόμενος] der Zweifelnde aber. Der Zweifelnde ist der Schwachgläubige insofern er mit sich selber im Zwiespalte ist, ob das Essen wirklich erlaubt sei oder nicht. Von Hause aus ist er ein ἀσθενῶν v. 2., aber kein διακρινόμενος, sondern ein πληροφορηθείς v. 5. Erst durch das Beispiel des πίστιν ἔχων wird er in den Zustand des διακρινόμενος versetzt. Seine Glaubenschwäche besteht darin, dass er noch gewisse, nicht unmittelbar aus dem rechtfertigenden Glauben an Christum stammende Gebote und Satzungen für verpflichtend hält. So fürchtet er sich, die Festfeier zu brechen, oder Götzenopferfleisch zu geniessen. So lange er auf diesem Standpunkte steht, hat er recht, fest überzeugt zu sein, dass ihm beides zu thun verboten ist. Nur soll er die entgegengesetzte Ueberzeugung nicht richten, und wenn er sich in diesen Schranken hält, giebt er damit allerdings implicite die Möglichkeit der Richtigkeit der entgegengesetzten Ueberzeugung zu, und kann also ein διακρινόμενος genannt werden in Beziehung auf die absolute objektive Giltigkeit seiner eigenen Meinung, er ist aber kein διακρινόμενος in Beziehung auf die unbedingte Richtigkeit seines Handelns. Seine Ungewissheit ist also zunächst mehr theoretischer, als praktischer Natur. Er zweifelt, ob Opferfleisch und Libationswein rein oder unrein sei, aber er zweifelt nicht daran, dass es ihm eben wegen jenes Zweifels zu geniessen unerlaubt sei. Erst indem er den Andern essen sieht, entsteht in ihm der Gedanke, ob nicht auch ihm ein Gleiches zu thun erlaubt sei, welcher Gedanke

aber eben nur ein zweifelnder Gedanke ist, und so erst wird er in Hinsicht auf das praktische Thun aus einem πληροφορηθείς v. 5. ein διακρινόμενος v. 23. ἐὰν φάγῃ] wenn er (nämlich ungeachtet seines Zweifels) gegessen haben wird. κατακέκριται] ist verurtheilt, nämlich eben dadurch, dass er gegessen hat. Vgl. Joh. 3, 18. Der κατακρίνων ist hier nicht direkt angegeben. Die Handlung des Essens selbst verurtheilt ihn, natürlich nach göttlicher Ordnung, so dass nicht nur vor Gott, sondern auch vor Menschen und vor ihm selbst die Gerechtigkeit dieses Gerichtes besteht. ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως] sc. ἔφαγε. Grund des κατάκριμα. Der Glaubensschwache besitzt eben bei seinem Essen nicht die πίστις des Glaubensstarken, vgl. v. 2. 14. 22. Diese πίστις ist aber nicht identisch mit der abstrakten Ueberzeugungstreue, denn diese mangelt von Hause aus auch dem Schwachen nicht, obgleich ihm die πίστις mangelt, sondern es ist die aus dem rechtfertigenden Glauben an Christum, vgl. v. 1., hervorgehende feste Zuversicht, dass dieser Glaube der einzige Quell und das alleinige Princip alles gottwohlgefälligen Handelns ist, dass es neben ihm kein von aussen hinzukommendes, bindendes Gebot oder Verbot giebt, dass er alle Creatur Gottes frei zu gebrauchen berechtigt ist. Innuitur ergo ipsa fides, qua fideles censentur, conscientiam informans et confirmans; partim fundamentum, partim norma rectae actionis. Bengel. Fidei vocabulum hic ponitur pro constanti animi persuasione, et firma (ut ita loquar) certitudine, nec ea qualibet, sed quae ex Dei veritate concepta sit. Calvin. πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν] Allgemeine durch das metabatische δέ eingeführte Regel, auf welche der eben aufgestellte Satz zurückgeführt wird. „In dem Schlusse, welcher das κατακέκριται beweist, ist πᾶν δὲ bis ἁμαρτ. ἐστίν die Propositio major, und οὐκ ἐκ πίστεως sc. ἔφαγε der Untersatz.“ Meyer. Die πίστις ist auch hier nicht der rechtfertigende Heilsglaube unmittelbar, sondern die aus demselben stammende Zuversicht der Gottgemässheit alles aus ihm hervorgehenden und mit ihm bestehenden Handelns. Der augustinische Satz omnis infidelium vita peccatum est findet also in unserem Diktum zwar nicht seine unmittelbare, wohl aber seine mittelbare Begründung. Denn ist jede Handlung Sünde, die nicht aus der Zuversicht ihrer Gottgemässheit hevorgeht, und kann diese Zuversicht nur Resultat des evangelischen Heilsglaubens selber sein, so folgt, dass alles Handeln Sünde ist, welches nicht diesen evangelischen Heilsglauben zu seinem letzten Quell und Ursprung hat.*)

*) Vgl. Balduin bei Calov z. u. St.: Si ea quae absque ista fide fiunt, qua credimus aliquid esse concessum in rebus adiaphoris, peccatum sunt; multo magis peccata erunt, quaecunque fiunt absque certa fiducia cordis in Christum. Atque sic dictum hoc Apostoli ab hypothesi ad thesin, vel etiam ab inferiore specie fidei ad superiorem recte accommodare possumus. Est enim generalis Aphorismus de omni fide verus: Quicquid absque fide fit, peccatum est: sive intelligatur fides historica, sive fides conscientiae, sive fides in Christum etc. Nihil igitur obstat, quominus etiam de fide justificante hoc dictum explicari queat, licet hic ad aliam speciem applicetur.

Es handelt sich dabei natürlich nicht um die erscheinende Form der Handlung, die möglicher Weise normal und legal und insofern gut sein kann, sondern um ihre innere Wurzel, die bei den Ungläubigen eben niemals die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη Gal. 5, 6. ist. Unser Kapitel giebt aber auch an einem speciellen Falle die trefflichste Norm für die Behandlung der Lehre von den ethischen Adiaphoris überhaupt. Das πάντα ἔξεστιν 1 Cor. 6, 12. 10, 23. ist der objektive Ausgangspunkt, natürlich nur alles das, was nicht vom Worte Gottes ausdrücklich als Sünde bezeichnet ist, und was demnach auch nachweisbar an sich nicht mit dem Glauben und mit der Liebe streitet. Die Anerkennung dieses πάντα ἔξεστιν ist daher auch der höhere, weil specifisch evangelische Standpunkt. Doch hat dieses πάντα ἔξεστιν keine subjektive Allgemeingültigkeit. Denn wer noch nicht bis zur festen Zuversicht seiner objektiven Wahrheit durchgedrungen ist, für den gilt es eben auch noch nicht. Nur hüte er sich, den Freieren zu richten, wie der Freiere sich hüte, ihn zu verachten und zu verführen. Dieses gegenseitige, brüderliche Gewährenlassen gilt aber eben nur für die Sphäre des sittlichen Adiaphoron, nicht etwa auch für die Sphäre der göttlichen Offenbarungswahrheit. Denn da soll man nicht der eigenen Ueberzeugung folgen, sondern ein Jeder soll von der Wahrheit der göttlichen Offenbarung überzeugt sein, und erst auf Grund dieser allgemein geforderten Glaubensplerophorie tritt die Forderung des Gewährenlassens der verschiedenen Ueberzeugung in Hinsicht auf das ethische Adiaphoron auf.

Fünfzehntes Kapitel.

V. 1—13. Fortsetzung des im vorigen Kapitel behandelten Themas, doch so, dass die Ermahnung zur einträchtigen Duldsamkeit v. 1—6. und gegenseitigen Aufnahme v. 7—13. eine allgemeine Beziehung gewinnt, und durch das Beispiel Christi unterstützt wird. Allerdings konnte, bei der Verwandtschaft des Inhaltes, K. 14. auch bis K. 15, v. 13. fortgeführt werden, doch kann auch wieder die Geschlossenheit des Inhaltes von K. 14. und von K. 15, 1—13., so wie die dort statt findenden speciellen Beziehungen und die hier herrschende Verallgemeinerung zur Vertheidigung der gewöhnlichen Kapitelabtheilung angeführt werden. Jedenfalls müsste bei der Fortführung von K. 14. in K. 15. hinein, doch 15, 1. mit einem Absatze beginnen.

V. 1. Ὀφείλομεν δὲ ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν] Das metabatische δὲ dient zur Anreihung der jetzt beginnenden Entwickelung an die eben beendete. Isst der Glau-

bensschwache wider sein Gewissen, so fällt er der Sünde und Verdammniss anheim 14, 23.; wir aber die Starken haben unsere Pflicht gegen die solcher Gefahr ausgesetzten schwachen Brüder wohl wahrzunehmen. Der Apostel sagt ἡμεῖς οἱ δυνατοί, und zählt sich also selbst mit zu den Starken, da er ja allerdings ihre Grundsätze theilte, vgl. 14, 14. 20. In welcher Weise er selber die hier den Glaubensstarken gegebene Vorschrift der liebenden Herablassung zu den Schwachen übte, darüber vgl. 1 Cor. 9, 20 ff. Die δυνατοί und ἀδύνατοι sind die δυνατοί und ἀδύνατοι τῇ πίστει 14, 1. Die ἀσθενήματα Schwachheiten der ἀδύνατοι bezeichnen allerdings auch die im vorigen Kapitel namhaft gemachten Vorurtheile, sind aber allgemeiner zu fassen. Denn die Glaubensschwäche kann sich nicht nur in der Abstinenz vom Götzenopferfleische und Libationsweine und in der Tagesobservanz, sondern auch sonst noch mannigfach kund geben. βαστάζειν, vgl. Gal. 6, 2. 5. Apok. 2, 2. 3., wie sonst φέρειν, ferre, tragen, toleriren, Schonung und Geduld damit haben. „Die ἀσθενήματα sind als Last gedacht, welche die Starken den Schwachen tragen, indem sie Geduld damit haben.“ καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν] Theophylact: εἰπών· ὅτι ὀφείλομεν βαστάζειν, διδάσκει, πῶς ἂν γένοιτο τοῦτο, ὅτι ἐὰν μὴ τὰ ἑαυτῶν μόνον ζητῶμεν. Denn die Selbstgefälligkeit, ein Zweig der Selbstliebe (φιλαυτία) ist die Wurzel der Unduldsamkeit und Schonungslosigkeit, weil wer in seinem Handeln sich selbst gefällt, nicht dem Anderen zu gefallen sucht, und also keine Rücksicht auf ihn nimmt. — V. 2. ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω] Das γάρ, welches die recept. nach ἕκαστος liest, ist mit Recht als verbindendes Einschiebsel nach weit überwiegenden Autoritäten von den meisten Editoren und Interpreten verurtheilt und getilgt worden. Die aktive Bedeutung, welche hier dem ἀρεσκέτω beizulegen ist, „er suche zu gefallen“, braucht nicht in dem Worte an sich zu liegen, sondern kann in der imperativischen Form desselben gefunden werden. „Er gefalle“ = „er handle so, dass er gefalle, er bestrebe sich, zu gefallen.“ Sonst findet sich allerdings auch die Bedeutung von ἀρέσκειν = „zu Gefallen sein, zu gefallen suchen“, nicht zwar Gal. 1, 10. vgl. Meyer z. St., wohl aber 1 Cor. 10, 33. 1 Thess. 2, 4. auch wohl 4, 1.*) Zur Sentenz vgl. 1 Cor. 10, 24. εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν] also nicht etwa aus eigennützigen Motiven, sondern zu seinem (des Nächsten) Besten (εἰς τὸ συμφέρον vgl. 1 Cor. 10, 33.), zur Erbauung, vgl. 14, 19. πρὸς οἰκοδομήν ist als nähere Bestimmung von εἰς τὸ ἀγαθόν zu betrachten. Der Zweck des Strebens, dem Anderen zu gefallen, sei nicht der eigene Vortheil, sondern der Vortheil des Nächsten, der eben in der

---

*) Doch vgl. auch Fritzsche z. u. St., der die Behauptung aufstellt, dass jene aktive Bedeutung niemals im Worte an sich, sondern stets nur in der Verbalform, namentl. im Präsens oder Imperfectum liege, welche Tempora auch sonst öfter de conatu gesetzt werden, und dass 1 Cor. 10, 33. ἀρέσκειν τινί τι transitive Bedeutung habe, so dass πάντα πᾶσιν ἀρέσκω = omnia omnibus probo.

Erbauung desselben besteht. Worin diese Erbauung selber besteht, und wodurch sie bewirkt wird, s. zu 14, 19. Richtig Bengel: bonum genus, aedificatio species. — V. 3. καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν] „denn auch Christus gefiel nicht sich selbst", d. i. war nicht selbstgefällig, lebte nicht sich zu Gefallen. Ueber καὶ γάρ vgl. zu 11, 1. Wie hier wird auch 2 Cor. 8, 9. Eph. 5, 25. Phil. 2, 5. 1 Petr. 2, 21. Hebr. 12, 2. Christus als Vorbild aufgestellt. ἀλλὰ, καθὼς γέγραπται] Es ist nach ἀλλά weder zu ergänzen συνέβη αὐτῷ, noch ἐγένετο, noch viel weniger ἐποίησεν, sondern statt zu sagen ἀλλὰ, καθὼς γέγραπται, οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων τὸν θεὸν ἐπέπεσον ἐπ' αὐτόν (τὸν Χριστόν), lässt der Apostel in direkter und lebendiger Rede gleich Christum selber mit dem Psalmworte sprechend auftreten, vgl. zu 9, 7. u. Winer Anhang §. 64. 2. d. S. 623. u. §. 66. 6. S. 665. οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσον ἐπ' ἐμέ] Ps. 69, 10. wörtlich nach den LXX. Aus demselben Psalme war 11, 9, 10. der 23 u. 24ste Vers citirt. Ueber den messianischen Charakter des Psalmes vgl. zu 11, 9. Uebernahm Christus, um, Gott zu gefallen, in selbstverläugnender Hingebung an Gottes Sache die ärgsten Schmähungen der Gottesfeinde, so geht daraus hervor, dass er nicht sich selbst zu gefallen lebte. So wäre also nur das negative οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν, nicht auch das positive τῷ πλησίον ἀρέσκειν belegt. Es genügt aber auch an jenem Ersten. Denn wer nicht sich selbst zu gefallen lebt, sondern Gott zu gefallen, Schmach erduldet, der wird auch, da Gottesdienst immer zugleich Bruderdienst mit einschliesst, eo ipso dem Nächsten zu gefallen suchen εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν. Es ist daher nicht nothwendig anzunehmen, dass der Apostel die Schmach, welche Christum getroffen, hier unmittelbar als Moment seines Erlösungswerkes gedacht und seine Hingebung als für das Heil der Menschen geschehen dargestellt habe. Ueber ὀνειδισμός als der späteren Gräcität angehörig vgl. Lobeck ad Phryn. p. 512. Ueber die alexandrinische Form ἐπέπεσαν, welche Lachmann und Tischendorf nach ABCDEFG. al. hier wohl mit Recht recipirt haben, vgl. Fritzsche ad Marc. p. 639. Winer Zweiter Abschnitt. §. 13. 1. a) S. 84. — V. 4. Rechtfertigung der Anführung des alttestamentlichen Citates. ὅσα γὰρ προεγράφη] „denn Alles, was vorher geschrieben worden ist." Ich habe nicht ohne Grund jenes Schriftwort angeführt, denn (γάρ) jegliches Schriftwort dient zu unserer Lehre. Das προ in προεγράφη erhält seine Bestimmung durch das folgende, nachdrücklich voraufgestellte ἡμετέραν. Alles, was vor uns, vor unserer Zeit geschrieben worden ist, ist zu unserer, der Jetztlebenden, der Christen Belehrung geschrieben. Es ist also die ganze Schrift des A. T. gemeint, nicht etwa nur die messianische Weissagung in demselben, so dass dann ὅσα προεγράφη = „was vor seiner Erfüllung aufgezeichnet worden." Diese Verengerung des Begriffes des προγεγραμμένον ist um so unhaltbarer, da sowohl an sich das A. T. nicht blos in seinem prophetischen Theile lehrhaft auch für die Christen ist, vgl. 2 Tim. 3, 16., als auch das an unserer Stelle v. 3. angeführte Psalmwort nicht sowohl eine jetzt erfüllte

Weissagung auf Christum uns vorführen will, als vielmehr Christum selber in seinem gottwohlgefälligen Wandel uns als Vorbild aufstellt. *εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη*] Statt *προεγράφη* haben BCDEFG., die meisten Versionen und mehrere Patres das Simplex *ἐγράφη*. Diese von Griesbach empfohlene Lesart haben mit Recht Lachmann und Tischendorf recipirt. Das Compositum *προεγράφη* hat sich wahrscheinlich nur durch mechanische und gedankenlose, vielleicht auch durch absichtliche Wiederholung des ersten *προεγράφη* in den Text geschlichen. *διδασκαλία* = Lehre, Belehrung, praktische Unterweisung. *ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν*] Das allerdings auch durch ABC. beglaubigte, von Griesbach, Lachmann, Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., recipirte *διά* vor *τῆς παρακλήσεως* könnte doch leicht wiederholende Hinzufügung der Abschreiber sein. Der Genitiv *τῶν γραφῶν* hängt von *τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως* gemeinsam ab, nicht nur von *τῆς παρακλήσεως*. Im letzteren Falle würde *τῆς ὑπομονῆς* ganz isolirt und haltungslos dastehen. Da *ἵνα* den Zweck bestimmt, zu welchem Gott das belehrende Schriftwort hat aufzeichnen lassen, so folgt, dass *ὑπομονή* und *παράκλησις* als gemeinsam von diesem Schriftworte dargereicht zu denken sind. Und eben weil das Gotteswort *ὑπομονήν* und *παράκλησιν* einflösst, wird Gott selbst, der dieses Wort verzeichnen liess, v. 5. *ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως* genannt. *ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ παράκλησις τῶν γραφῶν* ist also = *ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ παράκλησις, ἣν αἱ γραφαὶ παρέχουσιν*. Dass die *ὑπομονή* auch hier, wie 5, 3., die *ὑπομονὴ ἐν ταῖς θλίψεσι*, die Standhaftigkeit, Beharrlichkeit im Leiden, bedeute, und demnach *παράκλησις* den Trost, aus dem eben die *ὑπομονή* hervorgeht, vgl. 5, 4. *ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ κτλ.*, so wie dann *ἡ ἐλπίς* die Hoffnung, welche ihrerseits aus der *ὑπομονή* resultirt, vgl. 5, 4., zeigt einmal schon die Verbindung von *ὑπομονή, παράκλησις* und *ἐλπίς* an und für sich selber, vgl. 2 Cor. 1, 6., dann aber auch der unmittelbar vorhergehende Vers. Denn dort war eben von den vorbildlichen Leiden Christi die Rede, die er im Dienste Gottes standhaft über sich nahm. Auch hieraus geht hervor, dass v. 3. die Leiden Christi nicht unter den Gesichtspunkt der Versöhnungsleiden für die Brüder gestellt waren, sondern dass sie nur als die allgemein menschlichen Leiden des frommen Gottesknechtes gedacht waren, in deren Gemeinschaft auch wir gekommen sind, vgl. Joh. 15, 20. Matth. 5, 11 f. 1 Petr. 4, 13. Weder also ist *ὑπομονή* hier = Beständigkeit im Glauben, oder = Geduld in Ertragung der Schwachen vgl. v. 1., noch auch *παράκλησις* = Ermahnung. *τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν*] spem habeamus. Es ist *ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* 5, 2., die Hoffnung der zukünftigen Seligkeit und Herrlichkeit im ewigen Leben, also die specifische Christenhoffnung (daher der Artikel *τὴν ἐλπίδα*) gemeint. Dies ist die constante Bedeutung von *ἐλπίδα ἔχειν* = subjektiv Hoffnung haben, vgl. AG. 24, 15. 2 Cor. 10, 15. Eph. 2, 12. 1 Thess. 4, 13. 1 Joh. 3, 3. Es ist also weder *ἔχειν* durch tenere, festhalten, (wiewohl ja allerdings die Christen im Besitz der

Hoffnung, die sie schon haben, befestigt werden, vgl. zu 5, 4., also die Hoffnung in immer höherem Grade haben sollen), noch auch ἐλπίς durch Gegenstand der Hoffnung, vgl. Col. 1, 5., zu erklären. — V. 5. u. 6. Rückleitung zum Thema in Form der Anwünschung des einträchtigen Sinnes, so wie der Erscheinung desselben im einmüthigen Gottespreise. ὁ δὲ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως] Richtig Theophylact: — διὸ καὶ θεὸν αὐτὸν ὑπομονῆς καὶ παρακλήσεως ὀνομάζει ὡς δοτῆρα καὶ αἴτιον. Vgl. 1 Cor. 3, 5 f. 7, 6. u. ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος Röm. 15, 13., ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης Röm. 15, 33. Phil. 4, 9. 1 Thess. 5, 23. Hebr. 13, 20. Gott wird hier der Urheber der Standhaftigkeit und des Trostes genannt in Rückbeziehung auf die ὑπομονὴ καὶ παράκλησις τῶν γραφῶν v. 4. Luther: Scriptura quidem docet, sed gratia donat, quod illa docet. Gott giebt Standhaftigkeit und Trost durch Lehre der Schrift, indem er selbst durch seinen Geist diese Lehre dem Menschenherzen einprägt. Solus sane Deus patientiae et consolationis auctor est, quia utramque cordibus nostris instillat per Spiritum suum: verbo tamen suo, velut instrumento, ad id utitur. Docet enim primum, quae sit vera consolatio et quae sit vera patientia: deinde illam doctrinam animis nostris inspirat et inserit. Calvin. Nur dass beides, Wort- und Geisteswirkung, nicht neben und nach, sondern in und durch einander sich vollzieht. δῴη ὑμῖν] δῴη ist hellenistische Form statt der attischen δοίη, vgl. 2 Tim. 1, 16. 18. Moeris: δοίημεν, δοίητε, ἀττικῶς, δῴημεν, δῴητε, ἑλληνικῶς. Vgl. Lobeck ad Phryn. p. 346 sq. Buttmann Ausf. gr. Sprachl. B. I. §. 107. 14. Anm. 9. S. 526. τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις] vgl. 12, 16. Phil. 2, 1. 2. Gemeinsame Geduld und gemeinsamer Trost in gemeinsamen Trübsalen ist Quell und Bindemittel der Eintracht, zumal wenn die Trübsal in der Schmähung und Verfolgung von Seiten der Gottesfeinde besteht, vgl. v. 3., welche die Gottesfreunde zu desto festerem Zusammenhalten auffordert. Wie die Christenheit zu jeder Zeit, so war gewiss auch die Römergemeinde schon vor dem Ausbruche der eigentlichen, blutigen Verfolgung von dieser Trübsal betroffen. So findet also von der Standhaftigkeit und dem Troste zur Eintracht kein blos zufälliger Uebergang statt. Wie aber alle gute Gabe von oben herab kömmt, so auch die Eintracht, und sie muss also so gut wie Standhaftigkeit und Trost von Gott verliehen und darum auch von ihm angewünscht und erfleht werden. Wo aber die Eintracht hergestellt ist, da hat auch die v. 1. u. 2. aufgestellte Forderung ihre Erfüllung gefunden, und es wird weder ein κρίνειν des Starken von Seiten des Schwachen, noch auch ein ἐξουθενεῖν des Schwachen von Seiten des Starken 14, 3. 10., sondern ein βαστάζειν seiner ἀσθενήματα 15, 1. statt finden. κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν] d. i. dem Willen Christi Jesu gemäss, vgl. κατὰ θεόν 8, 27. Wie sehr Christo das Einssein der Seinen am Herzen lag, s. Joh. 17, 21. Er hat diese Einheit selber objektiv durch seinen Versöhnungstod hergestellt, vgl. Eph. 2, 14 ff., damit sie auch subjektiv in seinem Geiste sich vollziehe Eph. 2, 18. Die Erklärung von κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν durch: „dem Vorbilde

Christi Jesu gemäss“, mit Berufung auf v. 3. u. 7. vgl. Gal. 4, 28., ist unstatthaft, weil Christus v. 3. nicht als Vorbild der Eintracht, sondern der standhaften Geduld hingestellt war, wie denn überhaupt der Einzelne gar nicht als Vorbild der Eintracht, zu der eben mehrere erforderlich sind, sondern nur des Strebens nach Eintracht vorgeführt werden kann. Man müsste dann also *κατὰ Χρ. Ἰησ.* nicht auf *τὸ αὐτὸ φρονεῖν*, sondern auf *τὸ φρονεῖν* beziehen (Gott gebe euch gleich gesinnt zu sein, so dass ihr dem Sinne Christi entsprechet), was fern liegend und ungehörig erscheint, weil eben Paulus den Lesern nicht das Streben nach Eintracht, sondern die Eintracht selber anwünscht. *ἵνα*] Zweck der Eintracht ist ihre höchste Erscheinungsform, der einhellige Gottespreis. Denn der Gottespreis ist das höchste Ziel des Einzel- wie des Gemeindelebens, und wie Streit- und Partheisucht seiner Ausübung hindernd in den Weg tritt, so ist er auch umgekehrt das sicherste Mittel, die Zwietracht fern zu halten. *ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι*] einmüthig mit Einem Munde. *ἐν ἑνὶ στόματι* ist die Aeusserung des *ὁμοθυμαδόν*, welches die innere Quelle der Einstimmigkeit bezeichnet. Die Einmüthigkeit hat eben die Einmündigkeit zur Folge. *ἐν ἑνὶ στόματι* ist also nicht blosse Erklärung des *ὁμοθυμαδόν*, etwa wie Demosth. Phil. IV, p. 147.: *ὁμοθυμαδὸν ἐκ μιᾶς γνώμης*. Denn *ἐν ἑνὶ στόματι*, wofür bei den Griechen oft *ἐξ ἑνὸς στόματος* sich findet, ist eben nicht identisch mit *ἐκ μιᾶς γνώμης*. Ueber die Adverbia auf *δόν*, vgl. zu *ὁμοθυμαδόν* z. B. *ῥοιζηδόν* 2 Petr. 3, 10. *ἀναστάδόν, σχεδόν, γνωμηδόν*, s. Buttmann Ausf. gr. Sprachl. B. II. §. 119. IV. b. S. 342. Wo aber die Lobpreisung *ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι* geschieht, da ist eben alle Partheiung geschwunden. *δοξάζητε τὸν θεὸν*] Ueber diese gemeinsame Lobpreisung Gottes in der christlichen Gemeinde vgl. 1 Cor. 14, 15. 26. Eph. 5, 19. Col. 3, 16. *καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*] vgl. 2 Cor. 1, 3. 11, 31. Eph. 1, 3. Col. 1, 3. 1 Petr. 1, 3. In allen diesen Stellen gehört *τοῦ κυρίου* blos zu *πατήρ*, nicht auch zu *θεός*, wie schon aus den Stellen hervorgeht, in welchen Gott als *ὁ θεὸς καὶ πατήρ* ohne Hinzufügung des Genitivs *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* bezeichnet wird, vgl. 1 Cor. 15, 24. Eph. 5, 20. Col. 3, 17. Jak. 1, 27. 3, 9. Der Preis wird eben naturgemäss zunächst als Gottespreis bestimmt, als ein *δοξάζειν τὸν θεόν*, was die constante Bezeichnung ist, vgl. Matth. 9, 8. Mark. 2, 12. Luk. 2, 20. 5, 25. 26. 7, 16. 13, 13. 17, 15. 18, 43. 23, 47. AG. 4, 21. 11, 18. 21, 20. Röm. 1, 21. 15, 9. 1 Cor. 6, 20. 2 Cor. 9, 13. Gal. 1, 24. 1 Petr. 2, 12. 4, 11. 16., und dieser Gott wird dann näher als Vater des Herrn Jesu Christi bestimmt, weil er eben zunächst an sich als Gott und dann als Vater Jesu Christi, als welcher er alle des Preises würdige Wohlthaten den Menschen erwiesen hat, gepriesen wird. Hingegen die Beziehung von *τοῦ κυρίου Ἰησ. Χριστ.* auf *θεόν* und *πατέρα* zugleich erscheint ganz unmotivirt, weil nicht einzusehen ist, warum Gott gerade ausschliesslich als Gott Jesu Christi (vgl. Joh.

20, 17. Eph. 1, 17. Hebr. 1, 9.) gepriesen werden soll.*) Indem aber der Vater des Herrn Jesu Christi gepriesen wird, wird dadurch mittelbar auch der Sohn, dieser Herr Jesus Christus selber, gepriesen, und zwar wird er einmüthig gepriesen, wie er denn auch der Eine Herr Aller ist, vgl. 10, 12. 14, 6—9. — V. 7. διὸ] darum, damit nämlich dieser Zweck des einmüthigen Gottespreises erreicht werde. προςλαμβάνεσθε ἀλλήλους] Ueber προςλαμβάνεσθαι vgl. 14, 1. 3. 11. 15. Dass hier beide Partheien, also sämmtliche Leser, nicht etwa ausschliesslich oder vorherrschend die Parthei der Starkgläubigen oder der Heidenchristen angeredet werde, geht aus ἀλλήλους; aus v. 8. u. 9. und aus der Sache selbst hervor, da gemeinsamer einmüthiger Gottespreis nur bei gegenseitiger liebevoller Anerkennung und Aufnahme statt finden kann. καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς] dessen Beispiele ihr zu folgen habt, vgl. v. 3. προςελάβετο] sibi sociavit. Grotius. ὑμᾶς] Diese Lesart haben gegen die rec. ἡμᾶς mit Recht die meisten Editionen nach ACD**EFGI. al. den meisten Versionen und mehreren Patres restituirt, vgl. v. 5 — 7. ἡμᾶς ist entweder richtiges Glossem, da allerdings auch ὑμᾶς auf die ganze Gemeinde, sowohl Juden- als Heidenchristen, zu beziehen ist, oder es erklärt sich die Entstehung von ἡμᾶς aus der auch sonst in den Handschriften sehr häufigen Verwechselung von ἡμᾶς und ὑμᾶς. εἰς δόξαν θεοῦ] ist nicht mit διὸ προςλαμβάνεσθε ἀλλήλους, sondern mit καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προςελάβετο ὑμᾶς zu verbinden, wie aus v. 8. u. 9. hervorgeht. Christus hat euch aufgenommen zur Verherrlichung Gottes v. 7., näml. zur Verherrlichung seiner Wahrhaftigkeit v. 8., und zur Verherrlichung seiner Güte v. 9. Deshalb ist auch die δόξα θεοῦ nicht auf die zukünftige Herrlichkeit der Gläubigen zu beziehen, (ut aliquando divinae gloriae cum ipso simus (sitis) participes, Grotius. Vgl. Joh. 17, 24. Röm. 5, 2. 8, 18.). Dagegen spricht gleichfalls die nothwendige Rückbeziehung auf das vorhergehende ἵνα δοξάζητε τὸν θεὸν v. 6. = damit ihr Gott einmüthig verherrlichet, nehmet euch gegenseitig auf, wie Christus euch aufgenommen hat, damit er dadurch Gott verherrliche. Endlich wäre die Herrlichkeit, welche Gott besitzt und den Seinen verleiht, nicht δόξα θεοῦ, sondern ἡ δόξα τοῦ θεοῦ, vgl. 5, 2. 8, 18. Statt εἰς δόξαν θεοῦ haben Lachmann und Tischendorf mit ABCDEFG. εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ recipirt. — V. 8. u. 9. Nähere Entwickelung des καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προςελάβετο ὑμᾶς εἰς δόξαν θεοῦ v. 7. Die Annahme der Juden geschah εἰς δόξαν τῆς ἀληθείας τοῦ θεοῦ v. 8., die Annahme der Heiden εἰς δόξαν τοῦ ἐλέους τοῦ θεοῦ v. 9. Und insofern eben jene sich auf ein theokratisches Anrecht, diese hingegen

---

*) Meyer, der mit unserer Erklärung übereinstimmt, bemerkt: „Man hätte nicht einwenden sollen, dass es entweder τὸν θεὸν ἡμῶν κ. πατέρα Ἰ. Χ., oder τὸν θεὸν τὸν πατ. Ἰ. Χ. hätte heissen müssen. Beides wäre der Ausdruck einer andern Vorstellung. Wie aber P. geschrieben, bindet τὸν die Vorstellungen Gott und Vater Christi zur Einheit.“ Es ist eben = der, welcher Gott und Vater Christi ist.

nur auf freie Erbarmung gründen können, wird damit zugleich die besondere Verpflichtung der starkgläubigen Heidenchristen zur liebevollen Berücksichtigung und Demuth gegen die schwachgläubigen Judenchristen begründet. λέγω δέ] ich sage aber d. i. ich will aber sagen. Vgl. Gal. 4, 1. 3, 17. 1 Cor. 1, 12. 7, 29. 15, 50. Die von Mill und Griesbach gebilligte, dem Zusammenhange gleich gut entsprechende Lesart λέγω γάρ haben Lachmann und Tischendorf allerdings nach zahlreichen und bedeutenden Zeugen ABCDEFG. al. Goth. It. Vulg. Cyr. Ruf. Ambrosiast. recipirt. Dennoch bleibt die Entscheidung bei der so häufigen Verwechselung von δέ und γάρ in den Codicibus zweifelhaft. (Vgl. 11, 13. u. 14, 15.) Ἰησοῦν Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς] Die περιτομή steht im Gegensatze zu τὰ ἔθνη v. 9., also auch hier, vgl. 3, 30. 4, 12. Gal. 2, 7 ff. Eph. 2, 11. Phil. 3, 3. Col. 3, 11., abstract. pro concr., Beschneidung für Beschnittene. Christus ist aber geworden διάκονος περιτομῆς Diener der Beschnittenen, denn des Menschensohn ist nicht gekommen διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι Matth. 20, 28., und zwar bestand dieser sein Dienst, vgl. ebendas., eben in dem δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, und war verheissungsmässig gerade der περιτομή (vgl. Matth. 15, 24.: οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ,) bestimmt. „διάκονος hat Emphase zur Hervorhebung der ursprünglichen theokratischen Würde der Judenchristen. Christus ist Diener geworden der Beschnittenen; denn dem Heile der Jüdischen Nation seine Wirksamkeit zu widmen, war verheissungsmässig seine messianische Amtspflicht.“ Meyer. Das von Griesbach verurtheilte, von Lachmann und Tischendorf nach ABC. einigen Versionen und Patres getilgte Ἰησοῦν ist, zumal da es bei anderen Zeugen sich hinter Χριστόν gestellt findet, als der Einschiebung verdächtig zu bezeichnen. Die von Lachmann recipirte Variante γενέσθαι statt γεγενῆσθαι ist nicht ausreichend beglaubigt. Die Verwechselung findet sich auch sonst häufig. ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ] für Gottes Wahrhaftigkeit, d. i. zur Sicherstellung seiner Wahrhaftigkeit, vgl. ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ Joh. 11, 4., was durch das folgende εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων] vgl. 9, 4. Gal. 3, 8 f. AG. 3, 25. näher erklärt wird. Indem die den Vätern gegebene Verheissung bestätigt, erfüllt wurde, ward eben Gottes Wahrhaftigkeit erwiesen und bewährt. Das Anrecht der Juden war also ein Anrecht auf Erfüllung der einmal gegebenen Verheissung, die Verheissung selbst aber war Ausfluss freier Gnade Gottes, nicht Verdienst ihrer Würdigkeit. τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν] ist von λέγω δέ v. 8. abhängig. „Dass aber die Heiden für Barmherzigkeit Gott zu preisen haben.“ ὑπέρ pro, für, gleichsam zur lohnenden Vergeltung. So im Griechischen χάριν ἀποδοῦναι ὑπὲρ εὐεργεσίας. Vgl. Eph. 5, 20. Die Gleichförmigkeit mit γεγενῆσθαι scheint die Erklärung zu erfordern: „dass die Heiden Gott gepriesen haben“, nämlich bei ihrer πρόσληψις. Vgl. Winer III. K. 4. § 45. 8. Anm. S. 386. Doch wenn auch die Redeform dafür zu sprechen

scheint, so führt doch der Gedankeninhalt eher auf die entgegengesetzte Annahme. Denn wie zu Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ als Consequenz zu ergänzen ist ἵνα ἡ περιτομὴ δοξάσῃ τὸν θεόν, so ist diese Consequenz in τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν ausgesprochen, und die Basis derselben Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι ἀκροβυστίας vorausgesetzt. Bezeichnet also τὰ δὲ ἔθνη κτλ. den Zweck des Thuns Christi für die Heidenwelt, so wird es eben das ausdrücken, was der Heidenwelt selbst in Folge dieses Thuns Christi zu thun obliegt. Richtig also schon Calvin: gentes autem pro misericordia glorificare debent (debere) Deum. Vgl. über diesen Infinitiv des Müssens 2 Cor. 2, 7. und Lobeck ad Phryn. p. 753 sq. Für diese Auffassung scheinen uns auch die folgenden, namentlich v. 9 — 11. enthaltenen Citate zu sprechen. Denn diese verkündigen nicht, was die Heiden thun werden, sondern sie gebieten den Heiden, was sie thun sollen.*) ὑπὲρ ἐλέους steht im Gegensatze zu ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ. Denn nicht die Heiden selbst hatte sich Gott durch Verheissungen verpflichtet, sondern nur ihre πρόςληψις durch die Propheten dem Volke Israel vorherverkündigt. καθὼς γέγραπται] nämlich Ps. 18, 50. Die Anführung geschieht wörtlich nach den mit dem hebr. Grundtexte übereinstimmenden LXX., nur mit Weglassung des κύριε nach ἐν ἔθνεσι. ἐξομολογήσομαί σοι = laudabo te, vgl. 14, 11. Im Psalme (vgl. Hengstenberg z. St.) thut David seinen Vorsatz kund, das ihm widerfahrene Heil Gottes auch unter den Heiden zu verkündigen und zu preisen. Er tritt also hier als Heilsbote Gottes an die Heidenwelt auf. Der Psalm nimmt demnach am Schlusse einen messianischen Charakter an, und Paulus findet darin mit Recht die Andeutung, dass die Heilsbotschaft in der Form des Preises der Gottesthaten auch unter die Heiden ausgehen soll, damit nämlich diese dem unter ihnen angestimmten Lobe des Namens Gottes auch ihrerseits preisend begegnen, vgl. v. 10. 11. Der Apostel denkt hier als preisendes Subjekt nicht David, aber auch nicht Christum, sondern unbestimmt irgend einen Heilsboten an die Heidenwelt, vgl. 10, 15. Jes. 52, 7., deshalb aber nicht gerade irgend einen einzelnen zu Christo bekehrten Heiden, noch auch das Collektivum der Heidenapostel; sondern das Faktum, dass der Gottespreis unter die Heidenwelt ausgehen, und also von ihr erwiedert werden soll, wird dadurch erwiesen, dass im Psalme ein Heilsbote sich zur Uebernahme dieses Amtes erbietet. Der Gottespreis, welchen David wegen einer verhältnissmässig niederen Gottesthat unter den Heiden erheben will, der wird auch naturgemäss

*) Sonst liesse sich allerdings auch mit Fritzsche zu unserer St. erklären: paganos autem Deum celebrare, so dass der Infinit. Aor. δοξάσαι den Begriff des Momentanen der Thätigkeit ohne alle Rücksicht auf das Zeitverhältniss bezeichnete, vgl. Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. § 44. 5. 2. S. 80. Es müsste dann gesagt werden, das Gebot des Heidenpreises v. 10. 11. enthält die Einladung zu diesem Preise und die Vorherverkündigung seiner Verwirklichung. Vgl. v. 12.

und nothwendig wegen der höchsten Gottesthat unter der Heidenwelt erhoben werden. — V. 10. *καὶ πάλιν*] und wiederum, d. i. an einer anderen Stelle, vgl. Matth. 4, 7.: *πάλιν γέγραπται. λέγει*] sc. *ἡ γραφή*, was sich mit Leichtigkeit aus dem *γέγραπται* v. 9. entnehmen lässt, vgl. 9, 17., oder auch impersonell zu nehmen = heisst es, vgl. Winer III. K. 4. § 39. 1. Anm. S. 291. u. § 49. 2. Anm. S. 427. Die Stelle findet sich Deuteron. 32, 43. Hebr.: הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ. LXX., mit denen Paulus wörtlich übereinstimmt, *εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ*] Die Annahme, dass die LXX. in ihrem Codex entweder עִם עַמּוֹ oder וְעַמּוֹ oder אֶת־עַמּוֹ (letztere Lesart allerdings bei Kennikot cod. 146., vielleicht auch 507.) gefunden haben, ist nicht nothwendig; denn sie konnten auch im gewöhnlichen hebr. Texte den Sinn finden, den sie durch ihre Uebersetzung ausgedrückt haben, wenn sie nämlich den Imperativ vor עַמּוֹ im Gedanken wiederholten = Jubelt ihr Heiden, (jubele) sein Volk, s. v. a. mit seinem Volke. Vgl. Hengstenberg zu Ps. 18, 50. Diese Auffassung ist auch jedenfalls die sprachlich am meisten gerechtfertigte. גּוֹיִם auf die israelitischen Stämme, statt auf die Heiden zu beziehen, (Frohlocket ihr Stämme, sein Volk,) ist gewiss verwerflich. Eher könnte man הַרְנִינוּ transitiv und עַמּוֹ als Objekt nehmen = „Preiset jubelnd, ihr Nationen, sein Volk", für: preiset es glücklich. Vgl. Gesenius s. v. גּוֹי. Doch kömmt wohl das Piel רִנֵּן mit dem Akkus. der Person oder Sache im Sinne von jubelnd preisen vor, vgl. Ps. 51, 16. 59, 17., das Hiphil הִרְנִין heisst aber in transitiver (causativer) Bedeutung sonst nur s. v. a. jauchzen machen, vgl. Ps. 65, 9. Hiob 29, 13. Wollte man übrigens auch, wofür keine hinlängliche Veranlassung vorhanden, an unserer Stelle das Hiphil transitiv im Sinne des Piel nehmen, so würde doch immer der Hauptgedanke, auf den es dem Apostel wesentlich ankömmt, bestehen bleiben, dass nämlich die Heiden zum Preise der Gottesthaten unter Israel aufgefordert werden, wenn auch zum Preise über sein Volk, doch auch gewiss mittelbar zum Preise mit seinem Volke, da ja Israel um so viel mehr zu preisen hat, wenn schon die Heidenwelt zu preisen hat. *εὐφραίνεσθαι* sich erfreuen, hier = seine Freude mit der Stimme kund thun, jubeln, vgl. LXX. Jes. 54, 1. Gal. 4, 27.: *εὐφράνθητι* (רָנִּי) *στεῖρα ἡ οὐ τίκτουσα. μετά*, cum. Gentes non erant populus: haec misericordia est, quod tamen admittuntur. Bengel. — V. 11. *καὶ πάλιν*] Lachmann nach BDEFG. 1. Hier. und mehreren Versionen *καὶ πάλιν λέγει.* Doch ist *λέγει* offenbar Supplement nach v. 10. Die Stelle findet sich Ps. 117, 1. Paulus citirt sie wörtlich nach den mit dem hebr. Grundtexte übereinstimmenden LXX., nur mit Hinzufügung des *καί* vor *ἐπαινέσατε.* Ueber die Aufforderungen der Heiden zum Lobe des Herrn wegen seiner grossen Thaten für Israel vgl. Hengstenberg zu Ps. 47, 2. 66, 8. 98, 4. *αἰνεῖτε τὸν κύριον πάντα τὰ ἔθνη*] Lachmann

und Tischendorf nach ABDE. al. einigen Versionen und Patres αἰνεῖτε πάντα τὰ ἔθνη τὸν κύριον. Doch der Nachdruck liegt nicht auf πάντα τὰ ἔθνη und πάντες οἱ λαοί, sondern auf αἰνεῖτε τὸν κύριον und ἐπαινέσατε αὐτόν. καὶ ἐπαινέσατε αὐτὸν πάντες οἱ λαοί] Lachmann und Tischendorf lesen statt ἐπαινέσατε besonders nach ABC. ἐπαινεσάτωσαν. Doch ist diese Lesart wohl nur aus denjenigen Codicibus der LXX. entstanden, welche, wie namentlich Cod. Alex., dort ἐπαινεσάτωσαν lesen. ἐπαινέσατε ist stärker als das voraufgegangene αἰνεῖτε. Die Behauptung, dass der Psalm eine Aufforderung zum allgemeinen Lobe Gottes an alle Völker, nicht an alle Heiden enthalte, ist eben so willkührlich, als die, dass er ohne alle Beziehung auf die Bekehrung der Heiden sei. Vielmehr fordert in ihm der Sänger im Namen des Volkes des Herrn die Gojim zum Preise Jehovas wegen seiner Grossthaten an Israel auf, und nur die zum Herrn bekehrten Heiden können den Herrn preisen. — V. 12. καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει] nämlich K. 11, v. 10. Der hebr. Grundtext lautet: וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא שֹׁרֶשׁ יִשַׁי אֲשֶׁר עֹמֵד לְנֵס עַמִּים אֵלָיו גּוֹיִם יִדְרֹשׁוּ׃ „Und geschieht an demselbigen Tage, der Wurzelstock Isai's, welcher steht als Panier der Völker, — an ihn werden die Heiden sich wenden." LXX.: καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί, καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν, ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιοῦσιν. Paulus mit Verkürzung des καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ in ἔσται wörtlich nach den LXX. Die Abweichung der LXX. vom Grundtexte ist für seinen Zweck irrelevant. Auch im Grundtexte ist der Messias durchweg als König geschildert. Vgl. Drechsler Der Prophet Jesaias Th. I. S. 482., und das sich an den Messias Wenden im Sinne der Huldigung und Gunstbewerbung, vgl. Gesenius, Maurer und Drechsler z. St., schliesst auch das auf ihn Hoffen in sich. „Es wird sein die Wurzel Isai's, und der sich erhebt die Völker zu beherrschen, auf ihn werden die Heiden hoffen." ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί] Apok. 5, 5. 22, 16. vgl. Jes. Sir. 47, 22. ἡ ῥίζα Δαυΐδ. Ueber den Unterschied von radix Jessae und radix Davidis vgl. die jedenfalls sinnreichen Bemerkungen von Bengel z. u. St. καὶ] ist explicativ zu fassen. ἐπ' αὐτῷ] bezeichnet das Ruhen der Hoffnung auf ihm. Wie in den vorhergehenden Citaten der Heidenpreis im Allgemeinen, so ist in unserem Verse der Grund und Inhalt der Heidenhoffnung und damit zugleich des Heidenpreises angegeben. ἐλπιοῦσιν] Caeterum spes in Christum, testimonium est ejus Divinitatis. Calvin. Divinus cultus debitus Christo etiam secundum humanam naturam. Gentes antea nullam spem habuerant. Eph. 2, 12. Bengel. — V. 13. Den ganzen Abschnitt von Kap. 14. an abschliessender Segenswunsch. Vgl. v. 5. ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος] anschliessend an ἐλπιοῦσιν v. 12. Gott ist der Urheber der ἐλπίς, wie der ὑπομονή und παράκλησις v. 5. Und wie, vgl. v. 4., die Beharrlichkeit und der Trost die Hoffnung wirken und doch selbst aus der schon vorhandenen Hoffnung hervorgehen, so soll hier Gott als ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος, die χαρά und εἰρήνη verleihen, insofern

beide aus der ἐλπίς hervorgehen, die sie doch auch selbst wieder in gesteigertem Masse (εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι) zur Folge haben. Ueber den wahren Deus spei und die falsche dea Spes vgl. Bengel z. u. St. πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης] vgl. 14, 17. πᾶσα χαρὰ καὶ εἰρήνη „alle nur mögliche Freude und aller nur mögliche Friede, jede Freude, die es giebt, und jeder Friede, den es giebt," dient zur vollständigen Erschöpfung des Begriffes der χαρά und der εἰρήνη. Vgl. Harless zu Eph. 1, 8. ἐν τῷ πιστεύειν] Die πίστις ist der Quell der χαρά und εἰρήνη, und darum wird beim Gläubigsein (ἐν τῷ πιστεύειν) auch die Frucht des Glaubens, die Freude und der Friede, erwartet. εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι] Zu περισσεύειν ἐν τινι „in einer Sache überschwenglich sein", d. i. sie im reichsten Masse besitzen, an ihr überaus reich sein, vgl. 1 Cor. 15, 58. 2 Cor. 3, 9. 8, 7. Phil. 1, 9. Col. 2, 7. εἰς dient zur Angabe des Erfolges oder Zweckes. Hier wohl das letztere. Ueber den Artikel ἐν τῇ ἐλπίδι s. zu v. 4. ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου] Wie 14, 17. die εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ, so soll hier das περισσεύειν ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου, d. i. vermöge der in uns wirkenden Kraft des heiligen Geistes, statt finden. Die πίστις ist das subjektive, das πνεῦμα das objektive Mittel. Darum findet auch χαρὰ καὶ εἰρήνη sowohl ἐν πνεύματι ἁγίῳ als auch ἐν τῷ πιστεύειν statt, und umgekehrt die ἐλπίς nicht nur ἐν δυνάμει πνεύματ. ἁγ. sondern auch ἐν τῷ πιστεύειν, vgl. 5, 1. 2, 8, 24. Gal. 5, 5.

V. 14—33. Epilog. Die an sich unwahrscheinliche Meinung, dass ein so ausführlicher Epilog sich nicht auf den ganzen Brief, sondern nur auf den Abschnitt 14, 1—15, 13. zurückbeziehe, lässt sich nur durch unzureichende Gründe unterstützen. Denn es ist nicht richtig, dass die Rechtfertigung Pauli durch seine Heidenapostelschaft v. 15 f. passend nur auf das Nächstvorhergehende gezogen werden könne, wo der Apostel vorzugsweise die Glaubensstarken vgl. 14, 1. 15, 1. ermahnt habe, nicht aber auf den ganzen Brief, da ja die Mehrzahl der Römergemeinde aus Judenchristen bestanden habe. Vgl. dagegen Einleit. S. 3 f. Auch der Ausdruck νουθετεῖν v. 14. berechtigt doch keineswegs zu einer Beschränkung der Beziehung des Epilogs auf die mit K. 14. beginnende Entwickelung. Es wäre dann mindestens an den ganzen paränetischen Theil des Briefes von K. 12. an zu denken. Aber auch die dogmatische Didaskalie schliesst die ethische Paränese, nämlich die Ermahnung zur Glaubensannahme und Befolgung der evangelischen Lehre mittelbar mit ein, wie denn auch diese Ermahnung, vgl. 6, 12—14. 19. 8, 9. 12. 13. 11, 17 ff. auch schon im ersten Theile des Briefes ausdrücklich aufgetreten war. Am prekärsten endlich muss die Bemerkung erscheinen, dass der Apostel mit dem Schlusswunsche unseres Kapitels (ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης κτλ. v. 33.) auf den in Rede stehenden Abschnitt zurückdeute, die noch dazu selbst auf der falschen Deutung der εἰρήνη von der menschlichen Friedfertigkeit und Eintracht beruht. Die in Rede stehende Annahme ist um so ferner liegend, da Paulus eigentlich schon von v. 17., jedenfalls aber

und eingestandener Massen von v. 22. unseres Kapitels an jene angebliche specielle und beschränkte Beziehung auf 14, 1—15, 13. aus den Augen verloren hat, und demnach zweifelsohne der grössere Theil des Epilogs als Epilog des ganzen Briefes zu betrachten wäre. Es wird demnach (gegen Melanchthon, Grotius und Meyer in der ersten, nicht mehr in der zweiten Auflage,) bei der gangbaren Beziehung des Epilogs auf den ganzen Inhalt des Briefes zu beruhen sein, und nur die Vermittelung liesse sich als statthaft betrachten, dass die den Epilog einleitenden Worte v. 14. 15. durch den Inhalt von K. 12—15, 13., und speciell von K. 14—15, 13. in besonderer Weise mit veranlasst seien.

V. 14—16. Entschuldigung seines Schreibens überhaupt, so wie der Art seines Schreibens an die vorherrschend aus Heidenchristen bestehende Römergemeinde durch Berufung auf sein heidenapostolisches Amt. V. 14. Ut ex magna urbe egredientes una saepe via per plures portas ducit: sic hujus epistolae multiplex est conclusio. prima ab hoc versu; secunda, c. 16, 1.; tertia, ibid. v. 17. quarta, ibid. v. 21. quinta, ibid. v. 25. Bengel. πέπεισμαι δὲ] nämlich ungeachtet meines bisherigen Ermahnungsschreibens, welches aus der entgegengesetzten Ueberzeugung hervorgegangen zu sein scheinen könnte. ἀδελφοί μου] Nicht specielle Anrede der Judenchristen, noch auch der Heidenchristen, sondern der ganzen Gemeinde, die allerdings vgl. v. 15. 16. vorherrschend aus Heidenchristen bestand. καὶ αὐτὸς ἐγὼ] auch ich selbst, trotz meiner bisherigen Ermahnungen. „Auch ich, der ich euch bisher so rückhaltslos ermahnt habe." Ferner liegend, wiewohl dem Sinne nach ziemlich auf dasselbe hinaus laufend: ich selbst auch, wie Andere, vgl. 1, 8., obschon meine Ermahnungen für das Gegentheil zu sprechen scheinen. In diesem Sinne wäre auch passender die Wortstellung κἀγὼ αὐτός, vgl. AG. 10, 26. gewählt worden. Vgl. über αὐτὸς ἐγώ zu 7, 25. περὶ ὑμῶν] Nicht ausreichende Autoritäten setzen ἀδελφοί μου oder auch blos ἀδελφοί hinter περὶ ὑμῶν. ὅτι καὶ αὐτοὶ] dass ihr auch selbst, d. i. schon von selbst, auch ohne von mir ermahnt zu sein. Die logisch nothwendigen Worte καὶ αὐτοί sind eilfertig in einigen Autoritäten ausgelassen. Schon Beza hat das homerische τί με σπεύδοντα καὶ αὐτὸν ὀτρύνεις; verglichen. μεστοί ἐστε ἀγαθωσύνης] ἀγαθωσύνη, wie ἀγαθότης, ein Ausdruck jüngerer Bildung, bei den LXX., vgl. Schleusner s. v., im N. T., vgl. Gal. 5, 22. Eph. 5, 9. 2 Thess. 1, 11., und bei den Kirchenvätern, vgl. Suicer Thes. eccles. I, p. 15 sq., im häufigen Gebrauche. Es bedeutet bonitas, Gutheit, Trefflichkeit, so hier, oder auch benignitas, Güte, Wohlwollen, welche Bedeutung ihm hier fälschlich das Glossem des Cod. G. ὅτι — μεστοί ἐστε ἀγάπης, und die Uebersetzung der It. Vulg.: quoniam pleni estis dilectione, beilegen. πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως] Wo zur religiös-sittlichen Trefflichkeit, auch die rechte eigene Einsicht und Erkenntniss der göttlichen Wahrheit hinzutritt, da bedarf es keiner fremden Belehrung und Ermahnung. δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν] im Stande auch einander zu ermahnen.

καὶ ἀλλήλους, etiam vos invicem, non modo quisque se ipsum. conf. 2 Tim. 2, 2. Bengel. Dem Pragmatismus noch entsprechender Meyer: „so dass ihr eines dritten Ermahners nicht nothwendig bedürfet.“ Doch dies wäre wohl καὶ αὐτοὶ ἀλλήλους. Vgl. καὶ αὐτοὶ μεστοί ἐστε. Wollte man dieses καὶ αὐτοὶ auch noch hierher beziehen = καὶ αὐτοὶ μεστοί — πεπληρωμένοι — δυνάμενοι, so müsste man dann wenigstens die Lesart ohne καί = ἀλλήλους δυνάμενοι recipiren. Die nicht hinlänglich beglaubigten Lesarten ἀλλήλους δυνάμενοι statt δυνάμ. καὶ ἀλληλους, so wie das den Sinn verstärkende καὶ ἄλλους statt καὶ ἀλλήλους sind nur als Aenderungen der Abschreiber zu betrachten. νουθετεῖν in wohlmeinender Gesinnung, aber mit Ernst zu Gemüthe führen. Vgl. AG. 20, 31. 1 Cor. 4, 14. Col. 1, 28. 2 Thess. 3, 15. u. Harless zu Eph. 6, 4. Dass nicht blosse Klugheit, sondern neben liebevoller Zartheit, auch aufrichtige Demuth und wirkliches Zutrauen zur Römergemeinde im Ganzen dem Apostel die Worte dieses Verses eingegeben habe, geht sowohl aus 1, 8. 12., als aus der Sache selbst hervor, weil er im entgegengesetzten Falle dem Vorwurfe der Unwahrhaftigkeit nicht entgehen könnte. Allerdings aber sind die Worte zugleich als Ausfluss pädagogischer Weisheit zu betrachten, welche den Menschen leichter zu dem bildet und in demjenigen befestigt, was sie ihm zutraut. — V. 15. u. 16. τολμηρότερον δὲ] kühnlicher jedoch, dreister indess, näml. als bei diesem meinem so guten Zutrauen zu euch, oder, als bei eurer hohen Trefflichkeit und Einsicht zu erwarten stand. Quasi dicat: σπεύδοντα καὶ αὐτὸν ὀτρύνω. Grot. τολμηρότερον ist adverbial zu nehmen. Die Lesart τολμηροτέρως, welche Lachmann nach AB. recipirt hat, ist demnach nur als Interpretament zu betrachten. Ueber die zu dem Comparativ nothwendige Ergänzung der verglichenen Sache aus dem Zusammenhange vgl. Winer, III. K. 3. §. 36. 3. S. 279 f. ἔγραψα ὑμῖν, ἀδελφοί,] Lachmann und Tischendorf haben ἀδελφοί, welches schon Griesbach als verdächtig bezeichnete, nach ABC. Copt. Aeth. Cyr. Chrys. Ruf. weggelassen. Doch wie für die spätere Hinzufügung sich kein Grund absehen lässt, namentlich da dieselbe Anrede schon v. 14. gebraucht war, so erklärt sich die Weglassung leicht aus dem Bestreben, ἀπὸ μέρους näher an ἔγραψα ὑμῖν heranzurücken, aus welchem Grunde auch in Codd. 3. 108. ἀδελφοί hinter ἔγραψα ὑμῖν ἀπο μέρους gestellt ist. ἀπὸ μέρους] gehört nicht blos zu τολμηρότερον (paulo liberius, Grotius, dies wäre τολμηρότερον an sich, nicht τολμηρότερον ἀπὸ μέρους), sondern, wie schon die Wortstellung zeigt, zu τολμηρότερον ἔγραψα ὑμῖν. ἀπὸ μέρους theilweise, d. i. stellenweise, hier und da in meinem Briefe schrieb ich kühnlicher. Vgl. ausser den schon oben angeführten Stellen aus dem dogmatischen Theile des Briefes auch noch 12, 2. 13, 11 ff. K. 14. ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς] als euch wieder erinnernd, d. i. nach der Weise (ὡς) Eines (ritu ejus), der euch u. s. w. Der hinzuzudenkende Gegensatz ist οὐχ ὡς διδάσκων ὑμᾶς. Vgl. 2 Petr. 1, 12. ἐπί in ἐπαναμιμνήσκω dient zur Bezeichnung der Wiederholung. Vgl. ἐπανορθόω, ἐπαναπολέω, ἐπανανεόομαι,

ἀναμιμνήσκειν (2 Petr. 1, 12. ὑπομιμνήσκειν) τινα τι 1 Cor. 4, 17. = Jemandem etwas ins Gedächtniss zurückrufen: ἐπαναμιμνήσκειν wieder ins Gedächtniss zurückrufen, rursus in memoriam revocare. Die Modification der Bedeutung ist also gering. Durch ἐπί in ἐπαναμιμνήσκων an unserer Stelle wird nur noch schärfer hervorgehoben, dass das vom Apostel Geschriebene nur eine Iteration des schon von den Römern Gewussten sei. Theodor. Mopsv.: εἰς ὑπόμνησιν ἄγειν ὧν μεμαθήκατε. Vgl. Demosthenes p. 74, 7. Reisk.: ἕκαστον ὑμῶν, καίπερ ἀκριβῶς εἰδότα, ὅμως ἐπαναμνῆσαι βούλομαι mit 74, 22.: ταῦτ' οὖν, ὡς μὲν ὑπομνῆσαι, νῦν ἱκανῶς εἴρηται. Es ist demnach dem ἐπί hier nicht etwa die Bedeutung der Hinzufügung beizulegen, wodurch das Erinnern als zu dem Bestande des eigenen Wissens noch hinzutretend markirt würde. διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ] gehört zur ganzen vorhergehenden Sentenz τολμηρότερον — — ὑμᾶς. Dass χαρις hier, wie 12, 3. vgl. 1, 5., von der Gnade des Apostelamtes und zwar des Heidenapostelamtes zu verstehen sei, zeigt v. 16. διά mit dem Akkus. (anders 12, 3. mit dem Genitiv) dient zur Angabe des Grundes. Wegen der Gnade, die mir von Gott gegeben ist, d. i. um dieser Gnadengabe zu entsprechen. εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη] ist von τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ abhängig, und dient zur Angabe des Zweckes, zu welchem ihm die Gnade des Apostelamtes von Gott gegeben ist. Ueber λειτουργός vgl. zu 13, 6. Es ist hier, wie das gleich Folgende zeigt, die sakrificielle Bedeutung des Opferpriesters festzuhalten. Wie 12, 1. eine Grundstelle für die Ntmtl. Lehre vom allgemeinen Priesterthume der Gläubigen ist, so unser Vers für die Berechtigung den Dienst am Worte als ein priesterliches Amt zu bezeichnen. Paulus nennt sich aber einen Priester Jesu Christi (Lachmann und Tischendorf haben statt Ἰησ. Χριστ. nach ABCFG. Vulg. Aug. al. Χριστοῦ Ἰησοῦ recipirt), insofern Jesus Christus ihn ins Priesteramt eingesetzt hat, vgl. Eph. 4, 11. Christus ist also hier nicht als Hoherpriester, sondern als König und Herr der Gemeinde zu denken. Denn abgesehen davon, dass er als Hoherpriester ausdrücklich nur im Hebräerbriefe bezeichnet wird, setzte auch der Hohepriester nicht die Priester ein, sondern er war zugleich mit den Priestern von Gott eingesetzt, und das Ntmtl. amtliche Priesterthum rückt auch insofern nicht den Gedanken an das Hohepriesterthum Christi nahe, als dieses und nur dieses sühnenden Charakter hatte, und gerade nur unter diesem Gesichtspunkte im Hebräerbriefe in Betracht gezogen wird. Noch weniger aber ist Jesus Christus als derjenige zu denken, dem das Opfer dargebracht wird, da sonst nur Gott als Empfänger des Opfers erscheint, Christus hingegen selber Opfer ist, vgl. 12, 1. Eph. 5, 2. Zu εἰς τὰ ἔθνη ist nicht zu ergänzen ἀποσταλείς, = an die Heiden, sondern es ist = für die Heiden, oder auch in Beziehung auf die Heiden, rücksichtlich der Heiden. Vgl. Winer III. K. 5. §. 53. a. S. 473. ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ] Luther: „zu opfern das Evangelium Gottes." Allerdings lässt sich an sich die Evangeliumsverkündigung als eine

Opferdarbringung und demnach als zum sakrificiellen Theile des christlichen Cultus gehörig betrachten; da aber hier die Heiden selbst (vgl. προςφορὰ τῶν ἐθνῶν) als das Opfer bezeichnet werden, so ist ἱερουργεῖν wohl im weiteren Sinne = priesterlich verwalten zu nehmen, vgl. 4 Makk. 7, 8. ἱερουργεῖν τὸν νομον. Das Evangelium kann gleichsam als das Opferwerkzeug oder Opfergefäss gedacht werden, wodurch die Heiden Gott als Opfer zugerichtet und dargebracht werden. So schon Theophylact: Μὴ τοίνυν μοι μέμφεσθε, ἐὰν ὑμῖν ὁμιλῶ. Αὕτη γάρ μοι ἱερωσύνη τὸ καταγγέλλειν τὸ εὐαγγέλιον. Μάχαιραν (Eph. 6, 17.) ἔχω τὸν λόγον· θυσία ἐστὲ ὑμεῖς· τίς δ᾽ ἂν μέμφοιτο τῷ ἱερεῖ τὴν μάχαιραν ἐπάγοντι τοῖς πρὸς θυσίαν ἀφωρισμένοις; Vgl. auch Calvin. Doch wird man wohl einfacher ohne solche specielle Ausdeutung unter dem ἱερουργεῖν τὸ εὐαγγέλιον den in der Evangeliumsverkündigung bestehenden priesterlichen Dienst im Allgemeinen verstehen, welcher eben als ein priesterliches Walten bezeichnet wird, insofern durch die Evangeliumsverkündigung die Heiden Gott als ein wohlgefälliges Opfer zubereitet und dargebracht, d. i. zu Christo bekehrt werden, vgl. AG. 26, 17. 18. Ueber den transitiven Gebrauch von ἱερουργεῖν s. Winer III. K. 3. §. 32. 1. S. 253. ἵνα γένηται ἡ προςφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόςδεκτος] vgl. Jes. 66, 20. Das Opfer (contextwidrig: die Herzubringung) der Heiden = das Opfer, welches die Heiden sind. Der Genitiv τῶν ἐθνῶν ist also Genitiv der Apposition. Et sane hoc est Christiani pastoris sacerdotium, homines in Evangelii obedientiam subigendo veluti Deo immolare: non autem, quod superciliose hactenus Papistae jactarunt, oblatione Christi homines reconciliare Deo. Calvin. Zu εὐπρόςδεκτος vgl. 2 Cor. 8, 12. 1 Petr. 2, 5.: θυσίας εὐπροςδέκτους τῷ θεῷ. Die θυσία ist aber hier nicht das Opfer, welches die Heiden selbst darbringen, der geistige Opferdienst der Heiden, vgl. 12, 1. So Theodoret: καὶ τὸ μὲν κήρυγμα ἱερουργίαν ἐκάλεσε, τὴν δὲ γνησίαν πίστιν εὐπρόςδεκτον προςφοράν. ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ] bildet den Gegensatz zu der äusserlichen Weihe der alttestamentlichen Opfer, vgl. 12, 1.

V. 17—21. In Folge seines ihm übertragenen heidenapostolischen Amtes v. 16. rühmt sich der Apostel seiner demselben entsprechenden Berufswirksamkeit, sich dafür auf den Erfolg derselben in weit ausgedehntem Kreise stützend, und zugleich den dabei befolgten Grundsatz berührend, das Evangelium nur da zu verkündigen, wo der Name Christi noch nicht genannt worden ist. Wie in diesem seiner Amtsthätigkeit durch den Erfolg von Gott selbst aufgedrückten Siegel rückwärts zugleich seine Berechtigung, die heidenchristliche Römergemeinde freimüthig zu ermahnen, ihre Bestätigung erhält, so wird dadurch auch vorwärts, vgl. v. 22 ff., seine Entschuldigung, dass er diese Gemeinde bisher noch nicht besucht, so wie die Ankündigung seines Vorsatzes, sie nächstens persönlich zu begrüssen, vorbereitet. Wahrscheinlich, dass bei dem apologetischen Anstriche unserer Stelle, so wie bei der Verwandtschaft ihres Inhaltes mit dem 2 Corinther K. 10—12. Entwickelten, vgl. besonders 2 Cor. 10, 12. 13. 12, 11. 12., die Erinne-

rung an die vor Kurzem an der Corinthergemeinde gemachte Erfahrung, so wie die Befürchtung, dass seiner bevorstehenden Verkündigung des Evangeliums in Rom gleiche Hindernisse in den Weg gelegt werden könnten, vgl. Röm. 16, 17—20., zur Form und Fassung unserer Stelle mitgewirkt haben. V. 17. ἔχω οὖν καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς τὸν θεόν] „Ich habe nun Ruhm in Christo Jesu hinsichtlich der Sache Gottes." οὖν folgert aus v. 15. u. 16. Da ich von Gott zum Apostel der Heiden eingesetzt bin, um sie durch priesterliche Verwaltung des Evangeliums Gott zu opfern, so habe ich demzufolge u. s. w. Ueber den Unterschied von καύχησις und καύχημα vgl. zu 3, 27. Statt καύχησιν haben Lachmann und Tischendorf nach B. [C] DEFG. 37. τὴν καύχησιν = mein Rühmen, das Rühmen, das ich habe, vgl. Joh. 5, 34. 36. Röm. 3, 27., recipirt. Es wäre dann ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ besonders zu accentuiren, so dass das apostolische Rühmen als nur in Christo, nicht in ihm selber statt findend bezeichnet würde. Indess ist die Lesart τὴν καύχησιν doch nicht als überwiegend beglaubigt zu bezeichnen, und die durch sie bedingte Auffassung wird auch nicht gerade durch die Wortstellung von ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ unterstützt, wie sie denn wohl auch die antithetisch-apologetische Beziehung von vorneherein zu stark in den Vordergrund stellt. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ist aber nicht etwa enge mit καύχησιν zu verbinden = καυχᾶσθαι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, vgl. 1 Cor. 1, 31. Phil. 3, 3., sich Christi, d. i. seines Beistandes rühmen, sondern mit ἔχω καύχησιν = in meiner Gemeinschaft mit Christo, vgl. 8, 1. 1 Cor. 15, 31., habe ich Ruhm. Wie alles apostolische Thun, so findet auch sein Rühmen in Christo Jesu statt. Der Artikel τόν vor θεόν hat überwiegende Beglaubigung. τὰ πρὸς τὸν θεόν, vgl. Hebr. 2, 17. 5, 1., was die auf Gott bezüglichen Sachen anbetrifft, d. i. in Hinsicht der Verwaltung meines priesterlichen Amtes. τὰ πρὸς τὸν θεόν ist nicht = πρὸς τὸν θεόν, und der Artikel kann nicht beschränkend genommen werden = wenigstens vor Gott. Anders 9, 5. 12, 18. — V. 18. u. 19. Der Zweck der apostolischen Amtsführung ist die gottwohlgefällige Opferung d. i. die Bekehrung der Heidenwelt v. 16. Er kann sich der Verwaltung dieses Amtes nur rühmen v. 17., insofern der Zweck dieses Amtes auch wirklich erreicht wird. Dass er aber wirklich und zwar in weiter Ausdehnung schon realisirt worden ist, bezeugt v. 18. u. 19. οὐ γὰρ τολμήσω λαλεῖν τι ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι᾽ ἐμοῦ] „denn nicht werde ich wagen, etwas zu reden, was nicht Christus durch mich gewirkt hat," d. i. affirmativ ausgedrückt: „denn ich rühme mich nur dessen, was Christus wirklich durch mich gewirkt hat." Der Hauptgedanke ist der, dass der Ruhm seiner apostolischen Amtsführung ein wohlbegründeter ist, weil dieselbe von realem Erfolge begleitet ist. Dabei ist wohl Wendung und Form des Ausdruckes mitbestimmt durch die Nebenrücksicht auf die falschen Apostel, welche sich eiteler Ruhmredigkeit hingaben, ohne reale gottgewirkte Resultate ihrer Wirksamkeit aufweisen zu können. Der Nachdruck ruht also nicht auf Χριστός d. i. was nicht Christus durch mich = was ich nicht als Organ Christi

gewirkt habe, wodurch das Rühmen persönlicher Vorzüge, die *πεποίθησις ἐν σαρκί* Phil. 3, 4 ff. ausgeschlossen werden soll. Eher ist der Nachdruck auf *κατειργάσατο* zu legen, zur Markirung des realen Erfolges seiner Thätigkeit. Doch dürfte auch *Χριστός* und *δι' ἐμοῦ* nicht ohne wenn auch schwächeren Accent sein. Der Apostel rühmt sich seines heidenapostolischen Berufes, weil in demselben Christus durch ihn erfolgreich wirkt, während die Pseudoapostel weder reale Erfolge hatten, noch auch dieselben auf Christum zurückführen konnten, oder auch nur selbst erzielten, vielmehr die Erfolge fremder Wirksamkeit an sich zu reissen suchten. Chrysostomus: *Οὐδὲ γὰρ ἂν ἔχοι τις εἰπεῖν, φησίν, ὅτι κόμπος μου τὰ ῥήματα. — — Οὐδὲ γάρ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι ἐνεχειρίσθην μέν, οὐκ ἐποίησα δὲ τὸ ἐπιταχθέν, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἐγὼ ἐποίησα, ἀλλὰ ὁ Χριστός.* Theophylact: *Ἐπειδὴ εἶπεν ὅτι λειτουργός εἰμι τοῦ εὐαγγελίου εἰς πάντα τὰ ἔθνη, φησὶν ὅτι οὐ κομπάζω οὐδὲ ἀλαζονεύομαί τι ὧν οὐκ ἐποίησα, μᾶλλον δὲ οὐκ ἐγὼ κατειργασάμην, ἀλλ' ὁ Χριστὸς κατειργάσατο ἐμοὶ ὀργάνῳ χρησάμενος. τολμήσω* sustinebo, ich werde wagen, mich erkühnen, vgl. 5, 7., nämlich in jedem vorkommenden Falle; daher das Futurum. Statt *λαλεῖν τι* haben Lachmann und Tischendorf mit Recht nach überwiegenden Zeugen *τι λαλεῖν* recipirt. *λαλεῖν* nicht an sich = garrire, ein Gerede machen, schwatzen, das *καυχᾶσθαι* vertretend, sondern hier, wie immer, vgl. 3, 19., = reden, aussagen, so dass es nur durch den Zusammenhang als rühmende Aussage bestimmt wird. *ὧν* = *τούτων ἅ*, vgl. Winer III. K. 2. §. 24. 2. Anm. S. 191. *εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν*] zum Gehorsam der Heiden, d. i. damit ich den Christo zu leistenden Gehorsam der Heiden zu Wege bringe, damit ich die Heiden zum Glaubensgehorsam bewege, vgl. 1, 5., in Beziehung stehend zu *τὰ πρὸς τὸν θεόν* v. 17., und die Angabe des Zweckes des *κατειργάσατο δι' ἐμοῦ* enthaltend. *λόγῳ καὶ ἔργῳ*] durch Wort und That, vgl. AG. 7, 22. 2 Cor. 10, 11. u. Luk. 24, 19., giebt das Mittel der apostolischen Wirksamkeit an. *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων*] in Kraft von Zeichen und Wundern. Der Genitiv dient zur Bezeichnung des Ausgehens. Unter der von den Zeichen und Wundern ausgehenden Kraft ist aber der erweckliche Eindruck zu verstehen, den diese Zeichen und Wunder auf die Gemüther der Menschen machen. *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων* bezieht sich auf *ἔργῳ* v. 18. zurück. Das *ἔργον*, durch welches Paulus die Heiden bekehrt, sind eben die *σημεῖα καὶ τέρατα*, die er verrichtet, welche in vorbereitender, vgl. Joh. 2, 23. 4, 48. 6, 2., und bestätigender Weise bekehrungskräftig auf sie wirken. Ueber die Wunder Pauli, auf welche er sich, wie hier, auch 2 Cor. 12, 12. beruft, vgl. AG. 14, 3. 15, 12. 16, 16 ff. 19, 11 f. 20, 10 f. Nur wunderscheue Willkühr kann *σημεῖα καὶ τέρατα*, vgl. auch Mark. 13, 22. Joh. 4, 48. AG. 2, 22. 6, 8., auf die s. g. geistigen Wunder der Bekehrung, statt auf äussere wunderbare Fakta beziehen wollen. Nach Lücke zu Joh. 4, 48. Th. I. S. 620 f. 3te Ausg. soll in der Zusammenstellung von *σημεῖα* und *τέρατα* der eigentliche Wunderbegriff in

dem Worte *τέρατα* liegen, welches man da, wo es nachsteht, als Näherbestimmung zu *σημεῖα*, welches eine weitere Bedeutungssphäre habe, betrachten könne. Da, wo es voransteht, vertrete es vielleicht die Stelle der adjektivischen Bestimmung des weiteren Begriffes *σημεῖα*, wunderbare Zeichen. Allerdings nun bedeutet *σημεῖον* zunächst jedwedes Zeichen, auch ein natürliches Zeichen einer natürlichen Sache, vgl. 2. Thess. 3, 17., oder auch ein natürliches Zeichen einer übernatürlichen Sache, vgl. Luk. 2, 12. Röm. 4, 11. In letzterem Sinne hat das ganze Universum an sich eine significative, symbolische Bedeutung, und alle einzelnen Erscheinungen der Natur lassen sich als *σημεῖα* übernatürlicher Dinge betrachten, wie denn in den Sakramenten bestimmte natürliche Elemente zu solchen signis ausgesondert sind. Weil aber in der Offenbarungssphäre die Sache selbst es mit sich bringt, dass abgesehen von den stehenden sakramentlichen Zeichen, die eben nur der Glaube für solche hält, die gottgewirkten zur Bekehrung der Ungläubigen gegebenen Zeichen übernatürliche Gottesthaten sind und zweckgemäss sein müssen, so ist die gewöhnliche Bedeutung von *σημεῖον* in den sehr zahlreichen Ntlichen Stellen (vgl. Schmid *ταμιεῖον* ed. Bruder, s. v.) schon an und für sich selbst die des wunderbaren Zeichens. Hiernach wäre zunächst die angeführte Bemerkung von Lücke (vgl. gegen ihn auch Fritzsche Anmerk. z. u. St.) zu beschränken. Darum werden auch im N. T. die Wunder Christi und der Apostel so häufig durch *σημεῖα* ohne den Zusatz von *τέρατα*, niemals aber, was bei der Lückeschen Begriffsbestimmung auffallen müsste, einfach durch *τέρατα* bezeichnet. *τέρας* nun, nicht mit Reiche von terrere abzuleiten, sondern wohl mit Fritzsche u. A. in Zusammenhang zu setzen mit *τηρεῖν*, ist ein Zeichen, welches die Beachtung, die Verwunderung der Menschen in Anspruch nimmt. Es kann als solches gleichfalls eine natürliche, nur ungewöhnliche Begebenheit sein, vgl. Hom. Il. 12, 209. Herodot 6, 98. Doch wird es in der Offenbarungssphäre, eben so wie *σημεῖον*, naturgemäss gemeiniglich eine übernatürliche Begebenheit sein, wie denn das Wort im N. T. auch nur in diesem letzteren Sinne vorkömmt. *σημεῖον* schliesst also mehr eine objektive, *τέρας* mehr eine subjektive Beziehung in sich. *σημεῖα καὶ τέρατα* sind wunderbare Gotteswirkungen in der äusseren Erscheinungswelt, welche von Gott als Zeichen höherer Verhältnisse gesetzt sind, damit die Aufmerksamkeit der Menschen durch sie erregt werde. Et sane sunt testimonia divinae potentiae ad homines expergefaciendos, ut perculsi Dei virtute, eum mirentur simul atque adorent: nec significatione carent, sed excitant nos ad aliquid de Deo intelligendum. Calvin. Hiernach erklärt sich auch, warum da, wo nur einer von beiden Ausdrücken gebraucht wird, im N. T. *σημεῖον* und nicht *τέρας*, gewissermassen nur das Consequens des *σημεῖον* auftritt, so wie dass bei der Zusammenstellung beider Ausdrücke die gewöhnliche und gewiss auch ursprüngliche Aufeinanderfolge die von *σημεῖα καὶ τέρατα*, ganz entsprechend dem Hebr. אֹתוֹת וּמֹפְתִים, vgl. Exod. 7, 3. Deuter. 6, 22. 29, 2. Jerem. 32,

20. u. s., ist, vgl. Matth. 24, 24. Mark. 13, 22. Joh. 4, 48. AG. 4, 30. 5, 12. 14, 3. 15, 12. Röm. 15, 19. 2 Cor. 12, 12. 2 Thess. 2, 9. Hebr. 2, 4., viel seltener die umgekehrte *τέρατα καὶ σημεῖα* AG. 2, 19. (vgl. Joel 3, 3.) 2, 22. 43. 6, 8. 7, 36., weil eben die Ursach der Wirkung voraufgeht, und deshalb auch für gewöhnlich zuerst namhaft gemacht zu werden pflegt. *ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ*] in Kraft des Geistes Gottes, ist dem *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων* coordinirt, nicht subordinirt, so dass angegeben wäre, in welcher Kraft die Zeichen und Wunder verrichtet werden. Diese an sich fern liegende und gezwungene Auffassung verringert überdies willkührlich das Gewicht der Worte *ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ*. Diese Worte beziehen sich entweder auf *λόγῳ*, oder besser auf *λόγῳ καὶ ἔργῳ* gemeinsam zurück. Es ist die Kraft gemeint, welche vom Geiste Gottes, der dem Apostel durch Christum mitgetheilt war, auf die Gemüther der Menschen ausging. Dieser Geist war der eigentliche Quell des apostolischen *λόγος*, durch dessen Vermittelung er eben seine bekehrungskräftigen Wirkungen ausübte, er war aber auch der Quell des apostolischen *ἔργον*, der *σημεῖα καὶ τέρατα* und der *δυνάμεις* AG. 8, 13. 2 Cor. 12, 12. 1 Cor. 12, 10., welche der Bekehrung in den Gemüthern der Menschen den Weg bereiteten. In dem Masse aber als der *λόγος* zu diesem Zwecke wirksamer war, als das *ἔργον*, wird auch die vorherrschende Beziehung der *δύναμις πνεύματος θεοῦ* auf den *λόγος* festzuhalten sein. Die lect. recept. *ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ*, welche Matthäi beibehalten und vertheidigt hat, findet sich in den meisten Minuskeln, einigen Uebersetzungen und Vätern. Sehr gut bezeugt ist allerdings die var. lect. *ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου* durch ACDEFG. al. und die meisten Versionen und Patres, weshalb sie von Griesbach, Scholz, Lachmann und Tischendorf ed. 1. recipirt worden ist. Aus diesem Schwanken erklärt sich wohl sowohl die Combination von *θεοῦ* und *ἁγίου* in der Lesart *ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ ἁγίου* in Cod. 90., als auch die Weglassung beider Wörter in der Lesart *ἐν δυνάμει πνεύματος* in B. bei Pelag. Vigil. Taps., was Mill gebilligt, Tischendorf ed. 2. recipirt hat. Doch schon die so entstehende Zerstörung des Numerus *λόγῳ καὶ ἔργῳ* — *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων* — *ἐν δυνάμει πνεύματος* erfordert den Zusatz *θεοῦ* oder *ἁγίου*. Nach äusseren Autoritäten wäre nun allerdings *ἁγίου* als ächt anzuerkennen, doch ist auch *θεοῦ* gut bezeugt, und *ἁγίου* könnte leicht aus v. 16. auch an unserer Stelle substituirt sein. *ὥστε με κτλ.*] Angabe des Erfolges. Dieses Wirken Christi durch mich zur Bekehrung der Heiden hat den Erfolg gehabt, dass ich u. s. w. *ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ*] Allerdings hatte Paulus schon drei Jahre vorher, ehe er in Jerusalem auftrat AG. 9, 28., in Damaskus AG. 9, 20 ff. und Arabien Gal. 1, 17 f. gewirkt. Doch abgesehen davon, dass diese Wirksamkeit sich wohl mehr nur als eine vorbereitende bezeichnen lässt, und dass er nach den Berichten der Apostelgeschichte und des Galaterbriefes erst in Jerusalem in die apostolische Gemeinschaft eintrat, macht er hier, wo es ihm überhaupt darauf

ankömmt, den südöstlichen Ausgangspunkt seiner apostolischen Thätigkeit zu fixiren, zweckgemäss gerade Jerusalem, als den auch in Rom bekanntesten Mittelpunkt jener Gegend, den Sitz der christlichen Mutterkirche und den Ausgangspunkt des Evangeliums überhaupt, vgl. Luk. 24, 47., namhaft. Ueberdies bezeichnet er ja auch selbst in dem gleichfolgenden Zusatze καὶ κύκλῳ] et circumcirca, und ringsherum, Jerusalem nur als das Centrum jener seiner anfänglichen Wirkungssphäre. Unter dem Umkreise Jerusalems wird demnach hier Arabien und Syrien, auch Cilicien, vgl. AG. 9, 30. Gal. 1, 21., zu verstehen sein, nicht blos die nächste Umgegend der heiligen Stadt, was schon an sich bedeutungslos wäre. Der Apostel blickt hier sichtlich auf jene erste Periode seines Dienstes am Evangelium, welche seiner heidenapostolischen Wirksamkeit AG. 13. voraufging, und den Anfang seiner Missionsthätigkeit bildete. Diese bewegte sich eben in Jerusalem und ringsherum in dem bezeichneten Sinne. Zu κύκλῳ sc. τῆς Ἱερουσαλήμ vgl. Mark. 3, 34. 6, 36. Luk. 9, 12. Apok. 4, 6. Es kann also schon wegen dieses constanten adverbialen Gebrauches καὶ κύκλῳ nicht „und zwar in einem Kreisbogen" übersetzt und mit μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ verbunden werden, so dass der Kreisbogen bezeichnet sei, welchen Paulus von Jerusalem aus über Syrien, Asien, Troas, Macedonien und Griechenland (Chrysostom. Theodoret Theophyl. Johann. Damasc. Schol. Matth. wollen sogar auch die Saracenen, Perser und Armenier in diesen Kreisbogen hineinziehen) bis nach Illyrien hin beschrieben habe. Diese eben so leere, als prunkhafte Ausmalung seiner Reiseroute streift sogar ans Lächerliche, da man gar nicht einsieht, wie Paulus anders als in einem Kreisbogen von Jerusalem nach Illyricum gelangen sollte, wenn er sich nicht geradezu, da der gerade Weg von Jerusalem nach Illyrien meist durchs Wasser geht, vorgesetzt hätte, besonders auf dem Meere das Evangelium zu verkündigen. μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ] Auf den südöstlichen terminus a quo ἀπὸ Ἱερ. κ. κύκλ. folgt der nordwestliche terminus ad quem μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ. Illyrien ist hier wohl als die Grenzscheide des Orients und Occidents namhaft gemacht, wie denn auch bei der späteren Theilung des Reiches die praefectura Illyrici mit der praefectura Orientis zum oströmischen Reiche gehörte. Der Apostel redet hier inclusiv, nicht exclusiv. Denn einmal ist es an sich natürlich, dass er wie beim Ausgangspunkte, so auch beim Zielpunkte nicht nur die auszuschliessende Grenze, sondern die einzuschliessende, wirkliche Stätte seiner Wirksamkeit nenne, und dann würde er ja, wenn er nicht in Illyrien selbst gepredigt hätte, eben weil Illyrien selbst zum Oriente gehörte, auch gar nicht die Evangeliumsverkündigung im Oriente selbst vollendet haben, und hätte doch noch, gegen v. 23., Raum gehabt ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις. Eben deshalb darf auch nicht gesagt werden, dass er Illyrien blos hyperbolisch, was ohnehin unpassend erscheint, in den Kreis seiner bis dahin absolvirten Wirksamkeit mit eingeschlossen habe. Wir müssen daher annehmen, dass Paulus auf seinen Missionsreisen wirklich einmal einen in der Apostelgeschichte nicht berichteten Excurs nach Illyrien

gemacht habe. Wahrscheinlich, vgl. Anger de temporum in actis Apostolorum ratione p. 84 sq., fand derselbe während der AG. 20, 1—3. erwähnten Reise statt, so dass also dieser Aufenthalt in Illyrien kurze Zeit vor Abfassung unseres Briefes fiel, vgl. Einl. S. 6 f. Lassen wir mit Wieseler Chronologie des apostolischen Zeitalters den Titusbrief vor dem Römerbriefe verfasst sein, so hätten wir Titus 3, 12. eine Bestätigung dieser Annahme, indem das dort namhaft gemachte Nicopolis wohl ohne Zweifel Nicopolis in Epirus ist, vgl. Wieseler a. a. O. S. 335. u. S. 352 ff. Da sich nun der Apostel den Winter über in diesem Nicopolis aufhielt, und dann zwar wohl während der Wintermonate December und Januar des AG. 20, 2. 3. erwähnten, dreimonatlichen Aufenthaltes in Hellas oder Achaja (vgl. Pausan. 7, 16, 7.: καλοῦσιν οὐχ Ἑλλάδος, ἀλλ' Ἀχαΐας ἡγεμόνα οἱ Ῥωμαῖοι, διότι ἐχειρώσαντο Ἕλληνας δι' Ἀχαιῶν τότε τοῦ Ἑλληνικοῦ προεστηκότων.), so wird die Wahrscheinlichkeit um so grösser, dass er um diese Zeit von dem benachbarten Epirus aus einen Abstecher nach Illyrien gemacht habe. Doch fällt dieser Unterstützungsgrund der in Rede stehenden Hypothese freilich mit der Annahme einer doppelten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus dahin, nach welcher die Abfassung des Titusbriefes und also auch der Aufenthalt in Nicopolis in Epirus zwischen beide Gefangenschaften, also jedenfalls nach der Abfassung des Römerbriefes anzusetzen wäre. Immer aber liesse sich auch dann noch sagen, dass die Tit. 3, 12. ausgesprochene Absicht des Apostels, in Nicopolis zu überwintern, das dortige Vorhandensein einer von ihm gestifteten Christengemeinde und also einen früheren Aufenthalt desselben in diesen Gegenden voraussetze. πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ] Luther: „also, dass ich von Jerusalem an und umher bis an Illyricum Alles mit dem Evangelium Christi erfüllet habe." Doch dies wäre ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πάντα πεπληρωκέναι τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ. Vgl. AG. 5, 28. Als Parallele zu dem Ausdrucke πληροῦν τὸ εὐαγγέλιον ist entschieden Col. 1, 25. πληροῦν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ herbeizuziehen. Mehrere Ausleger wollen nun an beiden Stellen πληροῦν aus dem hebräischen Sprachgebrauche erklären, nach Vitringa obss. sacr. I. p. 198 sq.: Verbum πληρῶσαι hic significat docere, per hebraismum, ad imitationem verbi גמר apud Hebraeos, quod significat implere, sed saepe usurpatur pro docere. Vgl. Buxtorf. Lex. talm. s. v. גמר. Doch dieser Sprachgebrauch ist weder im Griechischen, noch im Hellenistischen nachzuweisen. Auch die Bedeutung von πληροῦν τὸ εὐαγγέλιον, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, „das Evangelium, das Wort Gottes vollständig verkündigen," (so schon Schol. Matth. ἀνελλιπῶς καὶ τελείως κηρῦξαι) ist unerweislich und unpassend, weil ja an eine unvollständige Verkündigung dem Zusammenhange nach gar nicht gedacht werden kann. Eben so die Bedeutung supplere, ergänzen, denn weder fasst der Apostel, was für unsere Stelle statuirt werden müsste, seine Evangeliumsverkündigung blos als eine Ergänzung der Evangeliumsverkündigung Anderer an anderen Orten, noch auch will er in der Colos-

serstelle sich nur als Fortsetzer der Lehrthätigkeit des Epaphras darstellen, da dort überhaupt nicht blos von seinem Berufe unter den Colossern, sondern unter den Heidenchristen im Allgemeinen die Rede ist. Am ehesten könnte man noch erklären ad finem perduxisse laetum de Christo nuntium, „so dass ich mit der frohen Ankündigung Christi fertig geworden bin, sie absolvirt habe," vgl. v. 23. Doch ist εὐαγγέλιον nicht die frohe Botschaft von Christo als Akt der Verkündigung gedacht, und man kann wohl einen Akt, eine Verrichtung, eine Handlung zu Ende führen, vgl. AG. 12, 25.: πληροῦν τὴν διακονίαν, AG. 14, 26.: πληρ. τὸ ἔργον, AG. 13, 25.: πληρ. τὸν δρόμον, nicht aber das Evangelium, und noch weniger das Wort Gottes. Col. 1, 25. Es müsste dann also εὐαγγέλιον, λόγος θεοῦ metonymisch für ἀποστολή, κήρυγμα, munus praedicandi evangelium oder verbum dei genommen werden, wovon das Prekäre namentlich bei λόγος θεοῦ = „Verkündigung des Wortes Gottes" sogleich einleuchtet.*) Es bleibt demnach nur übrig, πληροῦν in seiner ursprünglichen Bedeutung erfüllen, voll machen zu nehmen. Vgl. Steiger zu Col. 1, 25. Das Evangelium, Wort Gottes erscheint als leer, ehe es gelehrt, angenommen, verstanden wird. Auch die Offenbarung Gottes will realisirt, ins Leben eingeführt und so erfüllt werden. Vgl. Röm. 13, 8.: πληροῦν τὸν νόμον, auch Col. 4, 17. und Tholuck Ausleg. der Bergpredigt zu Matth. 5, 17. Diese Auffassung passt auch trefflich in den Zusammenhang. Der Apostel will darthun, dass er seine Aufgabe, die Heiden als eine προςφορὰ εὐπρόςδεκτος Gott darzubringen v. 16., wirklich erfüllt habe, vgl. κατειργάσατο v. 18. Dies ist nun in den Ländern des Orientes geschehen, in denen er das Evangelium durch unter den Heiden wirksame Verkündigung realisirt hat. Damit hat er denn freilich auch an sich das Amt der Evangeliumsverkündigung in diesen Gegenden absolvirt, vgl. v. 23., so dass er nun nichts mehr in dem bezeichneten Länderstriche als Apostel zu thun hat. Damit soll aber nicht gesagt sein, dass es in jenen Gegenden überhaupt nichts mehr für das Evangelium zu thun gab. Die Aufgabe des Apostels war nur vollendet, weil sie überall nur eine grundlegende war. Indem nun von den Hauptorten aus, in denen er die christliche Kirche gestiftet hatte, dieselbe sich gleichsam von selbst in immer weiteren Kreisen verbreiten musste, so schaut er synekdochisch die durch ihn vollbrachte relative Realisation des Evangeliums im Oriente als eine absolute an. — V. 20. u. 21. Angabe des bei seiner apostolischen Amtswirksamkeit ihn leitenden Grundsatzes. Die Aufgabe, die er sich gestellt, überall zuerst den Grund des Evangeliums zu legen,

*) Auch Meyer verwirft diese Erklärung, kömmt aber doch, wie uns wenigstens scheint, selber unwillkührlich darauf zurück. Er erklärt: „so dass ich zur Vollendung gebracht habe das Evangelium von Christo. Dieses πληροῦν ist extensiv geschehen, dadurch, dass es allenthalben von Jerusalem bis Illyrien verkündigt und zur Annahme gebracht ist." Das Evangelium extensiv vollenden ist eben nur metonymische Ausdrucksweise für: die Evangeliumsverkündigung vollenden.

und nicht auf fremdem Grunde fortzubauen, entsprach gerade der Idee und Bestimmung eines Apostels, vgl. AG. 26, 17. 18., im Unterschiede vom gewöhnlichen Gemeindelehrer, der nicht zu gründen, sondern auf dem gelegten Grunde weiter zu bauen hatte, und vom Pseudoapostel, der die Mühe der eignen Arbeit scheuend, in die fremde Arbeit eintrat und sie verdarb. Wie dieses schwierige, umfangreiche und zeitraubende Werk der Grundlegung des Baues der christlichen Kirche in den Gegenden des Orientes die Verzögerung seiner lange schon projektirten Reise nach Rom erklärt v. 22., so wird durch die Absolvirung dieses Werkes sein Vorsatz und seine Hoffnung motivirt, nunmehr seinen alten Lieblingsplan ausführen zu können v. 23. 24., da er die Fortführung seiner Arbeit Anderen überlassen durfte, und nicht als seine specifisch apostolische Arbeit zu betrachten hatte. οὕτω δὲ φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι] „auf die Weise aber eifrig mich bestrebend, das Evangelium zu verkündigen." οὕτω δέ, ita autem, und zwar (vgl. δέ 3, 22.) so. φιλοτιμούμενον ist von ὥστε με — πεπληρωκέναι abhängig. Die von Lachmann nach BD*FG. recipirte Lesart φιλοτιμοῦμαι ist also nur als unnöthige Strukturerleichterung zu betrachten. φιλοτιμεῖσθαι = φιλότιμον εἶναι, etwas so betreiben, dass man seine Ehre darin sucht," dann überhaupt, „etwas eifrig betreiben, eifrig sich bestreben, sich befleissigen," vgl. 2 Cor. 5, 9. 1 Thess. 4, 11. Doch war der im Folgenden ausgesprochene Grundsatz allerdings der apostolische Ehrenpunkt Pauli, vgl. 2 Cor. 10, 5 f. οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός] enthält zunächst negativ die Erklärung des οὕτω: Nicht wo Christus schon genannt ward, d. i. sein Name schon ausgesprochen ward und also schon bekannt ist. ὠνομάσθη ist also weder durch gefeiert ward, noch durch angerufen ward zu erklären. ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ] vgl. 2 Cor. 10, 15. Paulus will nicht auf fremden, d. i. nicht auf den von Anderen gelegten Grund bauen, d. h. er will nicht nur die von Anderen begonnene Verkündigung des Evangeliums fortsetzen. Die apostolische Aufgabe war eben, wie bemerkt, überall die grundlegende Wirksamkeit zu üben. Die Behauptung, dass er diesen Grundsatz gehegt, weil er den Streit namentlich mit den judaisirenden Lehrern zu vermeiden gesucht, ist Pauli eben so unwürdig, als an sich unwahr, und widerlegt sich von selbst aus dem Charakter des Apostels und der Geschichte seiner Wirksamkeit. Ueberdies pflegten die Irrlehrer weder selbst Grund zu legen, sondern nur Holz, Heu und Stoppeln auf den von Anderen gelegten Grund zu bauen, noch auch würde eben deshalb Paulus ihre Arbeit als einen wirklichen θεμέλιος anerkennen. Der Apostel handelt aber hier von dem Principe seiner mündlichen Verkündigung. Dem widerspricht also weder die Abfassung eines Römer- und Colosserbriefes (vgl. überdies Einl. S. 2 f.), noch auch, dass er vorkommenden Falles etwa bei zufälliger Anwesenheit in nicht von ihm gestifteten Gemeinden denselben χάρισμά τι πνευματικόν in persönlicher Ansprache mittheilte. Dass er aber überall die Haupttendenz seines apostolischen Wirkens im Auge behielt, zeigt auch v. 24. Denn

auch im Occidente sucht er als eigentliches Ziel seiner Predigt Spanien auf, *ὅπου οὐκ ὠνομάσθη Χριστός*, und will die Römer nur auf der Durchreise besuchen. *ἀλλά*] leitet die positive Angabe des *οὕτω* ein. Es ist nicht etwa mit Grotius *ἐποίησα* zu ergänzen. Ueber die Verflechtung des Citats in die apostolische Rede vgl. 9, 7. 15, 3. *καθὼς γέγραπται*] nämlich Jesaias 52, 15. Der hebräische Grundtext lautet: כִּי אֲשֶׁר לֹא־סֻפַּר לָהֶם רָאוּ וַאֲשֶׁר לֹא־שָׁמְעוּ הִתְבּוֹנָנוּ „Denn was ihnen nie verkündet worden, werden sie sehen, und was sie nimmer hörten, vernehmen.“ Das Subjekt sind die Heidenvölker, nicht die Könige, vgl. Hengstenberg Christologie Th. I. Abth. II. S. 320. LXX.: *ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται, καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασι, συνήσουσι.* „Denn welchen es nicht verkündet worden, werden es sehen, u. s. w.“ Paulus citirt also wörtlich nach den LXX. In der That folgte auch der für seinen Zweck besonders brauchbare Sinn ihrer Uebersetzung von selbst aus dem eigentlichen Sinne des Urtextes. Denn Unerhörtes (Staunenswürdiges) wird nur dem verkündigt, der die Verkündigung bis dahin noch nicht gehört hat. Dies war aber allerdings die specifische Aufgabe des heidenapostolischen Amtes, Unerhörtes denen, die es noch nicht gehört, d. i. das Evangelium den Heiden, zu verkündigen, nämlich den Heiden, welche noch Heiden sind, bei denen also noch nicht der Name Christi genannt wird. *περὶ αὐτοῦ*] Zusatz der LXX., bezieht sich auf den *παῖς θεοῦ*, den Messias, Christum, von dem im ganzen Zusammenhange die Rede ist. *ὄψονται*] sc. *αὐτόν*, nämlich im Geiste durch den Glauben. *καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασι*] sc. *τὸ εὐαγγέλιον*, wie sich sowohl aus dem *οὕτω δὲ φιλοτιμ. εὐαγγελίζεσθαι*, als aus dem *οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ* ergiebt. *συνήσουσι*] werden es näml. diese gehörte Kunde verstehen.

V. 22—33. Darlegung seines jetzigen Reiseplanes v. 22—29., mit daran geknüpfter Bitte um die Fürbitte der Römergemeinde v. 30—32., und schliesslichem Segenswunsche v. 33. *Διὸ καὶ ἐνεκοπτόμην*] „darum auch bin ich verhindert worden.“ *διό* ist nicht zu erklären: darum weil in Rom schon von Anderen der Grund gelegt war. Denn auch wenn dies nicht der Fall gewesen wäre, würde er doch nicht früher nach Rom gekommen sein, weil er erst in den Gegenden des Orientes seine grundlegende Thätigkeit zu vollenden hatte, ehe er in den Occident überging. Auch sagt v. 23. ausdrücklich, dass dies die Ursache seiner bisherigen Verhinderung gewesen sei. *διό* ist also s. v. a. darum, weil ich bisher noch genug in jenen Gegenden zu thun hatte. Die Verkündigung des Apostels bewegte sich in regelmässigem Fortschritte vorwärts. Wie ein kühner und kluger Feldherr hat er sich einen sicheren und consequenten Angriffsplan gebildet, von dem er nicht willkührlich und launenhaft abspringt. Erst jetzt, wo er von der östlichsten Position Jerusalem aus den ganzen Orient bis Illyrien hin durch das Evangelium erobert, oder doch wenigstens die Hauptplätze und Bollwerke des Heidenthums für dasselbe in Besitz genommen hat, geht er nach dem Occidente über, um nun vom westlichsten

Punkte, von Spanien aus in entgegengesetzter Richtung zu operiren. Rom bleibt dabei allerdings wieder nur Durchgangspunkt, eben weil dort schon Grund gelegt war, aber er konnte auch zu dieser beiläufigen Besuchsreise und diesem flüchtigen Aufenthalte in Rom bisher nur deshalb nicht kommen, weil seine apostolische Aufgabe im Oriente bis dahin noch nicht gelöst war. Richtig bemerkt übrigens Calvin: Ex hoc autem loco infirmum argumentum ducitur profectionis Hispanicae: neque enim protinus sequitur, ipsum fuisse perfunctum, quia sic animo concepisset. De spe enim tantum loquitur, qua frustrari, quemadmodum alii fideles, nonnunquam potuit. *τὰ πολλά*] ist nicht gleich *πολλάκις*, welches Lachmann nach BDEFG. recipirt hat. Dass dies ein falsches Glossem nach 1, 13. sei, zeigt die Bemerkung des Oekumenius: *τὰ πολλὰ οἷον πολλάκις*. Eher könnte man geneigt sein, *τὰ πολλά* so oft d. i. die vielen, 1, 13. bemerkten, Male zu erklären. Doch ist auch diese Bedeutung nicht nachweisbar. Es ist demnach am sichersten, an der einzig erwiesenen und häufigen Bedeutung von *τὰ πολλά* = plerumque, in den meisten Fällen, meistentheils, festzuhalten. Vgl. Kühner Ausf. Gramm. d. gr. Spr. Th. II. S. 220. §. 556. Anm. 2. Zuweilen also, ist dann hinzuzudenken, hielten den Apostel auch andere Gründe ab, etwa mangelnde Schiffsgelegenheit, Unwohlsein u. dgl. m. Wenn er demnach *πολλάκις* nach Rom kommen wollte, so ward er *τὰ πολλά* durch die Aufgaben seines apostolischen Berufes daran verhindert, *ἐνίοτε* durch andere Gründe. Denn z. B. von Corinth aus hätte er ja wohl sonst einmal, ohne gerade seiner Hauptaufgabe untreu zu werden, einen kurzen Abstecher nach Rom machen können. *τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*] Der Genitiv hängt von *ἐνεκοπτόμην*, als einem Verbum, welches den Begriff der Verhinderung ausdrückt, (*ἐγκόπτειν* im Laufe aufhalten Gal. 5, 7. hindern 1 Thess. 2, 18.) ab, vgl. Winer III. K. 3. §. 30. 6. S. 225. u. Fritzsche ad Matth. p. 845. — V. 23. u. 24. Die lect. rec. lautet: *Νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις, ἐπιποθίαν δὲ ἔχων τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν, ὡς ἐὰν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς. Ἐλπίζω γὰρ διαπορευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς καὶ ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι ἐκεῖ, ἐὰν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ*. Eben so Tischendorf ed. 2. Nach Erasmus Vermuthung und Mills Urtheil haben Griesbach, Knapp u. A. *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς*, welches in ABCDEFG. vielen Uebersetzungen und mehreren Vätern fehlt, und *γάρ* nach *ἐλπίζω*, welches (DE) FG. mehrere Versionen und Patres nicht haben, weggelassen und lesen: *Νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις, ἐπιποθίαν δὲ ἔχων τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν, ὡς ἐὰν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, ἐλπίζω διαπορευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς κτλ.* Beide Lesarten, sowohl die Elzevirsche, als die Griesbachsche, geben an sich eine passende Sentenz. Die Griesbachsche verdient aber, wegen der grossen Uebereinstimmung der älteren Zeugen und weil die Einschiebung im Gegensatz von v. 22. und als Strukturerleichterung sich erklärt, den Vorzug. Zwar haben ABC(DE). das *γάρ*, welches als Explikation das

ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς voraussetzt, und dessen Ursprünglichkeit zu verbürgen scheint, vgl. Rinck Lucubr. crit. p. 133. Dennoch könnten jene Codices uns entweder nur eine halb vollzogene Restitution des genuinen Tertes oder die schon beginnende Corruption desselben darstellen, indem sie bei ihrer Beibehaltung oder Hinzufügung des γάρ ein durch dasselbe explicirtes ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς im Gedanken supplirten. Lachmann, der seinen kritischen Grundsätzen entsprechend γάρ beibehalten, ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς aber weggelassen hat*), würde also jedenfalls besser gethan haben, nach ὡς ἂν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν (mit gedachter Ergänzung von ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς) voll zu interpungiren und mit ἐλπίζω γάρ einen neuen Satz zu beginnen, als ἐλπίζω γάρ bis ἐμπλησθῶ in Klammern zu schliessen, so dass νυνὶ δέ v. 23. durch νυνὶ δέ v. 25. wieder aufgenommen werden soll, als wäre ganz gegen den Pragmatismus und den logischen Zusammenhang der Sentenz schon v. 23. an die Reise nach Jerusalem gedacht. νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων] sc. τοῦ κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ τοῦ Χριστοῦ v. 20. 21. τόπος = opportunitas, Gelegenheit, Spielraum, vgl. zu 12, 19. ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις] in diesen Gegenden, Landstrichen, Gal. 1, 21. 2 Cor. 11, 10., nämlich von Jerusalem bis Illyrien v. 19. Bengel bemerkt zu κλίματα: Haec appellatio praescindit a politica distributione orbis terrae. nam hanc non solet sequi evangelium. Etiam Reformationis fructus primo tempore extra Germaniam quoque exstitit. ἐπιποθίαν] summum desiderium. Beza. τοῦ ἐλθεῖν] abhängig von ἐπιποθίαν. ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν] seit vielen Jahren. Die vielen Jahre sind als ein zusammenhängender Zeitraum gedacht, von dessen Beginn an Paulus diese Sehnsucht gehegt. Vgl. ἀπὸ ἐτῶν δώδεκα Luk. 8, 43. Seit wann in Paulo dieser Wunsch aufgestiegen, ist historisch nicht mit Sicherheit zu bestimmen; vielleicht seitdem er zuerst den europäischen Boden betrat. ὡς ἐάν] quandocunque, simulatque. Der Zeitpunkt ist insofern unbestimmt, als die Ausführung seiner Absicht, gleich von Jerusalem aus Spanien zu besuchen vgl. v. 28., doch einiger Massen verzögert werden konnte. Ueber ἐάν statt ἄν nach Relativis vgl. Winer III. K. 4. §. 43. 6. Anm. S. 359. Lachmann und Tischendorf lesen übrigens an unserer Stelle nach AB (C) DEFG. Chrys. ὡς ἄν. Σπανίαν] spätere griechische Benennung (die römische Form war Ἱσπανία 1 Makk. 8, 3.) für Ἰβηρία, welche die ganze pyrenäische Halbinsel umfasste. Spanien war damals römische, von Juden zahlreich bewohnte und darum zur Evangeliumsverkündigung sehr geeignete Provinz. Dass Paulus wirklich seinen Plan, nach Spanien zu reissen, ausgeführt, wird von denen behauptet, welche eine zweite, von denen geläugnet, welche nur eine römische

---

*) Dies ist vielleicht in der That die ursprüngliche Lesart. Sie ist am besten bezeugt, und der so entstehende Anakoluth würde am leichtesten die Rectification der Rede theils durch Hinzufügung des ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς, theils durch Weglassung des γάρ erklären.

Gefangenschaft des Apostels statuiren *). Bald nachdem Paulus dieses geschrieben, erwartete er übrigens wohl selbst nicht mehr, seinen spanischen Reiseplan ausführen zu können, vgl. AG. 20, 23 — 25. διαπορευόμενος] quia Romae jam fundata est fides. Bengel. ὑφ᾽ ὑμῶν προπεμφθῆναι] Lachmann und Tischendorf lesen nach BDEFG. al. ἀφ᾽ ὑμῶν d. i. von euch aus, von eurer Stadt aus, statt ὑφ᾽ ὑμῶν. Indess einmal wird ὑπό und ἀπό sehr häufig von den Abschreibern verwechselt, und dann ist hier gerade die Beziehung auf die Personen, durch welche Paulus geleitet zu werden hofft, erforderlich, vgl. AG. 15, 3. 2 Cor. 1, 16. ἐκεῖ] statt ἐκεῖσε dorthin, vgl, Joh. 11, 8.: καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ. Nach Verbis der Bewegung anticipirt das Adverbium der Ruhe das Ziel der Bewegung. Dorthin geleitet zu werden, um dann dort zu sein. Ob Paulus sich schon einen bestimmten Reiseplan von Rom nach Spanien gebildet hatte, ob er zu Lande oder zu Wasser zu reisen, und also in letzterem Falle von seinen römischen Begleitern ohne Zweifel nicht nur ein Stück Weges, sondern ganz bis nach Spanien hin comitirt zu werden hoffte, darüber lässt sich nichts mit Sicherheit aussagen. ἐὰν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ] „wenn ich mich zuvor einigermassen an euch werde gesättigt haben." Vgl. 1, 12. ἀπὸ μέρους aliquatenus, einigermassen. Grotius: non quantum vellem, sed quantum licebit. Chrysostomus: οὐδεὶς γάρ με χρόνος ἐμπλῆσαι δύναται οὐδὲ ἐμποιῆσαί μοι κόρον τῆς συνουσίας ὑμῶν. — V. 25. Vor seiner Reise nach Spanien, auf der er Rom zu besuchen hofft, muss er aber erst noch nach Jerusalem gehen, um der dortigen Gemeinde eine unter den Heidenchristen in Macedonien und Achaja gesammelte Collekte zu übermachen. Die Römer dürfen sich also nicht wundern, dass er nicht sogleich kömmt. νυνὶ δὲ πορεύομαι] „jetzt aber stehe ich im Begriff zu reisen." νυνί und das Präsens πορεύομαι markiren die Zukunft als ganz nahe bevorstehend, gleichsam schon gegenwärtig, und darum auch als gewiss. Vgl. νῦν von der eben verflossenen, gleichsam noch gegenwärtigen Vergangenheit Joh. 11, 8. und das Präsens ἔρχομαι 2 Cor. 13, 1. εἰς Ἱερουσαλήμ] Es war dies Pauli fünfte Reise nach Jerusalem, die letzte der AG. Die erste AG. 9., die zweite AG. 11, 12., die dritte AG. 15., die vierte AG. 18, 22., die fünfte AG. 21, 15. 17. διακονῶν] Das Participium Präsentis bezeichnet die Reise selbst schon als einen Theil des Dienstes. Mit dem πορεύεσθαι beginnt die διακονία schon, sich zu verwirklichen. Vgl. Winer III. K. 4. §. 46. 5. Anm. S. 405. Das Participium Futuri διακονήσων liesse den Dienst erst als Folge der vollendeten Reise erscheinen.

---

*) Die gründlichste und scharfsinnigste Vertheidigung der letzteren Ansicht findet sich bei Wieseler in der Chronologie des apostolischen Zeitalters, woselbst auch (Erster Excurs. Ueber den römischen Aufenthalt des Apostels Paulus. S. 521.) die bedeutendsten unter den ausführlicheren Bearbeitern dieser Frage, welche sich für oder gegen eine zweimalige römische Gefangenschaft des Apostels Paulus erklärt haben, zusammengestellt sind.

Vgl. AG. 24, 17. 25, 13. Der Dienst besteht in der Ueberlieferung des gesammelten Geldbeitrages, daher bezieht sich τοῖς ἁγίοις] nicht etwa auf die Christen in Macedonien und Achaja, denen er durch Ueberbringung ihrer Beisteuer dient, sondern auf die πτωχοὶ τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερ., denen die Collekte eingehändigt werden sollte, vgl. v. 26. 28. 31. — V. 26. erklärt, wie es gekommen, dass er den Heiligen in Jerusalem Dienst zu leisten habe. εὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα] „denn beliebt haben Macedonien und Achaja," placuit enim Macedonibus et Achaeis. Zu εὐδοκεῖν vgl. Luk. 12, 32. 1 Cor. 1, 21. Gal. 1, 15. Col. 1, 19. 1 Thess. 2, 8. u. zu Röm. 10, 1. κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι] „eine Theilnehmung zu Stande zu bringen." Ueber κοινωνεῖν vgl. zu 12, 13. Auch hier, vgl. 2 Cor. 9, 13. Hebr. 13, 16., lässt sich die intransitive Bedeutung von κοινωνία festhalten, insofern der Mittheilende eben durch die Mittheilung sich mit dem Empfangenden in G e m e i n s c h a f t setzt und an seinen Bedürfnissen Theil nimmt. Es ist also κοινωνία nicht direkt in der aktiven Bedeutung M i t t h e i l u n g, S p e n d u n g, B e i s t e u e r, collatio, zu nehmen, wiewohl der Sache nach ja allerdings die T h e i l n e h m u n g, die man zu Stande bringt, in der M i t t h e i l u n g, die G e m e i n s c h a f t, die man veranstaltet, in der B e i s t e u e r bestehen kann, weshalb denn „eine Theilnehmung in Beziehung auf die Armen zu Stande bringen", hier dem Sinne nach = „eine Collekte für sie machen" ist. Der Apostel sagt verringernd κοινωνίαν τινά, obgleich die Beisteuer, wie aus 1 Cor. 16, 4. sich schliessen lässt, an sich nicht gering gewesen sein kann, weil ihm auch die grösste leibliche Gabe gering erscheint im Verhältniss zu der geistlichen Gabe, welche Macedonien und Achaja von Jerusalem zuvor empfangen hat, vgl. v. 27. εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ] Bekanntlich war die jerusalemsche Christengemeinde verarmt. Die πτωχοὶ τῶν ἁγίων sind also hier wohl die armen Heiligen überhaupt. Talia sunt n i g r a e l a n a r u m, o v o r u m o b l o n g a bemerkt G r o t i u s. Vgl. M a t t h i ä Ausf. gr. Gr. §. 320. S. 627. Ueber die hier erwähnte Collekte der Macedonier und Achäer für die armen Heiligen in Jerusalem vgl. 1 Cor. 16, 1 ff. 2 Cor. K. 8. u. 9. — V. 27. εὐδόκησαν γὰρ καὶ ὀφειλέται αὐτῶν εἰσιν] Est egregia ἀναφορά simul cum ἐπανορθώσει. G r o t i u s. Allerdings wird das εὐδόκησαν wieder aufgenommen, um daran die Bemerkung zu knüpfen, dass dieser freiwillige Entschluss sich zugleich als Erfüllung einer schuldigen Pflicht betrachten lasse. „Denn sie beliebten es, und sie sind ihre Schuldner." εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη] „denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Theil genommen haben." Man sagt κοινωνεῖν τινος Hebr. 2, 14., und wie hier und sonst immer im N. T., κοινωνεῖν τινι vgl. 12, 13. Gal. 6, 6. Phil. 4, 15. 1 Tim. 5, 22. 1 Petr. 4, 13. 2 Joh. 11. τὰ πνευματικά nicht gerade mit T h e o d o r e t τὰ τοῦ πνεύματος δῶρα, sondern im Gegensatze zu τὰ σαρκικά die Güter der Christen, welche, allerdings weil sie eben vom πνεῦμα ausgehen, selbst geistlicher Natur sind, wie Glaube, Liebe, Hoffnung, Sündenvergebung, Friede u. s. f. Diese sind ursprünglich

Besitzthum der jerusalemschen Muttergemeinde, von der sie auf die Heidengemeinden übergegangen sind. *ὀφείλουσι καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς*] „so sind sie schuldig auch mit den leiblichen Gütern ihnen zu dienen." Denn die höhere Gabe erfordert doch mindestens die geringere Gegengabe. Vgl. 1 Cor. 9, 11. *τὰ σαρκικά* bildet hier nicht den ethischen, sondern den physischen Gegensatz zu *τὰ πνευματικά,* wie das Irdische zum Himmlischen. Es sind die Güter, welche leiblicher, d. i. materieller, irdischer Beschaffenheit sind. Die meisten Ausleger nehmen an, Paulus habe durch v. 26. u. 27. mittelbar und verdeckt die römischen Christen auffordern wollen, die armen Judenchristen in Jerusalem gleichfalls zu unterstützen. Doch einmal würde er wohl, wenn dies seine Absicht war, es direkt und offen gethan haben, und dann betrachtete er auch die Collekte als abgeschlossen. Eher liesse sich eine wiederholte allgemeine Hinweisung der Heidenchristen auf ihr rechtes Verhalten gegen ihre jüdischen Brüder annehmen. Indess könnte der Apostel auch ohne besondere Nebenabsicht das gesagt haben, was er v. 26. u. 27. sagt. — V. 28. *τοῦτο οὖν ἐπιτελέσας*] „wenn ich nun dies vollbracht haben werde." *τοῦτο* dieses d. i. dieses Geschäft, diese Dienstreise nach Jerusalem. *καὶ σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τοῦτον*] „und wenn ich ihnen diese Frucht versiegelt haben werde." *σφραγίζεσθαι* versiegeln, bestätigen, vgl. Joh. 3, 33. 6, 27., d. i. sicher einhändigen, *ἀσφαλῶς παραδιδόναι,* oder: als ihr Eigenthum überweisen, als ihr Besitzthum bestätigen. *σφραγίζεσθαι* ist also im bildlichen, nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen, weder = „wenn ich ihnen das Geld versiegelt überbracht habe," was *σφραγίζεσθαι* gar nicht heisst, noch = „wenn ich sie mit Brief und Siegel über die richtige Ablieferung ihrer Sammlung sicher gestellt habe," wo dann *αὐτοῖς,* gegen *αὐτῶν* und *αὐτοῖς* v. 27., sich nicht auf die *ἅγιοι* v. 25. u. 26., sondern auf die Macedonischen und Achäischen Christen beziehen soll. Beide Auffassungen ergeben übrigens einen des Apostels wenig würdigen, fast kleinlich lächerlichen Sinn. Eben so unpassend aber ist auch die Erklärung: „wenn ich ihnen diese Frucht durch meine Autorität bestätigt haben werde," indem ich ihnen nämlich über die beisteuernden Gemeinden und die Summe der Beisteuer Rechenschaft ablege, und die Collekte treulich überliefere. *τὸν καρπὸν τοῦτον* diese Frucht, d. i. diesen Ertrag, nämlich *τῆς κοινωνίας* v. 26., oder auch *τῆς φιλαδελφίας,* nicht *τῆς ἀποστολῆς,* meiner apostolischen Betriebsamkeit. Eher könnte die leibliche Spende als Frucht der empfangenen geistlichen Spende bezeichnet sein. Doch ist die gegebene Auffassung wohl einfacher und näher liegend. *ἀπελεύσομαι*] ich werde weggehen Joh. 6, 68., näml. von Jerusalem weg = ich werde reisen. *δι' ὑμῶν*] d. h. durch eure Stadt, vgl. 2 Cor. 1, 16. *εἰς τὴν Σπανίαν*] Lachmann und Tischendorf nach nicht ganz ausreichenden Zeugen *εἰς Σπανίαν.* Vgl. v. 24. — V. 29. *οἶδα δέ*] Paulus weiss aber, ist überzeugt, dass er in der Segensfülle Christi zu den Römern kommen werde, weil weder ihm der Reichthum der Gnade und der Gaben des apostolischen Amtes, noch ihnen die rechte Empfänglichkeit zur Aufnahme derselben

fehlen wird. ὅτι ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς — ἐλεύσομαι] Ueber diese Verbindung des Participiums mit dem Verbum finitum desselben Zeitwortes vgl. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 558. S. 1103. Kühner Ausf. Gramm. d. gr. Spr. Th. II. §. 676. 3. S. 376. Eben so 1 Cor. 2, 1.: ἐλθὼν — ἦλθον. ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ] „in der Fülle des Segens Christi," d. i. so dass ich reichen Segen von Christo mitbringe. Vgl. 1, 11. ἐν bei, d. i. ausgestattet mit, oder darbietend, πλήρωμα εὐλογίας Χριστοῦ παρέχων ὑμῖν. Vgl. 2 Cor. 2, 1.: ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν = λύπην ὑμῖν παρέχων, vgl. v. 2.: εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς. Ueber πλήρωμα εὐλογίας vgl. zu 11, 12. Die lect. rec. ist ἐν πληρώματι εὐλογίας τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ. Schon Mill bezeichnete τοῦ εὐαγγελίου τοῦ als Glossem aus v. 19. Diese Worte sind dann von Griesbach, Lachmann, Tischendorf u. A. weggelassen worden. Allerdings fehlen sie in ABCDEFG. al. It. al. Clem. al., und sind demnach höchst wahrscheinlich unächt. — V. 30—32. Paulus ersucht die Römergemeinde für diese zunächst bevorstehende Reise nach Jerusalem um ihre Fürbitte. Vgl. 2 Cor. 1, 11. Phil. 1, 19. Philem. 22. Denn schon jetzt erfüllt ihn die Ahnung der ihm in Judäa von Seiten der Ungläubigen bevorstehenden Drangsale, vgl. AG. 20, 22 f. 21, 10 ff., so wie die Befürchtung, dass auch die Gläubigen aus der Beschneidung in ihrem Misstrauen gegen ihn den antijudaistischen Apostel, vgl. AG. 21, 21., die Gaben der Heidenchristen nicht wohlgefällig aufnehmen möchten. Zu παρακαλεῖν διά vgl. 12, 1. Der Apostel ermahnt aber nicht nur durch Christum, sondern auch διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος] d. i. die Liebe, welche der Geist uns einflösst, welche φιλαδελφία Paulus hier für sich in Anspruch nimmt. Vgl. Gal. 5, 22. Es liegt jedenfalls näher, hier an die vom Geiste in uns gewirkte Liebe als Motiv zur brüderlichen Fürbitte, als mit Chrysost. Theophyl. u. A. an die Liebe des Geistes zu uns zu denken. συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν] Vgl. Col. 4, 12., auch 2, 1. u. 1, 29. In mannigfacher Beziehung kann das Gebet ein ἀγών genannt werden. Theils sind es innere geistliche Feinde, wider die zu kämpfen ist, die σάρξ mit ihrer Lust und Furcht, der κόσμος mit seiner Lockung und Drohung, der διάβολος, der sei es unmittelbar, oder mittelst der σάρξ und des κόσμος die Seele bestürmt; theils sind es äusserliche Feinde, bestimmte Leiden, Gefahren und Widerwärtigkeiten, gegen welche der Gebetskampf zu richten ist. Aber das Gebet ist nicht nur ein Kampf, insofern es die Feinde der Seele zurückschlagen, sondern auch insofern es den Freund der Seele, den die Erhörung verzögernden und prüfend sich als Feind verstellenden Gott gewinnen will (vgl. Jakobs Kampf 1 Mos. K. 32.). An unserer Stelle nun wird bei der Allgemeinheit des Ausdruckes zu beruhen, und bei dem ἀγωνίζεσθαι des Apostels und dem συναγωνίζεσθαι der Römergemeinde nur an den anhaltenden Eifer und das ernste Ringen zu denken sein, von welchem jedes Gebet, wenn es rechter Art ist und nicht in die Luft ficht, sondern nicht ablässt, bis es sein Ziel erreicht hat, begleitet ist, ohne

dass dabei die specifischen Hindernisse, die eben in jedem derartigen Gebete niederzuringen sind, ausdrücklich gedacht und bezeichnet wären. Die Lesart mehrerer Zeugen ἐν ταῖς προςευχαῖς ὑμῶν ist als richtige Glosse zu betrachten. Denn natürlich sind die Gebete der Gemeinde, nicht die des Apostels gemeint, wie die Lesart des Vigil. Taps. ἐν ταῖς προςευχαῖς μου voraussetzt. ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν ist an ἐν ταῖς προςευχαῖς anzuschliessen. Die Wiederholung des Artikels (ἐν ταῖς προςευχαῖς ταῖς κτλ.) ist deshalb nicht nothwendig, weil man προςεύχεσθαι ὑπέρ τινος, vgl. Col. 1, 9. u. s., sagt. Die Verbindung von ὑπέρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν mit συναγωνίσασθαί μοι ist schon deshalb unthunlich, weil ἀγωνίζεσθαι πρός τινα s. v. i. als gegen Jemand kämpfen. Der Apostel fordert also seine Leser auf, wie er selber ringt, so auch ihrerseits in ihren Gebeten, welche sie für sein Wohl zu Gott richten, ringend ihm zur Seite zu stehen. ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ] Zweck des συναγωνίσασθαι ἐν ταῖς προςευχαῖς. Zur Sache vgl. AG. 21, 27 ff., zum Ausdrucke ἀπειθοῦντες Ἰουδαῖοι AG. 14, 2. Sie sind ἀπειθοῦντες, inobedientes, 11, 31., weil sie Gott, der den Glauben an Christum fordert, den Gehorsam (ὑπακοὴν πίστεως 1, 5.) verweigern. καὶ ἵνα] Zur Wiederholung des ἵνα vgl. z. B. 2 Thess. 3, 1. 2. Doch fehlt an unserer Stelle ἵνα in A(B)CD*FG. al. mehreren Uebersetzungen und Vätern, und ist deshalb von Lachmann und Tischendorf getilgt. In der That könnte es leicht späteres Einschiebsel der Abschreiber sein. Vgl. z. B. 15, 32. 16, 2. Col. 4, 8. ἡ διακονία μου] Nach BD*FG. haben Lachmann und Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., δωροφορία (Ambrst.: munerum meorum oblatio) statt διακονία recipirt. Doch ist die Beglaubigung zu gering, die Bezeichnung δωροφορία etwas unzart, und διακονία durch v. 25. (διακονῶν τοῖς ἁγίοις) geschützt. δωροφορία ist also nur als Interpretament zu betrachten, insofern die διακονία in diesem Falle eben in der δωροφορία bestand. ἡ εἰς Ἱερουσαλήμ] Vgl. τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους 2 Cor. 8, 4. 9, 1. Es ist die für Jerusalem bestimmte Dienstleistung. Lachmann und Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., lesen mit nicht ausreichender Beglaubigung ἡ ἐν statt ἡ εἰς. Einige Zeugen haben auch εἰς oder ἐν ohne den Artikel ἡ. εὐπρόςδεκτος γένηται τοῖς ἁγίοις] „den Heiligen wohlgefällig sei," gute Aufnahme bei den Heiligen finde, näml. den Heiligen daselbst, zu Jerusalem. Zu εὐπρόςδεκτος vgl. 15, 16. 2 Cor. 6, 2. 8, 12. ἵνα ἐν χαρᾷ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς] bezeichnet den Zweck von v. 31., also den Endzweck von v. 30. Vgl. Gal. 4, 5. Dieser Endzweck ward nicht erfüllt, da Paulus als Gefangener nach Rom gelangte, AG. 23, 11. 28, 14. 16. Lachmann liest nach AC67**71. Ruf. ἐλθών mit Weglassung des folgenden καί, was nur als elegante Construktionsänderung der Abschreiber zu betrachten ist. διὰ θελήματος θεοῦ] vgl. 1, 10. Hebr. 6, 3. 1 Cor. 4, 19. Der Wille Gottes ist der den gemeinsamen Gebeten zustimmende, sie erhörende Gotteswille. Lachmann und Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., lesen nur nach B. κυρίου Ἰησοῦ statt θεοῦ, D*EFG. It. haben Χρι-

στοῦ Ἰησοῦ, Ambrst. Ἰησοῦ Χριστοῦ. καὶ συναναπαύσωμαι ὑμῖν] „und mich mit euch erquicke," d. i. dass wir uns in unserem gegenseitigen Glaubensverkehre an einander erfreuen, vgl. 1, 11. 12. 1 Cor. 16, 18. 2 Cor. 7, 13. Es ist also hier nicht speciell von einem Erholen des Apostels von seinen Kämpfen in Judäa, der Gemeinde von ihren Gebetskämpfen die Rede. Die Worte καὶ συναναπαύσωμαι ὑμῖν hat Tischendorf ed. 1., weil sie in B fehlen, bei anderen kritischen Zeugen variiren, ganz weggelassen, aber ed. 2. restituirt. — V. 33. Schlussvotum. Sehr unpassend bemerkt Grotius: Hoc dicit, ut hoc magis Romanos a rixis avertat. Danach soll dieser Segenswunsch sich auf den Inhalt des dem Epilog voraufgehenden, letzten Abschnittes K. 14. u. 15. zurückbeziehen. Doch die Ermahnung zur Eintracht K. 14. u. 15, 1 — 13. war schon 15, 13. durch ein entsprechendes Votum abgeschlossen, hier liegt der Gedanke daran fern, und der Segenswunsch schliesst offenbar nur den Epilog 15, 14 — 32. ab. Eher könnte der Apostel durch die Erwähnung des Unfriedens, der seiner in Judäa wartete, auf den Gedanken an den Gott des Friedens geleitet worden sein. Doch solcher Unfriede war ja in Rom nicht zu finden. Ueberdies ist die hier gebrauchte Formel dem Apostel auch sonst geläufig, vgl. 16, 20. (2 Cor. 13, 11.) Phil. 4, 9. 1 Thess. 5, 23. 2 Thess. 3, 16. s. auch Hebr. 13, 20., und es wird demnach unter εἰρήνη auch hier nicht der irdische, menschliche, sondern der göttliche, himmlische Friede, die εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν 5, 1. zu verstehen sein, für dessen Anwünschung es keiner besonderen Veranlassung und Beziehung bedurfte. Ἀμήν] was in AFG. 80. Boern. fehlt, könnte möglicher Weise liturgisches Additament sein.

Sechzehntes Kapitel.

V. 1. u. 2. Empfehlung der Phöbe. Συνίστημι δὲ ὑμῖν] „Ich empfehle euch aber." Zu συνίστημι im Sinne von empfehlen vgl. 2 Cor. 5, 12. 10, 12. 18. Φοίβην] Nach der sehr wahrscheinlichen Ansicht der meisten Ausleger die Ueberbringerin des Briefes. So schon die Unterschrift des Briefes. Der Eigenname Phöbus findet sich bei Martial Epigr. 3, 89., Phöbe bei Sueton Aug. c. 65. Wenn Bengel bemerkt, Nomina ex diis gentium sumta retinuere Christiani in memoriam gentilismi relicti: so ist als Grund dieser Beibehaltung heidnischer Götternamen von Seiten der Christen wohl vielmehr einfach der anzugeben, dass jene ursprüngliche religiöse Bedeutung und Beziehung sich im gewöhnlichen Gebrauche ganz verwischt

hatte. *τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν*] Erster Beweggrund zur Berücksichtigung der apostolischen Empfehlung, dass sie nämlich eine christliche Schwester ist. *οὖσαν διάκονον*] Zweiter Beweggrund. Es ist nicht zu erklären *ἄχρι τοῦ δεῦρο οὖσαν διάκονον,* oder *ἥτις ἦν διάκονος μέχρι τοῦ νῦν,* als ob Phöbe nicht auch als Diakonissin eine Reise nach Rom hätte unternehmen können, sondern: welche Diakonissin ist. Ueber die Diakonissinnen (*αἱ διάκονοι,* ministrae bei Plinius ep. 10, 97.) als die Armen-, Kranken- und Fremdenpflegerinnen der Gemeinde vgl. Bingham Orig. I. p. 341. Suicer Thes. eccles. I. p. 866. Ziegler de diac. et diaconiss. vet. eccl. Viteb. 1678. u. Neander Gesch. d. Pflanz. u. Leit. d. christl. Kirche durch d. Apostel B. I. S. 265 f. *τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς*] Kenchreä war bekanntlich die östliche Hafenstadt Korinths am saronischen Meerbusen, ungefähr siebenzig Stadien von Korinth entfernt. Vgl. AG. 18, 18. u. Wetstein z. u. St.*) Wahrscheinlich hatte Paulus auch die Gemeinde in Kenchreä, wie die in Corinth gegründet. *ἵνα αὐτὴν προςδέξησθε*] Zweck der Empfehlung. *ἐν κυρίῳ*] charakterisirt das *προςδέχεσθαι* als ein in der Gemeinschaft mit dem Herrn, im Herrn, d. i. im christlichen Sinne geschehendes. Eben so Phil. 2, 29. Hodie dicimus christiano more. Bengel. Vgl. Harless zu Eph. 4, 1. S. 336 f. *ἀξίως τῶν ἁγίων*] Die Heiligen können entweder die aufnehmenden oder die aufgenommenen Heiligen sein. Im ersten Falle ist zu erklären: „Wie es Heiligen geziemt," näml. die Brüder und Schwestern aufzunehmen, im zweiten Falle: sicut sanctos excipi oportet. Grotius. Die erste Erklärung liegt näher, indem *ἀξίως τῶν ἁγίων* sich auf das aktive *προςδέξ.* bezieht und das *ἐν κυρίῳ* näher bestimmt. Zu *ἀξίως* mit dem Genitiv vgl. Phil. 1, 27. Col. 1, 10. 1 Thess. 2, 12. 3 Joh. 6. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 363. S. 677. *καὶ παραστῆτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρήζῃ πράγματι*] „und ihr beistehet in welcher Angelegenheit sie euer irgend bedarf." *παραστῆναί τινι* Jemandem zur Seite stehen AG. 1, 10. 9, 39. 27, 23., ihm beistehen, helfen 2 Tim. 4, 17. *καὶ γὰρ αὕτη*] denn auch diese. Offenbar passender haben Bengel, Knapp, Lachmann, Tischendorf u. A. *καὶ γὰρ αὐτή* denn auch sie selbst recipirt. Es führt das Motiv für den ihr zu leistenden Beistand ein. Vgl. 1 Cor. 16, 10. Phil. 2, 29 f. *προστάτις πολλῶν ἐγενήθη*] In *προστάτις* ist nicht das stehende Amt einer sogenannten Fremdenpatronin, vgl. zu 12, 8., zu finden, wogegen schon die hinzugefügten Genitive und das Verbum *ἐγενήθη* sprechen. Vielmehr ist *προστάτις* patrona, Beschützerin, Gönnerin, Fürsorgerin, näml. der Fremden, Armen, Kranken, wozu ihr Diakonissenamt ihr reichliche Gelegenheit bot. In *παραστῆτε* und *προστάτις* scheint eine

---

*) Strabo VIII. p. 582. C. sagt: *ἀρχὴ δὲ τῆς παραλίας ἑκατέρας τῆς μὲν τὸ Λέχαιον, τῆς δὲ Κεγχρεαὶ κώμη καὶ λιμὴν, ἀπέχων τῆς πόλεως ὅσον ο͵ στάδια· τούτῳ μὲν οὖν χρῶνται πρὸς τοὺς ἐκ τῆς Ἀσίας, πρὸς δὲ τοὺς ἐκ τῆς Ἰταλίας τῷ Λεχαίῳ.* u. VIII. p. 567. B.: *Κεγχρεαὶ τὸ τῶν Κορινθίων ἐπὶ τὰ πρὸς ἕω μέρη ναύσταθμον.*

Paronomasie obzuwalten. Ueber ἐγενήθη die spätere (dorische) Form statt ἐγένετο vgl. Lobeck ad Phryn. p. 108 f. καὶ αὐτοῦ ἐμοῦ] und meiner selbst, worin ein verstärkter Grund für ihn enthalten ist, sie zu empfehlen, und für die Gemeinde, die Empfehlung zu berücksichtigen. Wann und in welcher Weise Phöbe dem Apostel beigestanden habe, wissen wir nicht.

V. 3—16. Grüsse.

V. 3. u. 4. Ἀσπάσασθε Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν] Nach weit überwiegenden Zeugnissen ist mit Recht von Bengel, Griesbach, Knapp, Lachmann, Tischendorf u. A. die Form Πρίσκαν (2 Tim. 4, 19.) statt Πρίσκιλλαν (AG. 18, 2. vgl. 1 Cor. 16, 19.) recipirt. Πρίσκιλλα ist das ὄνομα ὑποκοριστικόν (Diminutivum) von Πρίσκα, vgl. Livia und Livilla, Drusa und Drusilla, Quinta und Quintilla, Secunda und Secundilla u. Grotius z. u. St. Ueber den Zelttuchmacher Aquila und seine Gattin Priscilla vgl. ausser AG. 18, 2 ff., wo wir sehen, dass er aus dem Pontus gebürtig und unter der Judenverfolgung des Claudius mit seinem Weibe von Rom nach Corinth gezogen war, AG. 18, 18. 26. 1 Cor. 16, 19., aus welchen Stellen sich ergiebt, dass sie sich von Corinth nach Ephesus übergesiedelt haben. Später, wie unsere Stelle zeigt, waren sie also wieder nach Rom zurückgekehrt (Discas hinc edictum Claudii contra Judaeos non diu viguisse, acribus, ut ferme talia, initiis, incurioso fine, ut loquitur Tacitus. Grotius.), und zuletzt 2 Tim. 4, 19. treffen wir sie wieder in Ephesus an. τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ] Sie sind Mitarbeiter in Christo Jesu, insofern Jesus Christus gleichsam die Sphäre ist, in der ihre Arbeit sich bewegt, so dass also der Ausdruck gleichbedeutend ist mit: „Sie arbeiten mit mir an der Sache Jesu Christi, sie treiben mit mir das Werk Jesu Christi.“ Eine Probe ihrer Arbeit liefert AG. 18, 26. οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν] sc. ὑπὸ τὸν σίδηρον, unter das Richtbeil. Der Ausdruck ist schwerlich eigentlich zu nehmen. Denn weder ist wahrscheinlich, dass ein solcher Moment aus dem Leben des Paulus, in welchem er selbst der Hinrichtung nahe war, uns gänzlich unbekannt geblieben wäre, noch auch dass in solchem Falle die Stellvertretung von Aquila und Priscilla gefordert, oder auch nur die des Einen angenommen und vom Apostel selbst zugelassen worden wäre. Vielmehr ist die Bezeichnung ὑποτιθέναι τὸν τράχηλον bildlich zu fassen von der Uebernahme der äussersten Lebensgefahr zum Zwecke der Lebenserhaltung des Apostels. Ob dies zu Corinth AG. 18, 12 ff. oder zu Ephesus AG. 19, 23 ff., vgl. auch 1 Cor. 15, 32., oder sonst wo geschehen sei, wissen wir nicht. Die Erklärung des Wetstein ὑποτιθέναι pignori opponere, verpfänden, so dass hier von einer Seitens des Aquila und der Priscilla für den Apostel übernommenen Bürgschaft die Rede wäre, ist zwar sprachlich möglich, aber sachlich fern liegend. οἵτινες quippe qui, führt den Grund seiner Begrüssung des Aquila und der Priscilla seiner Mitarbeiter im Herrn v. 3. ein, weshalb V. 4. nicht etwa als eine blos beiläufige Nebenbemerkung enthaltend in Klammern zu schliessen ist. οἷς οὐκ ἐγὼ μόνος εὐχα-

ριστῶ] der ich nämlich durch die aufopfernde Liebe am Leben erhalten worden bin, *ἀλλὰ καὶ πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν*] sc. *εὐχαριστοῦσι*, dafür nämlich, dass sie mich, den Apostel der Heiden 11, 13., erhalten haben. Nicht: „weil auch sie sich um die Heidenbekehrung verdient gemacht," oder wie Chrysostomus will: „für ihre Gastfreundschaft und Freigebigkeit." — V. 5. *καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν*] Vgl. 1 Cor. 16, 19. Col. 4, 15. Philem. 2. In grösseren Städten wurden die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen, weil ein Haus sie nicht fasste, in verschiedenen Lokalen gehalten. Aquila und Priscilla, die wahrscheinlich wohlhabend waren und daher eine grössere Wohnung bezogen hatten, hatten nicht nur zu Rom, sondern auch zu Ephesus, vgl. die angef. Corintherstelle, ihr Haus zu einer solchen Versammlung eines Theiles der Stadtgemeinde dargeboten. *καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν* heisst also: und die Gemeinde in ihrem Hause, nicht: und ihre Hausgenossenschaft, denn dies wäre *ὁ ἅγιος οἶκος*, nicht *ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία*. *Ἀσπάσασθε Ἐπαίνετον τὸν ἀγαπητόν μου*] Der Name Epänetus ist bei den Griechen nicht selten. Eustathius bemerkt: *ἐπαινετὸς τὸ ἐπίθετον καὶ Ἐπαίνετος κύριον*. Den hier genannten Epänetus kennen wir eben so wenig als die übrigen v. 5—15. aufgeführten Personen. Sämmtliche Namen kommen ausser vielleicht *Ῥοῦφος* v. 13. sonst im N. T. nicht mehr vor. Da Epänetus *ἀπαρχή* genannt wird, so war er wahrscheinlich, weil die Apostel sich immer zuerst an die Juden wandten, vgl. AG. 18, 6., Judenchrist. Nach der patristischen Sage sollen die meisten der v. 5—15. Genannten zu den 70 Jüngern gehört haben und Bischöfe (Epänetus wird als Episcopus Carthaginiensis bezeichnet, vgl. Calov z. u. St.) und Märtyrer gewesen sein. *ὅς ἐστιν ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν*] „welcher Asiens Erstling in Beziehung auf Christum ist," d. i. welcher unter den Asiaten zuerst an Christum gläubig geworden ist. Ueber *ἀπαρχή* cum genit. partit. vgl. zu 8, 23. *Ἀσία* ist Asia cis Taurum, die Asia proconsularis der Römer, Kleinasien. Die Lesart *τῆς Ἀσίας* statt der recept. *τῆς Ἀχαΐας* haben mit Recht Grotius, Mill und Bengel gebilligt, Griesbach, Knapp, Lachmann, Tischendorf u. A. nach ABCD*EFG. al. mehreren Versionen und Patres aufgenommen. Dass die var. lect. *Ἀχαΐας* schon alt sei, zeigt die Peschito. Sie ist aber entweder aus 1 Cor. 16, 15. zuerst an den Rand geschrieben und dann in den Text gekommen, oder daher entstanden, dass die Abschreiber meinten, Paulus müsse, da er den Römerbrief in Corinth geschrieben, die *ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας* namhaft machen. Die umgekehrte Annahme, dass nämlich *Ἀσίας* spätere Correktur sei, indem *Ἀχαΐας* mit 1 Cor. 16, 15. zu collidiren schien, ist darum unwahrscheinlich, weil die Kirchenväter, welche an unserer Stelle *Ἀχαΐας* lasen und erklärten, keinen derartigen Widerspruch wahrgenommen und hervorgehoben haben. Dieser Widerspruch ist aber in der That bei der Lesart *Ἀχαΐας* vorhanden, und die versuchte Lösung, dass *ἀπαρχή* = *ἀπαρχή τις* Jak. 1, 18., welcher ist ein Erstling, einer der Erstbekehrten, oder dass Epänetus mit zum Hause

des Stephanus 1 Cor. 16, 15. gehört habe, erscheint nur als ein unerträglicher Nothbehelf. So stimmen also äussere Zeugnisse und innere Gründe für die Lesart *Ἀσίας*. — V. 6. *ἀσπάσασθε Μαριάμ*] Lachmann und Tischendorf, ed. 1., nicht ed. 2., lesen nach ABC. al. Syr. *Μαρίαν*. Der Name deutet auf eine Judenchristin. *ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ἡμᾶς*] „die sich viel gemühet hat für mich." Vgl. *ὁ κόπος τῆς ἀγάπης* 1 Thess. 1, 3. Lachmann und Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., haben die schon von Griesbach und Knapp gebilligte Lesart *εἰς ὑμᾶς* statt *εἰς ἡμᾶς* nach AC* al. Syr. utr. al. Chrys. al. recipirt. DEFG. Vulg. It. Ambrst. al. haben *ἐν ὑμῖν*. Doch der Dank für Marias Bemühungen um ihn selber (*εἰς ἡμᾶς*) oder auch die Anerkennung ihrer Arbeit überhaupt (vgl. *τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ* und *ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ* v. 12.) konnte wohl dem Apostel einen Beweggrund (vgl. *ἥτις* quippe quae) zum Grusse darbieten, nicht aber ihre Arbeit gerade für die Römer (*εἰς ὑμας*). Dies letzere Moment hätte eher ein Motiv zur Empfehlung als zur Begrüssung abgegeben. Ueberdies brauchte eine den Römern selbst so bekannte Sache ihnen nicht erst vom Apostel gleichsam notificirt zu werden. Ist also *εἰς ἡμᾶς* als die vorzüglichere Lesart zu betrachten, so fällt schon deshalb von selbst die versuchte Beziehung von *ἐκοπίασεν* auf Lehrthätigkeit; denn es ziemt sich wohl für Marien, zu Jesu Füssen zu sitzen, aber nicht Apostel zu belehren. Aber auch bei der Lesart *εἰς ὑμᾶς* erscheint diese Erklärung sprachlich, wie sachlich, verwerflich. Denn *κοπιᾶν* bezeichnet an sich eine praktische Thätigkeit und Bemühung Luk. 5, 5. 12, 27. AG. 20, 35. 1 Cor. 4, 12., und kann die Beziehung auf Lehrthätigkeit erst aus dem Zusammenhange Gal. 4, 11. Phil. 2, 16., oder durch den bestimmenden Zusatz *ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ* 1 Tim. 5, 17. gewinnen. Dazu kömmt, dass es faktisch im N. T. wohl Prophetinnen, vgl. AG. 21, 9., und Diakonissen, aber keine Lehrerinnen giebt, und auch grundsätzlich, vgl. 1 Cor. 14, 34. 35., nicht geben soll. Zwar finden wir Tit. 2, 3. *πρεσβύτιδας καλοδιδασκάλους*, doch wird v. 4. sogleich ihre Lehrthätigkeit auf praktische Anweisung der jungen Weiber zur gottwohlgefälligen Führung ihres Berufes als Gattinnen und Mütter beschränkt. An unserer Stelle aber wäre durch das *εἰς ὑμᾶς* eine unbeschränkte Beziehung auf die ganze Gemeinde gegeben. Da nun überdies v. 12. noch drei *κοπιῶσαι* auftreten, so würde diese grosse Anzahl lehrender Weiber uns ein wahres Zerrbild einer ächt apostolischen Gemeindeverfassung darstellen. Möglich übrigens, dass das *κοπιᾶν* dieser christlichen Frauen keine freie Liebesthätigkeit, vgl. 1 Cor. 16, 15. 16., sondern eine Bethätigung des Diakonissenamtes war, vgl. Löhe Aphorismen über die neutestamentl. Aemter S. 92 f. — V. 7. *ἀσπάσασθε Ἀνδρόνικον*] Andronicus war ein bei den Römern sehr gebräuchlicher Name. *καὶ Ἰουνίαν*] Einige halten *Ἰουνίαν* für den Akkusativ von *Ἰουνία*. So schon Chrysostomus. Junia wäre dann die Gattin, vgl. v. 3., oder auch die Schwester, vgl. v. 15., des Andronicus gewesen. Ist es als Mannsname zu betrachten, so ist nicht *Ἰουνίαν*, sondern *Ἰουνιᾶν* zu schreiben, weil die Griechen den

Namen Junianus oder Junianius in Ἰουνιᾶς contrahirten. *τοὺς συγγενεῖς μου*] meine Verwandten, nicht: meine Stamm- oder Volksgenossen. Denn οἱ συγγενεῖς sind an sich immmer Blutsverwandte, vgl. Mark. 6, 4. Luk. 1, 36. 58. 2, 44. 14, 12. 21, 16. Joh. 18, 26. AG. 10, 24. Die Bedeutung „Volksgenossen" ergiebt sich nur aus dem Contexte oder der hinzugefügten Näherbestimmung, vgl. Röm. 9, 3. Ueberdies enthält *τοὺς συγγενεῖς μου* hier das Motiv seiner Begrüssung. Volksverwandte aber hatte der Apostel ohne Zweifel noch mehrere in der Römergemeinde, und auch Aquila und Priscilla und Maria, wahrscheinlich auch Epänetus, waren Judenchristen, so dass um so weniger Grund vorhanden war, gerade Andronicus und Junias als solche zu bezeichnen. Dass auch v. 11. 21. Verwandte des Paulus vorkommen, ist kein entscheidender Gegengrund; denn wir wissen nicht, wie zahlreich, weitverzweigt und verbreitet die Familie des Apostels war. *καὶ συναιχμαλώτους μου*] Wann, wo und wie lange sie mit Paulo gefangen waren, wissen wir nicht. Dass der Apostel zu verschiedenen Malen im Gefängnisse sich befand, zeigt 2 Cor. 6, 5. Clemens epist. 1. ad Corinth. c. 5. berichtet: *διὰ ζῆλον [ὁ] Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ὑ[πέσχ]εν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας κτλ. οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις*] Luther: „welche sind berühmte Apostel." So schon Orig. Chrysostom. Theodor., auch Calvin, Bengel und mehrere Neuere. Es wäre dann also zu erklären: ausgezeichnet unter den Aposteln, im Sinne von: ausgezeichnete Apostel. Doch Paulus gebraucht den Ausdruck ἀπόστολος sonst niemals im weiteren Sinne, und selbst AG. 14, 4. 14. ist die Bezeichnung eigentlich auf Paulum und nur katachrestisch mit auf Barnabas bezogen. Vgl. Phil. 1, 1. Ist hier eine Frau Junia und nicht ein Mann Junias gemeint, so fällt diese Erklärung überdies von selbst. Es ist also jedenfalls die Erklärung: ausgezeichnet d. i. rühmlichst bekannt bei den Aposteln vorzuziehen, so dass sie also in besonders nahem Verhältnisse zu den Aposteln gestanden haben müssen. ἐπίσημος ist wie insignis vox media, vgl. Matth. 27, 16.: δέσμιος ἐπίσημος. An unserer Stelle natürlich im guten Sinne. *οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γεγόνασιν ἐν Χριστῷ*] Wie Paulus sonst hervorhebt, dass er der Zuletztberufene unter den Aposteln sei, vgl. 1 Cor. 15, 8., so ordnet er sich hier in Demuth auch seinen Verwandten unter, die vor ihm gläubig geworden waren. Dass Andron. und Jun. so alte Christen und Verwandte des Paulus waren, mochte wohl mit dazu beitragen, sie zu ἐπισήμοις ἐν τοῖς ἀποστόλοις zu machen. Möglich, dass sie schon beim Pfingstfeste bekehrt wurden, und mit zu denen gehörten, welche die ersten Keime des Evangeliums nach Rom brachten. Vgl. Einleit. S. 1. u. 3. Lachmann und Tischendorf haben nach AB. die alexandrinische Form γέγοναν statt γεγόνασιν recipirt. Vgl. Fritzsche ad. Marc. p. 641. Die Lesart in DEFG. τοῖς πρὸ ἐμοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ statt οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γεγόνασιν ἐν Χριστῷ ist falsches Glossem der Abschreiber, welche οἳ statt auf Ἀνδρ. u. Ἰουν. auf τοῖς ἀποστόλοις bezogen. — V. 8. *ἀσπάσασθε*

Ἀμπλίαν] Auch dieser Eigenname ist *Ἀμπλιᾶν* zu accentuiren, weil er griechische Contraktion aus Ampliatus ist. Mehrere Zeugen bieten wirklich die Form *Ἀμπλιάτον* dar. *τὸν ἀγαπητόν μου ἐν κυρίῳ*] Estius bemerkt: *ἐν κυρίῳ* addit ut Christianam declaret dilectionem. Vgl. zu v. 2. — V. 9. *ἀσπάσασθε Οὐρβανόν*] Urbanus ist römischer Name. *τὸν συνεργὸν ἡμῶν ἐν Χριστῷ*] vgl. v. 3. *καὶ Στάχυν τὸν ἀγαπητόν μου*] vgl. v. 12. *Στάχυς* ist griechischer Name. — V. 10. *ἀσπάσασθε Ἀπελλῆν*] Vgl. Horat. Sat. I, 5, 100: Credat Judaeus Apella, non ego. Es ist aber der hier genannte *Ἀπελλῆς* nicht mit *Ἀπολλώς* AG. 18, 24. 1 Cor. 1, 12. zu verwechseln, wie Orig. Grotius u. A. gethan. Nach der von Heindorf zu Horat. Sat. a. a. O. beigebrachten Notiz des Bentley: Judaei habitabant trans Tiberim, et multo maximam partem erant libertini, ut fatetur Philo in legat. ad Cajum. Apella autem libertinorum nomen, satis frequens in inscriptionibus vetustis. Cic. Epist. 7, 25.: Ne Apellae quidem liberto tuo dixeris., könnte man combiniren, auch unser Apelles habe zum Stande der libertini gehört, wodurch dann die Erklärung *οἱ Ἀριστοβούλου, οἱ Ναρκίσσου* v. 11. von den Sklaven des Aristob. und Narciss. unterstützt würde. Paulus würde dann nämlich v. 10. u. 11. römische Christen aus dem Stande der Sklaven und Freigelassenen zusammenstellen. Dazu hätten wir dann auch den *Ἡρωδίων* v. 11. zu rechnen, und so würde sich auch erklären, warum er diesen Herodion, seinen Verwandten, hier und nicht neben Andronicus und Junias, gleichfalls seinen Verwandten, v. 7. aufführt. *τὸν δόκιμον ἐν Χριστῷ*] den Bewährten in Christo = den bewährten, erprobten Christen. Christus ist als die Sphäre (*ἐν*) seiner Bewährung gedacht. Als einen Bewährten in Christo muss er sich aber durch seine Thätigkeit für die Sache Christi erwiesen haben. *ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου*] *Ἀριστόβουλος* ist ein bei den Griechen sehr verbreiteter Eigenname. Ueber *οἱ Ἀριστοβούλου, οἱ Ναρκίσσου* v. 11. *οἱ Χλόης* 1 Cor. 1, 11. vgl. Winer III. K. 3. §. 30. 3. S. 217 f. Der Genitiv bezeichnet im Allgemeinen das Verhältniss der Abhängigkeit oder der Angehörigkeit. Es können also Kinder, Verwandte, Hausgenossen, Sklaven gemeint sein. Eine bestimmtere Erklärung müsste die Geschichte an die Hand geben. Für die ursprünglichen Leser war der Ausdruck klar. Warum uns hier die Sklaven gemeint zu sein scheinen, s. vorher. Der Apostel grüsst aber nicht alle Leute des Aristobulus, nicht *τοὺς Ἀριστοβούλου*, sondern nur *τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου*, die von den Leuten des Aristobulus. Natürlich sind damit die Christen unter ihnen gemeint, wie v. 11. in *τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ* ausdrücklich hinzugesetzt ist. Aristobulus selbst wird nicht gegrüsst. Daraus ziehen die Ausleger den wahrscheinlichen Schluss, dass er entweder kein Christ, oder schon todt war, in welchem letzteren Falle er Christ gewesen sein könnte. Möglich bleibt indess doch immer, dass er Christ war und noch lebte, und nur dem Apostel persönlich unbekannt war und zu ihm in keiner näheren Beziehung stand. — V. 11. *ἀσπάσασθε Ἡρωδίωνα τὸν συγγενῆ μου*] vgl. v. 7. *Ἡρωδίων* ist

von dem attischen damals sehr gebräuchlichen Namen Ἡρώδης gebildet, wie Καισαρίων von Καῖσαρ. ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου, τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ] Nach Grotius Bemerkung: Puto intelligi Narcissum Claudii libertum (Suet. Claud. c. 28. Tacit. Ann. 12, 57. 13, 1.), in cujus domo aliqui fuerint Christiani., haben Neander u. A. unseren Narcissus für den mächtigen Günstling des Klaudius gehalten, der damals schon todt war. Da der Name Narcissus nicht selten war, so lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. — V. 12. ἀσπάσασθε Τρύφαιναν καὶ Τρυφῶσαν] Die Frauennamen Τρύφαινα und Τρυφῶσα kommen häufig vor. Sie sind von τρυφάω gebildet, bedeuten also eigentlich ursprünglich s. v. a. delicata, lasciva. τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ] „die im Herrn, d. i. in der Sache des Herrn, gearbeitet haben.“ Vgl. zu v. 3. u. zu v. 6. τὰς κοπιώσας, quae laborarunt, etsi nomen habent ἀπὸ τρυφῆς, a deliciis, ut Naëmi. Probabile est, fuisse has duas sorores secundum carnem. Bengel. ἀσπάσασθε Περσίδα] Wie Lydia, Mysa, Syrus, Davus, Geta, Andria, so ist auch Persis ein vom Vaterlande hergenommener Name. τὴν ἀγαπητήν] vgl. v. 5. 8. 9. ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ] Vor der Τρύφαινα und Τρυφῶσα wird der Περσίς, wie der Μαριάμ v. 6., das πολλὰ κοπιᾶν zugeschrieben. Gewiss war dies kein müssiger Zusatz. Eben so wenig ist das so häufig sich wiederholende ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ, als blosses Flickwort zu betrachten. Die Liebe des Apostels, wie die Arbeit der Begrüssten, ist durchgehend keine natürlich menschliche, sondern eine christliche, eine im Herrn geheiligte. Wie sich die Demuth des Apostels darin kund giebt, dass ihm ἐν κυρίῳ jeglicher Unterschied auch der von Sklaven und Freien verschwindet, vgl. 1 Cor. 12, 13. Gal. 3, 28., so auch neben seiner Demuth, die wunderbare Zartheit und der Reichthum seiner Liebe darin, dass er Jedem sein specifisches Epitheton und die ihm nach dem Masse seiner Gabe und seines Werkes gebührende Anerkennung zu Theil werden lässt, worin er selbst seine Vorschrift 12, 3 ff. u. 12, 16. befolgt. Fides non facit morosos, sed affabiles. Paulum ne gravitas quidem apostolica impediit. Bengel. Dieses Grusskapitel bewährt seine Aechtheit schon dadurch, dass es wahrlich keine unächten Redensarten enthält. — V. 13. ἀσπάσασθε Ῥοῦφον] Da Markus 15, 21. Simon von Cyrene der Vater des Alexander und des Rufus genannt wird, woraus hervorgeht, dass jener Rufus in der apostolischen Zeit in besonderem Ansehen stand, Paulus aber an unserer Stelle auch den von ihm namhaft gemachten Rufus durch besonderes Lob auszeichnet, so haben schon seit den Zeiten der Kirchenväter viele Ausleger die Identität der Person des Rufus Mark. 15, 21. und Röm. 16, 13. behauptet. Eximium inter Christianos filium Simonis Cyrenaei. Vide Marc. XV. 21. bemerkt Grotius z. u. St. Die Combination ist sehr wahrscheinlich, obgleich nicht unbedingt gewiss, da der Name Rufus in jenen Zeiten sehr verbreitet war. τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ] nicht = „welcher in Gemeinschaft mit dem Herrn zur Seligkeit erwählt ist,“ denn dies wäre kein den Rufus besonders auszeichnendes, sondern ein allen Christen gemeinsames Prädikat, vgl. Eph. 1, 4.

Wir erwarten aber hier, wie bei allen Begrüssten unseres Kapitels ein unterscheidendes Merkmal. ἐκλεκτός wird also = delectus, eximius, auserkoren, ausgezeichnet, sein, und „den Auserkorenen im Herrn“ s. v. a. eximium Christianum, „welcher als Christ ausgezeichnet ist,“ bedeuten. ἐκλεκτόν, electum. Insignis appellatio. 2 Joh. v. 1. 13. 1 Tim. 5, 21. bemerkt Bengel. καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ] Die leibliche Mutter des Rufus nennt der Apostel auch seine eigene Mutter wegen der mütterlichen Liebe und Fürsorge, die sie ihm, vielleicht schon während seines Jugendaufenthaltes in Jerusalem, bewiesen haben muss. Vgl. Joh. 19, 27., wo der Herr seine leibliche Mutter die Mutter des Johannes nennt wegen der Liebe und Fürsorge, die er ihr als Sohn beweisen soll. Vgl. auch 1 Cor. 1, 2. αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν, Meyer z. St. u. 1 Cor. 16, 18. Philem. 11. — V. 14. u. 15. Die in diesen beiden Versen Begrüssten erhalten keine besonderen epitheta ornantia. Sie scheinen also in geringerem Masse ausgezeichnet und mit dem Apostel vertraut gewesen zu sein. Paulus eos conjungit, quorum propria erat conjunctio necessitudinis, viciniae etc. Nec potuit non valde exhilarare salutatio nominatim facta ad tenuiores, qui se fortasse ne notos quidem apostolo scirent. Bengel.*) ἀσπάσασθε Ἀσύγκριτον] Das adject. verb. ἀσύγκριτος von συγκρίνω bedeutet s. v. a. incomparabilis, unvergleichbar. Als Nomen proprium ist Ἀσύγκριτος also ein Name guter Vorbedeutung. Sonst heisst ἀσύγκριτος auch „unvereinbar, ungesellig.“ Φλέγοντα] Sehr bekannt war später unter diesem Namen Pflegon der Trallier, der Freigelassene des Hadrian. Ἑρμᾶν] Est nomen libertini hominis contractum ex Ἑρμόδωρος. Grotius. Diesen Hermas hielten Orig. z. u. St. Euseb. h. e. 3, 3. Hieronym. catal. script. eccl. u. A. für den Verfasser des Buches ὁ Ποιμήν, welches den Schriften der apostolischen Väter beigezählt wird. Doch der Verfasser des Pastor war der Bruder des römischen Bischofs Pius I. u. lebte c. 150 n. Chr. Vgl. den Canon Murat. Hefele Patr. ap. p. LXXXII. Ritschl altkathol. Kirche S. 297 f. Πατροβᾶν] ein aus Πατρόβιος contrahirter Name. Martial. II, 32, 3.: Vexat saepe meum Patrobas confinis agellum, Contra libertum Caesaris ire times. Suet. Galba c. 20.: Patrobii Neroniani libertus. Ἑρμῆν] Vgl. Plinius ep. 7, 11.: Hermes, libertus meus. Nach ABCD*FG. al. haben Lachmann und Tischendorf mit Recht die Ordnung der Namen Ἑρμῆν, Πατροβᾶν, Ἑρμᾶν recipirt. καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς] Wohl

---

*) Vgl. auch die Bemerkung des Mylius bei Calov z. u. St.: Notanda hic fidelium istorum conditio. Nemo hic nominatur consul, nemo quaestor aut dictator insignitur, minime omnium Episcopatuum et Cardinalatuum dignitates hic personant: sed operarum, laborum, captivitatis titulis plerique notantur. Ita verum etiam in Romana Ecclesia fuit olim, quod Apostolus scribit, Non multi potentes, non multi nobiles. Sed stulta mundi electa sunt a Deo. Papatus autem Caesarei, qualis adjuvante Diabolo, in perniciem religionis, posteris saeculis Romae invaluit, ne umbra quidem Apostolorum aetate istic fuit: tantum abest, ut ille originem ab Apostolis ipsis traxerit.

nicht Theilnehmer einer Gemeindeversammlung im Hause der Genannten. Dies wäre καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν v. 5. οἱ σὺν αὐτοῖς deutet auf eine dauerndere Lebensverbindung. Es ist aber nicht mit Reiche an eine Missionsgesellschaft zu denken. Denn solche Privatvereine neben dem Apostel- und Evangelistenamte und neben der Gesammtgemeinde zur Ausbreitung des Christenthumes, die noch dazu zum Theil ziemlich zahlreich gewesen sein müssten, vgl. v. 15.: καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους, liegen dem Charakter der apostolischen Zeit ferne und sind auch historisch nicht nachzuweisen. Es scheinen also hier Gemeinschaften von Christen gemeint, welche zur Betreibung gemeinsamer äusserer Lebenszwecke, des Handels, des Handwerkes u. dgl. m. zusammenlebten. Nur die ausdrücklich namhaft gemachten aus diesen Verbindungen waren wohl dem Apostel persönlich bekannt. ἀσπάσασθε Φιλόλογον] Vgl. Sueton de illustr. grammat. c. 7., wo von einem Attejus Philologus die Rede ist, von dem es eben daselbst c. 10. heisst: Attejus Philologus libertinus Athenis natus, und dann: Philologi adpellationem adsumpsisse videtur, quia, sicut Eratosthenes, qui primus hoc cognomen sibi vindicavit, multiplici variaque doctrina censebatur. Auch unser Philologus führte wohl aus ähnlichen Gründen seinen Namen. καὶ Ἰουλίαν] nicht Ἰουλιᾶν zu schreiben als Contraktion aus Julianus oder Julianius, vgl. zu v. 7. Denn Ἰουλία scheint, aus dem folgenden Νηρέα καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ] zu schliessen, die Gattin des Philologus gewesen zu sein. Die Lesart einiger Codices Νηρέαν ist Schreibfehler, denn Νηρέα ist, wie τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ zeigt, Mannsname, von Νηρεύς, ursprünglich ein mythologischer Name. Vgl. v. 1. u. Passow s. v. καὶ Ὀλυμπᾶν] Et hoc contractum pro Ὀλυμπιόδωρον. Grotius. καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους] vgl. καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς v. 14. Vielleicht dass wir hier die erste christliche Gelehrten- und Abschreibergesellschaft vor uns haben.*) — V. 16. ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ] Es ist nicht hinzuzudenken, ἐν τῷ ὀνόματί μου, nomine meo, vgl. Bengel, was eben hätte hinzugefügt werden müssen, wenn es verstanden werden sollte. Näher liegt diese Erklärung 1 Thess. 5, 26.: ἀσπάσασθε τοὺς ἀδελφοὺς πάντας ἐν φιλήματι ἁγίῳ. Die ganz gleiche Grussformel, wie an unserer Stelle s. 1 Cor. 16, 20. 2 Cor. 13, 12., wo v. 11. den Sinn der Formel erklärt. Die Liebesgemeinschaft, welche Paulus ihnen durch seine Begrüssungen bezeugt hat, sollen sie sich auch unter einander durch heiligen Kuss bezeugen. Das φίλημα wird ἅγιον genannt, weil es Ausdruck und Siegel nicht der natürlichen, sondern der christlichen Liebesgemeinschaft war und sein sollte. 1 Petr. 5, 14. heisst es φίλημα ἀγάπης, Const. apost. 2, 57. τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα, Tertull. de orat. 14. osculum pacis. Vgl. noch Justin. Mart. Apolog. I. c. 65.: ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν.

---

*) Richtig bemerkt Calov: In hoc tam prolixo catalogo mirum foret non nominatum S. Petrum si is Romae fuit: quem sine dubio prae aliis salutasset Apostolus.

Vielleicht dass schon in der apostolischen Zeit das φίλημα ἅγιον in den Gemeindeversammlungen namentlich bei der Sacramentsfeier nach beendigtem Gebete ertheilt zu werden pflegte. Dann würde der Apostel nur auffordern, diesen Gebrauch im rechten Sinne und Geiste zu vollziehen. Vielleicht auch, dass der bezeichnete kirchliche Usus sich erst allmählig nach unserer und den parallelen apostolischen Stellen bildete. Mehrere Ausleger nehmen an, es sei die Meinung des Apostels, dass alle nach gemeinschaftlicher Lesung seines Briefes sich mit dem heiligen Kusse der Brüder begrüssen sollten. Doch wäre dies wohl eine zu äusserlich ceremonielle, fast ans leer Epideiktische anstreifende Vorschrift, die dem apostolischen Geist und Sinn nicht entsprechend erscheint. Zutreffender wohl bemerkt Calvin: Non tamen videtur Paulus ceremoniam hic praecise exigere, sed tantum eos hortatur ad fovendum fraternum amorem. Dass diese brüderliche Liebe sich vorkommenden Falles auch in dem entsprechenden Symbole des φίλημα ἅγιον äussern würde und müsse, versteht sich dabei von selbst. Doch blieb dann diese Aeusserung dem freien Liebestriebe und der ungezwungenen Gestaltung innerhalb des christlichen Privat- und Gemeindeverkehrs überlassen. Indess vgl. auch Meyer z. St. ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ] Das αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι dürfte im unbeschränkten Sinne zu nehmen sein. Denn einmal mochten wirklich sehr viele Gemeinden, welche um des Apostels Vorsatz nach Rom zu reisen oder dorthin zu schreiben wussten, ihm Grüsse für die Römergemeinde aufgetragen haben, und dann konnte er im Sinne aller grüssen, da er das Interesse aller für die Christen in Rom und die Liebe aller zu ihnen theils kannte, theils vorauszusetzen berechtigt war. In der rec. fehlt πᾶσαι. Es ist aber überwiegend beglaubigt und seit Mill und Griesbach mit Recht von den Editoren recipirt und von den Interpreten vertheidigt. Der unbegründete Anstoss, welchen die Allgemeinheit des Ausdruckes erregte, bewirkte die Auslassung. Richtig bemerkte schon Erasmus: Quoniam cognovit omnium erga Romanos studium, omnium nomine salutat. Wie die Gemeinde sich selbst in allen ihren Gliedern die brüderliche Gemeinschaft bezeugen sollte, so bezeugen ihr auch alle andern Gemeinden diese brüderliche Gemeinschaft, wodurch die Liebeseinheit des ganzen Leibes Christi erhebend hervortritt. Passend schliessen sich also die beiden Sätze unseres 16ten Verses aneinander an, vgl. 1 Cor. 16, 19. 20. 2 Cor. 13, 12., so dass kein Grund zur Transposition des ἀσπάζονται ὑμᾶς — Χριστοῦ hinter v. 21., welche sich in DEFG. It. findet, vorhanden ist.

V. 17—20. Warnung vor Irrlehrern. Dass der Römerbrief sonst so frei von allen direkten polemischen Beziehungen auf dieselben ist, zeigt, dass sie bis dahin noch keinen Eingang in die Gemeinde gefunden hatten. Vgl. Einl. S. 9. Die Gefahr, welche von ihnen, nach der Charakteristik, die ihnen v. 17. 18. zu Theil wird, dem Seelenheile der Gemeinde drohte, war ja ernst und bedeutend genug, so dass der Apostel gewiss ausführlicher auf ihre Lehren und ihr Treiben eingegangen wäre, wenn sie auch nur auf einige Glieder der

Gemeinde schon Einfluss gewonnen und ausgeübt hätten, er der von dem Grundsatze ausging, ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ 1 Cor. 5, 6. Gal. 5, 9. Dagegen weiss er nur die ὑπακοή der Römergemeinde zu rühmen, sich ihrer zu freuen und des Besten zu versehen v. 19. 20. Auch für die Zukunft scheint er nicht viel von den Häretikern zu fürchten; und wenn wir annehmen, wie alles dafür spricht, dass diese Sektirer zu der Klasse der bekannten, antipaulinischen judaisirenden Irrlehrer gehörten, so kann diese gute Zuversicht des Apostels in Hinsicht auf die Römergemeinde viel eher dafür sprechen, dass dieselbe überwiegend aus Heidenchristen bestand, vgl. Einl. S. 4., welche der in Rede stehenden Versuchung und Verführung verhältnissmässig weniger ausgesetzt waren, als dass wir daraus, dass der Apostel überhaupt für nöthig hält, die ihm noch beigefallene Warnung hinzuzufügen, mit Baur und Meyer in der ersten, nicht in der zweiten Auflage, zu dem umgekehrten Schlusse berechtigt wären, dass der grössere Theil der römischen Christen zu den Judenchristen gehörte. Ob übrigens der Apostel nur vermuthete, dass diese renommirten Sektenstifter, von denen also, wie er voraussetzen konnte, auch die Römer schon Notiz bekommen hatten, mit Nächstem sich auch nach der Welthauptstadt begeben und dort gleichfalls ihr Spiel beginnen würden, oder ob sie sich schon daselbst umher trieben und auf günstige Gelegenheit warteten, um sich einen Anhang zu verschaffen, mag dahin gestellt bleiben. Beides ist an sich gleich möglich. Aus dem Gesagten geht auch schon hervor, dass die Schwachgläubigen, von denen K. 14. u. 15. die Rede war, welche Paulus mit so zarter Schonung behandelt wissen will, nicht etwa unter dem Einflusse der hier so scharf gegeisselten Häretiker gestanden haben können. Dass unter den letzteren aber in der That die allbekannten judaistischen Gegner des Apostels zu verstehen seien, zeigt einmal schon der Artikel τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα, welcher eben die Spaltungen und Aergernisse als bekannte markirt, dann der Ausdruck παρὰ τὴν διδαχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε v. 17., welcher eine der von Paulo gebilligten, entgegengesetzte, specifisch antipaulinische Lehre bezeichnet, vgl. Einl. S. 3., auch 1 Petr. 5, 12., endlich die v. 18. enthaltene Charakteristik ihrer Persönlichkeit, welche mit dem in anderen paulinischen Briefen über diese Menschen Bemerkten übereinstimmt. Vgl. Phil. 3, 2 ff. 18. 19. 2 Cor. 11, 20. über ihren Eigennutz und Bauchdienst; 2 Cor. 11, 13 — 15. über ihre heuchlerische Frömmigkeit oder χρηστολογία. In Korinth scheinen übrigens diese Verführer weniger die apostolische Lehre, wie namentlich in der Galatergemeinde, als vielmehr nur die apostolische Autorität Pauli angegriffen zu haben, und im Philipper- wie im Römerbriefe findet sich mehr nur Warnung vor möglicher, als Strafe wegen wirklich schon stattgefundener Verführung.

V. 17. *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς*] Ich ermahne euch aber. Das metabatische *δέ* zu einem anderen Gegenstande überleitend. *ἀδελφοί*] Liebreiche Anrede, wie überall, wo eine ernste Ermahnung oder Warnung eintritt. *σκοπεῖν*] ins Auge zu fassen, im Augen-

merk zu haben. *σκοπεῖν τινα* Jemanden beobachten, auf Jemanden die Augen richten. Das kann entweder geschehen, um ihm nachzuahmen, so Phil. 3, 17., oder, wie hier, vgl. *βλέπειν* Phil. 3, 2. auch Gal. 6, 1., um sich vor ihm zu hüten. *τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα — ποιοῦντας*] die, welche die (bekannten) Spaltungen und Anstösse erregen. *διχοστασία* das Auseinandertreten, die Trennung, seditio, discordia. Vgl. 1 Cor. 3, 3. lect. rec. Gal. 5, 20. 1 Makk. 3, 29. *σκάνδαλον* Anstoss, Aergerniss, nämlich durch Verführung zur Abweichung vom rechten evangelischen Lehr- und Glaubensgrunde. Dass solche *σκάνδαλα* hier gemeint seien, zeigt das gleich folgende *παρὰ τὴν διδαχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε*] „der Lehre zuwider, die ihr gelernt habt." Eine gleiche Billigung der ihnen überlieferten Lehre war schon 6, 17. ausgesprochen. Clare demonstrat Paulus, se non quaelibet dissidia sine exceptione damnare, sed quae orthodoxae fidei consensum dissipant. Calvin. *καὶ ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν*] eigentl.: „und weichet aus von ihnen weg," vgl. 1 Petr. 3, 11., d. i. meidet ihren Umgang, hütet euch vor ihrer Gemeinschaft. Vgl. 2 Thess. 3, 6. auch Tit. 3, 10. 1 Cor. 5, 11. 2 Joh. 10. Die Bemerkung des Grotius: non fuisse tunc conventus communes aut presbyterium Romae; alioquin voluisset tales excommunicari; trifft nicht zu. Denn von Excommunication konnte insofern gar nicht die Rede sein, als diese Irrlehrer ja nicht zur Gemeinde gehörten, sondern nur von aussen herzukamen und sich einzudrängen suchten. Hier war keine andere Vorschrift an der Stelle, als durch Vermeiden ihnen Zugang und Gelegenheit abzuschneiden. Gegen die Bemerkung Bengels aber: Nondum Romae erat forma ecclesiae spricht schon 12, 6 — 8. — V. 18. begründet die v. 17. enthaltene Vorschrift durch Zeichnung der selbstischen Tendenz und verderblichen Wirkungsweise dieser Menschen. *οἱ γὰρ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν*] Nach überwiegenden Zeugnissen lesen Knapp, Lachmann und Tischendorf *Χριστῷ* statt *Ἰησοῦ Χριστῷ*. Die Negation verneint, wie die Stellung zeigt, den Begriff des *δουλεύειν*. *οὐ δουλεύειν* = „nicht dienen, den Dienst verweigern." Unserem Herrn Christo dienen sie nicht, wie sich doch gebührte, zu thun. Anders *οὐ τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ δουλεύουσιν* = Nicht dem Herrn Christo dienen sie, wie sie nämlich vorgeben, zu thun. *ἀλλὰ τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ*] sc. *δουλεύουσιν*, sondern ihrem Bauche, indem sie nämlich durch Partheistiftung ihre Gewinnsucht zu befriedigen suchen, vgl. 2 Cor. 11, 7 ff. 20., um dem Wohlleben fröhnen zu können. Ueber den Unterschied von *κοιλία* und *σῶμα* vgl. 1 Cor. 6, 13. 14., und zu *τῇ κοιλίᾳ δουλεύειν* Phil. 3, 19.: *ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία*, und Seneca de beneficiis 7, 26.: abdomini servire. *καὶ διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας*] Zu *χρηστολογία*, einem *ἅπαξ λεγόμενον* im N. T., vgl. Wetstein z. St. und die von ihm angeführten Parallelen. So Jul. Capitolin. in Vit. Pertinac. c. 13.: Omnes, qui libere fabulas conferebant, male Pertinaci loquebantur, Chrestologum eum appellantes, qui bene loqueretur et male faceret, und Pallad. Alexandr. epigr. CI.: *μισῶ τον ἄνδρα τὸν διπλοῦν*

πεφυκότα, | χρηστὸν λόγοισι, πολέμιον δὲ τοῖς τρόποις. Demnach ist χρηστολογία, vgl. Passow s. v. = Rede eines guten Menschen, gute, edle Sprache, im Gegens. des Handelns, d. i. gleissnerische Rede, was gut zu 2 Cor. 11, 13 — 15. stimmt. Die Bedeutung blandiloquentia, Schmeichelei, wie schon Theophyl. erklärt, passt hier weniger, weil dies mit εὐλογία, welches dann in demselben Sinne erklärt werden muss, tautologisch wäre. εὐλογία nun wird nach klassischem und durchgehend Ntstmtlichem Sprachgebrauche auch hier im Sinne von Lob, Preis, Segen zu nehmen, also = rühmende Rede, Schmeichelei sein. Für die Bedeutung schön gesetzte Rede, wie denn cod. 109. εὐγλωττίας statt εὐλογίας als Glosse liest, hat man nur eine Stelle aus Plato de re publ. III. p. 400. D. beizubringen gewusst. Es würde sich dann χρηστολογία auf den Inhalt, εὐλογία auf die Form (bene composita, ornata oratio) beziehen. Man könnte sich für diese Bedeutung von εὐλογία auf 2 Cor. 11, 6. berufen, und aus jener Stelle einen Schluss auf die Wohlredenheit der Sektirer ziehen. Indess abgesehen davon, dass diese Bedeutung nicht vollkommen gesichert, jedenfalls überaus selten und im N. T. unerhört ist, stand auch in diesem Falle die Wiederholung des Artikels (καὶ διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ τῆς εὐλογίας) zu erwarten. Denn die heuchlerische Rede und die beredte Sprache sind zwei verschiedene Kategorieen, während die gleissnerische und schmeichlerische Rede einer Gattung angehören, indem ihnen der Charakter der Verstellung gemein ist, (χρηστολογίας, de se, pollicendo, εὐλογίας, de vobis, laudando et assentando bemerkt Bengel), und also auch durch einen Artikel verbunden werden können, vgl. Winer III. K. 1. § 18. 4. S. 145. Der Artikel markirt hier übrigens die Rede als die von ihnen geführte Rede. ἐξαπατῶσι τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων] täuschen sie die Herzen der Arglosen, die weil sie selbst nichts Arges im Herzen haben, sich auch nichts Arges zu den Anderen versehen. Auch dazu passt besser die angenommene Bedeutung von εὐλογία. Denn die Arglosen nehmen die schmeichlerische Rede leicht für wirkliches Wohlmeinen; während Beredtsamkeit am Ende eben sowohl den Erfahrenen als den Unerfahrenen hinreissen kann. ἄκακος findet sich im N. T. noch Hebr. 7, 26. Vgl. die Stellen aus den Klassikern bei Wetstein. Verbum μέσον, per euphemiam פתי LXX in Prov. ἄκακος, non semel. ἄκακοι dicuntur, qui tantum carent malitia, cum deberent etiam pollere prudentia, et alienam κακίαν cavere. Bengel. — V. 19. ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο]. Origenes erklärt dies von der allbekannten, leichten Willfährigkeit der Römer, die sie also als leicht verführbare ἀκάκους darstelle. Doch unter ὑπακοή ohne erklärenden Zusatz kann offenbar nur die ὑπακοὴ τῆς πίστεως, vgl. 1, 5. 8., der Gehorsam gegen das Evangelium verstanden werden, wie auch zu den ἀπειθοῦντες κατ' ἐξοχήν 15, 31. sich von selbst τῷ θεῷ, τῷ εὐαγγελίῳ ergänzt. Eben so wenig aber kann hier γάρ die Begründung dafür einführen, dass auch die Römer den v. 18. bezeichneten Arglosen deshalb beizuzählen sind, weil sie eben Gott und Christo gehorsam sind. Denn jene Arglosigkeit ist

jedenfalls ein relativer Mangel, eine Taubeneinfalt, welcher die gebotene Schlangenklugheit fehlt, die ὑπακοή hingegen ist ein absoluter Vorzug, und an sich das sicherste Schutzmittel gegen die Verführung. Es wird vielmehr das begründende γάρ auf die Ermahnung καὶ ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν v. 17. zurückzubeziehen sein.*) Es drückt die gute Zuversicht aus, welche der Apostel hegt, dass er mit seiner Ermahnung bei ihnen Gehör finden werde. Zu dem εἰς πάντας ἀφίκετο vgl. das καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ 1, 8. χαίρω οὖν τὸ ἐφ' ὑμῖν] Da das heraushebende und verstärkende τό in ABCDEFG. al. Vulg. It. fehlt, so scheint χαίρω οὖν ἐφ' ὑμῖν die ursprüngliche Lesart und auch das von Lachmann und Tischendorf nach ABCI. al. Arm. Ruf. recipirte ἐφ' ὑμῖν οὖν χαίρω nur aus dem Bestreben entstanden, dem ἐφ' ὑμῖν besonderen Nachdruck zu geben. Der hinzuzudenkende Gegensatz wäre dann die Furcht vor den Irrlehrern, während sonst der Apostel einfach seine in ihrer ὑπακοή begründete Freude über sie ausdrücken würde. θέλω δέ] führt den Grund ein, weshalb er trotz seiner Freude über sie und seiner Zuversicht zu ihnen dennoch die Warnung vor den Irrlehrern ausgesprochen hat; denn ganz frei von Befürchtung war er ungeachtet seines Vertrauens dennoch nicht. Zu θέλειν wünschen, begehren, vgl. 1 Cor. 7, 7. 32. 14, 5. ὑμᾶς σοφοὺς μὲν εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν] „dass ihr zwar weise seid in Bezug auf das Gute," das euch nämlich zu thun obliegt, hier vor allen Dingen das Festhalten der reinen Lehre. μέν, welches in BDEFGI. al. Vulg. It. al. Clem. al. fehlt, ist von Griesbach als verdächtig bezeichnet, von Lachmann und Tischendorf weggelassen worden. Vgl. Harless zu Eph. 5, 8. S. 462., auch Fritzsche ad Rom. II. p. 423. ἀκεραίους δὲ εἰς τὸ κακόν] „unschuldig aber in Beziehung auf das Böse," nämlich die verderblichen Irrlehren der Häretiker. Zu ἀκέραιος, von κεράννυμι, integer, ungemischt, lauter, rein, vgl. Matth. 10, 16. Phil. 2, 15. Soll also die Arglosigkeit nicht tadelnswerth sein, so muss sie mit Weisheit gepaart sein; soll aber die Weisheit rechter Art sein, so muss sie mit der Lauterkeit im Bunde stehen. Vgl. auch 1 Cor. 14, 20. — V. 20. ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης] Nach dem Vorgange von Origenes, Chrysostomus und Bengel haben namentlich die neueren Ausleger mit Ausnahme von de Wette und Baumgarten-Crusius (schwankend Tholuck und Rasmus Nielsen) ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, im Gegensatz zu den διχοστασίαι v. 17., Deus pacificus, concordiae auctor erklärt. Vgl. jedoch zu 15, 33. Der Zusammenhang enthält auch hier keine Nöthigung,

---

*) Oder man kann auch mit Meyer erklären: „„Nicht ohne Grund sage ich: die Herzen der Arglosen; denn Euch werden sie nicht verführen, weil ihr nicht etwa zu den blossen ἀκάκοις gehöret,"" (das ὑμῶν ist dann in gegensätzlicher Correlation zu τῶν ἀκάκων nachdrücklich voraufgestellt,) „„sondern euch so sehr durch Gehorsam (gegen das Evang.) auszeichnet, dass dies allbekannt geworden; ich freue mich daher über euch, will jedoch, dass ihr weise und lauter seid,"" — „eine feine Verbindung der Warnung mit dem Ausdrucke des festen Vertrauens."

von der gewöhnlichen Bedeutung abzugehen, und letztere wird durch die Zusammenstellung der εἰρήνη mit der gleich folgenden χάρις, vgl. das χάρις καὶ εἰρήνη im Anfange sämmtlicher paulinischer Briefe, noch näher gelegt. Der Satan suchte der Gemeinde durch die Gesetzeslehre das Evangelium des Friedens zu rauben, ihren Frieden mit Gott, der nur im rechtfertigenden Glauben an die freie Gnade Gottes in Christo seinen Bestand hat, zu stören. Dies das letzte Ziel seiner Machinationen. Der Apostel provocirt deshalb auf den Gott, der den Heilsfrieden giebt und erhält, und die listigen Anschläge seines Widersachers bald zu Schanden machen wird. *συντρίψει τὸν Σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει*] „wird den Satan unter euren Füssen zermalmen in Kurzem.“ Eine constructio praegnans für *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν Σατανᾶν ὑποταγέντα ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν.* Vgl. Fritzsche ad Marc. 8, 19. p. 322. u. Winer Anhang. §. 66. III. e. S. 677 f. Die Irrlehrer sind nicht *δοῦλοι* Christi v. 18., sondern Satans *διάκονοι* 2 Cor. 11, 15. Darum ist der Kampf wider sie nicht ein Kampf *πρὸς αἷμα καὶ σάρκα*, sondern *πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* Eph. 6, 12. Wie nun die menschlichen Verführer nur Organe des diabolischen Versuchers sind, und darum der Sieg über sie ein Sieg über Satan selber ist, in dessen Geist und Kraft sie reden und handeln, so kann auch ihre Ueberwindung von Seiten der Gläubigen nur im Geist und in der Kraft Gottes geschehen, in dessen voller Waffenrüstung sie dem Erzfeinde ihrer Seelen zu begegnen und Stand zu halten haben, vgl. Eph. 6, 11. 13 ff. Darum also bezeichnet der Apostel den Sieg, welchen die Gemeinde über die Verführer davon tragen wird, als einen Sieg Gottes über den Satan. Er verheisst ihnen aber, um sie zu desto rüstigerem Streite zu ermuthigen, im Vertrauen auf die Standhaftigkeit ihrer *ὑπακοή*, dass sie *ἐν τάχει* die Ueberwindung des Gegners vollenden werden. Denn *συντρίψει*, conteret, er wird zermalmen, ist rein futurisch, nicht etwa, was ungrammatisch wäre, vgl. Winer III. K. 4. §. 41. 6. S. 325., optativisch zu nehmen. Die nicht hinlänglich beglaubigte Lesart *συντρίψαι* aber, mag man sie nun für Schreibfehler, Correktur oder Glossem halten, ist jedenfalls als unächt zu bezeichnen. Die Verheissung ist auch viel energischer, ermunternder und tröstlicher, als der blosse Wunsch. Unsere Stelle enthält übrigens ohne Zweifel eine auch von den meisten Auslegern anerkannte Beziehung auf Genes. 3, 15. Vgl. auch Hengstenberg Christologie Th. I. Abth. 1. S. 30. Zweite Ausgabe. Bd. I. S. 12. Die Verheissung des Protevangeliums ist zwar durch den Kreuzestod Christi objektiv ein für alle Mal erfüllt, aber sie gewinnt auch ihre fortgehende subjektive Realisation innerhalb der Gemeinde Christi durch jeglichen Glaubenssieg derselben über den durch den Versöhnungstod gerichteten und überwundenen Satan. Quaevis victoria fidei, novum dolorem affert Satanae. Bengel. *ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ᾽ ὑμῶν*] Gewöhnlicher Schlusssegenswunsch, wörtlich übereinstimmend, erweitert oder verkürzt am Ende sämmtlicher paulinischer Briefe. Der Apostel hatte zunächst den

paränetischen Theil unseres Briefes überhaupt mit einem Votum geschlossen, vgl. 15, 13., dann den Epilog, vgl. 15, 33., nun auch die Begrüssung und Ermahnung dieses Kapitels durch die regelmässig und völlig abschliessende Formel. Die noch nachfolgenden Grüsse einiger Freunde aus seiner Umgebung brauchen ihm aber deshalb nicht jetzt erst noch aufgetragen, oder jetzt erst noch beigefallen zu sein. Denn sie nehmen an sich ganz passend die Stelle eines Postscriptums ein, und man kann sich ein solches bei jedem Briefe mit Bewusstsein und Absicht, sei es von Anfang an, sei es im Laufe des Schreibens, reserviren. Hier wäre anzunehmen, dass sich dem Apostel nach v. 16. der Plan zum Postscriptum gebildet habe. In der That ist die gegenwärtige Ordnung gefälliger, als wenn die ungewöhnlich vielen Grüsse v. 3—16., die noch dazu durch v. 16. ihren allgemeinen Abschluss gefunden hatten, gleich darauf durch die v. 21—23. enthaltenen Einzelbegrüssungen noch gehäuft worden wären. Auch motivirte der verschiedene Inhalt die verschiedene Stellung. Denn v. 3—15. enthalten Grüsse Pauli, v. 21—23. Grüsse seiner Freunde und Genossen. *ἀμήν*] fehlt bei den ältesten und meisten Zeugen, und ist daher als liturgisches Additament zu betrachten, welches seit Bengel mit Recht von fast allen Herausgebern und Auslegern verurtheilt worden ist.

V. 21—24. Grüsse apostolischer Genossen, Verwandte und Freunde an die Gemeinde, so wie Wiederholung des Schlussvotums.

V. 21. *Ἀσπάζονται ὑμᾶς Τιμόθεος ὁ συνεργός μου*] Die von Griesbach empfohlene, von Lachmann und Tischendorf nach ABCD*FG. al. Vulg. al. Chrys. al. recipirte Lesart *ἀσπάζεται* ist als ursprünglich zu betrachten. Der Plural ist spätere, durch die Mehrzahl der Personen veranlasste, grammatische Besserung. Der hier genannte Timotheus ist natürlich der bekannte Gehilfe des Apostels, als welcher er auch ausdrücklich bezeichnet wird. In allen paulinischen Briefen, ausser in dem an die Galater, die Ephesier und an den Titus, geschieht seiner Erwähnung. Vgl. auch Hebr. 13, 23. u. AG. 16, 1 ff. 17, 14 f. 18, 5. 19, 22. 20, 4. *καὶ Λούκιος*] Nicht zu verwechseln mit dem Evangelisten Lukas, wie schon von Origenes und Anderen geschehen. Vielleicht aber identisch mit Lucius von Cyrene AG. 13, 1. *καὶ Ἰάσων*] Vielleicht identisch mit Jason von Thessalonich AG. 17, 5 ff. Indess waren die Namen Lucius und Jason damals häufig. *καὶ Σωσίπατρος*] Wahrscheinlich identisch mit *Σώπατρος* aus Beröa AG. 20, 4. Vgl. *Σωκράτης* und *Σωσικράτης*, *Σωκλείδης* und *Σωσικλείδης*, *Σώστρατος* und *Σωσίστρατος*. *οἱ συγγενεῖς μου*] vgl. v. 7. u. 11. — V. 22. *ἀσπάζομαι ὑμᾶς ἐγὼ Τέρτιος*] Richtig bemerkt Grotius über Tertius und Quartus v. 23.: Romani hi fuerunt negotiantes Corinthi. Der Name Tertius war bei den Römern sehr häufig. Vgl. Tacit. Hist. 2, 85. Macrob. Saturn. 3, 11. Die Annahme, Tertius sei die lateinische Uebersetzung des hebr. שְׁלִישִׁי, dies aber = *Σίλας*, AG. 15, 22. 18, 5. u. s. ist ganz unhaltbar; denn das hebr. שְׁלִישִׁי ist kein Nom. propr., das griech. *Σίλας* aber ist contrahirt aus

Σιλουανός. ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν] Ohne Zweifel hatte Paulus dem Tertius den Brief in die Feder diktirt, und dessen Wunsch, auch seinerseits die Römergemeinde zu grüssen, passender und natürlicher Weise ihm selber auszuführen überlassen. Gut Carpzov: Sine dubio Tertius, *ὑπογραφεύς* et exceptor Pauli, hunc versum de suo adjecit suadente et permittente Apostolo. Es wäre ganz unschicklich gewesen, wenn Paulus vom Tertius als von einer dritten Person gegrüsst hätte, während dieser doch selbst den Gruss niederschrieb. Dies wäre nur angemessen gewesen, wenn Paulus, was eben nicht der Fall, v. 21 ff. eigenhändig hinzugefügt hätte. Auch sonst diktirte Paulus bekanntlich seine Briefe, vgl. 1 Cor. 16, 21. Gal. 6, 11. Col. 4, 18. 2 Thess. 3, 17. Vgl. 1 Petr. 5, 12. Die Behauptung, dass Tertius nur die Reinschrift des Conceptes Pauli gemacht, ist also aus der Luft gegriffen und unnütz. Falsch demnach Grotius: Hoc (versum 22.) ad marginem adscripserat Tertius, dum hanc epistolam ex Pauli archetypo describit. Treffend Bengel: Hoc Pauli vel hortatu vel concessu facili interposuit Tertius. Paulus dictavit: ex quo patet, quam promti fuerint apostoli in libris suis fundendis, sine commentandi molestia. *ἐν κυρίῳ*] mit *ἀσπάζομαι* zu verbinden und den Gruss als christlichen markirend. Vgl. 1 Cor. 16, 19. — V. 23. Der Apostel fährt wieder zu diktiren fort. *ἀσπάζεται ὑμᾶς Γάϊος*] Da der Brief von Corinth aus geschrieben ist, wahrscheinlich der 1 Cor. 1, 14. erwähnte Gajus, den Paulus selbst getauft hatte. Ausser diesem *Γάϊος Κορίνθιος* kömmt im N. T. noch ein *Γάϊος Μακεδών* AG. 19, 29., ein *Γάϊος Δερβαῖος* AG. 20, 4. und der *Γάϊος* vor, an welchen der dritte Brief Johannis gerichtet ist; wie denn dieser Name bekanntlich auch sonst überaus häufig war. Ueber unseren Gajus notirt Origenes: Fertur traditione majorum, quod hic Cajus fuit episcopus Thessalonicensis ecclesiae. *ὁ ξένος μου*] Während seines ersten Aufenthaltes in Corinth herbergte Paulus bei Aquila und Priscilla AG. 18, 1 ff., wie dann beim Justus AG. 18, 7., wenn er nicht etwa, vgl. Fritzsche z. u. St., in dem Hause des Letzteren nur das Evangelium verkündigte, vgl. AG. 18, 7. mit 18, 4. *καὶ τῆς ἐκκλησίας ὅλης*] vgl. v. 13.: *καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ.* Auch hier wird Gajus *ξένος τῆς ἐκκλησίας ὅλης* nur im uneigentlichen Sinne genannt, entweder weil er in seinem Hause die Gemeindeversammlungen herbergte, oder, was eine dem *ξένος μου* noch entsprechendere Beziehung ist, weil sein Haus gastfrei allen Gliedern der Gemeinde offen stand. Nam permulti adibant Paulum. Bengel. Lachmann und Tischendorf haben nach ABCD. al. die Wortstellung *καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας* recipirt. *ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἔραστος*] Verschieden von dem AG. 19, 22. u. 2 Tim. 4, 20. genannten Erastus, dem Begleiter des Paulus; sonst müsste ihn Paulus hier nach seinem früheren Amte bezeichnen. Auch ist unser Erastus nicht etwa nur von dem AG. 19, 22. namhaft gemachten verschieden, aber mit dem 2 Tim. 4, 20. angeführten identisch; sonst müsste er wenigstens später sein Amt aufgegeben haben. Beide Annahmen sind aber nur als ein Spiel mit nicht gerade wahrscheinlichen Möglichkeiten zu bezeichnen. *ὁ οἰκόνομος τῆς πόλεως*] Richtig

Wetstein: ὁ ἐπὶ τῆς δημοσίας τραπέζης, arcarius. Er war also Staatsquästor, Verwalter der Stadtkasse in Corinth. Demnach gehörte er zu den οὐ πολλοῖς δυνατοῖς, die in Corinth berufen waren. Hätte er damals nicht mehr in diesem Amte gestanden, so wäre hier dieser Titel entweder nur aus leerer Prahlerei, was Niemand annehmen wird, oder doch nur deshalb hinzugesetzt, um ihn von einem anderen Erastus zu unterscheiden. Dann aber unterscheidet man ihn lieber gleich von dem AG. 19, 22. u. 2 Tim. 4, 20. aufgeführten, statt ihn damit zu identificiren, um ihn dann von einem anderen, unbekannten Erastus zu unterscheiden. καὶ Κούαρτος] Wie der Name zeigt, ein bekehrter Italiener. Sämmtliche Ordinalzahlen von Primus bis Decimus, mit Ausnahme von Nonus (wohl aber Nonius, wie Quintius, Sextius, Septimius, Octavius, als nomen gentile), sind im Lateinischen zu Namen verwendet. Vgl. den Index Nominum zu Gruteri Corpus Inscriptionum. ὁ ἀδελφός] d. i. der christliche Bruder, nicht der leibliche Bruder des Erastus. Letzteres wäre ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ. — V. 24. Wiederholung des Schlusssegenswunsches v. 20., mit dem verstärkenden πάντων und bekräftigenden ἀμήν. Richtig Wolf: Apostoli mos ita fert, ut eandem salutandi formulam aliquoties repetat. Vide 2 Thess. 3, 16. et 18. Ita hodienum, ubi epistola vale dicto consummata est, et alia paucis commemoranda menti se adhuc afferunt, scribere solemus: vale iterum. Weder die kritischen Zeugnisse für die Weglassung des ganzen Verses, (so Lachmann und Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2.), noch die für seine Versetzung nach v. 27. sind ausreichend. Die Weglassung entstand, entweder um die Wiederholung des Votums, oder um den Abschluss des Briefes durch Votum und Doxologie zu vermeiden, die Transposition, um den Brief mit dem gewöhnlichen Segenswunsche, nicht mit der ungewöhnlichen Doxologie zu schliessen.

V. 25—27. Schlussdoxologie. Doxologia claudit, uti tractationem c. 11, 36. sic jam totam epistolam, sic 2 Petr. 3, 18. Jud. v. 25. Extrema hujus epistolae verba plane respondent primis: c. 1, 1—5. praesertim de Potentia Dei, Evangelio, Jesu Christo, Scripturis, obedientia fidei, gentibus omnibus. Bengel.

V. 25. Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι] vgl. zu 1, 11. Die Stärkung, welche der Apostel bei seiner persönlichen Anwesenheit den Römern bringen wollte, sollte einstweilen sein Schreiben ersetzen. Wie er aber von Anfang an durch das passive στηριχθῆναι 1, 11. angedeutet, dass er das aktive στηρίζειν nicht sich, sondern Gott zuschreibe, so führt er es hier ausdrücklich auf ihn zurück. Indem nun Gott allein es ist, der sie stärken und befestigen kann, sein Brief an sie aber denselben Zweck verfolgte, so kann er diesen Brief nicht passender schliessen, als mit einer Lobpreisung des Gottes, von dem aller στηριγμός eigentlich ausgeht. στηρίζειν, vgl. Luk. 9, 51. 16, 26. 22, 32. 1 Thess. 3, 2. 13. (ὑμῶν τὰς καρδίας) 2 Thess. 2, 17. 3, 3. Jak. 5, 8. (τὰς καρδίας ὑμῶν) 1 Petr. 5, 10. (στηρίξει, σθενώσει) 2 Petr. 1, 12. Apok. 3, 2., fest machen, beständig machen, stärken. Zu τῷ δυναμένῳ στηρίξαι vgl. AG.

20, 32.: *τῷ δυναμένῳ ἐποικοδομῆσαι* u. Judä 24. *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*] enge mit *στηρίξαι* zu verknüpfen. *κατά* = quod attinet ad, 11, 28. Hebr. 9, 9., „In Beziehung auf mein Evangelium kann er euch befestigen," nicht wesentlich verschieden von „in meinem Evangelium kann er euch befestigen," so dass ihr nicht von dem Evangelium weichet, sondern treu in demselben beharret. Vgl. *στηρίζειν ἐν* 2 Thess. 2, 17. 2 Petr. 1, 12. Luther: laut meines Evangelii, so dass also das *δύνασθαι στηρίζειν* auf Seiten Gottes den Inhalt seines Evangelii bilden soll. Doch einen so bekannten und speciellen Punkt würde der Apostel sehr unpassend als den charakteristischen Hauptinhalt seines Evangeliums bezeichnet haben. Sollen aber die Römer in seinem Evangelium befestiget werden, so müssen sie schon in demselben stehen, was einen Beweis abgiebt, dass die Gemeinde zu Rom ursprünglich auf das paulinische Evangelium durch Apostelschüler gegründet war. Vgl. Einleit. S. 2 f. Es war dasselbe Evangelium, welches er auch in dem vorliegenden Briefe ihnen entwickelt hatte. *καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*] Man kann den Genit. *Ἰησ. Χριστ.* als Genit. subject. fassen. Dann ist entweder zu erklären: „die von Christo Paulo aufgetragene Predigt," oder, welche Beziehung der Genitiv näher legt, „die Predigt, welche Christus selbst durch ihn, Paulum, als sein Organ ausgehen lässt," vgl. 15, 18. Auch in diesem Falle aber würde man ein verdeutlichendes *δι' ἐμοῦ* oder dgl. erwartet haben. In beiden Fällen ist überdies *τὸ εὐαγγέλιόν μου* und *τὸ κήρυγμα Ἰησ. Χριστ.* ziemlich tautologisch. Denn dass letzteres eine aus der demüthigen Pietät des Apostels hervorgegangene, epanorthotische Exegese des ersteren sei, ist ein dem Charakter und der Anschauungsweise Pauli fernliegender Gedanke. So demüthig er in Beziehung auf seine eigene Würdigkeit, Träger des Apostelamtes zu sein, ist, vgl. Röm. 1, 5. 1 Cor. 15, 8 ff. Eph. 3, 8. 1 Tim. 1, 15 f., so kühn und zuversichtlich ist er doch in Beziehung auf die Wahrheit und Göttlichkeit des ihm anvertrauten Evangeliums selbst, und auf seine Treue und Lauterkeit in der Verwaltung des ihm übertragenen Amtes, vgl. 1 Cor. 3, 10. Gal. 1, 8. 9. 11. 12. 1 Thess. 2, 13. Eher könnte man also *τὸ κήρυγμα Ἰησ. Χριστ.* als Ausdruck der kühnen Zuversicht, denn der demüthigen Bescheidenheit des Apostels fassen. Doch auch Röm. 2, 16. hält er einen solchen, sei es nun von sich ab- und auf Christum hinweisenden, oder die Göttlichkeit seines Evangeliums bekräftigenden Zusatz zu *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* für überflüssig. Will man *Ἰησοῦ Χριστοῦ* als Genit. subject. nehmen, so legt es überhaupt die Genitivverbindung schon an sich am nächsten, zu erklären: „die von Christo selbst bei seinen Lebzeiten verkündigte Predigt." Doch abgesehen von der unpassenden Zusammenstellung seines Evangeliums mit Christi Predigt, die so entsteht, ist diese Erklärung auch deshalb wenig angemessen, weil die Gemeinden nicht sowohl auf das vorbereitende Wort Christi, als vielmehr auf Christum selbst, und auf das durch die Geistesausgiessung am Pfingstfeste vollendete Wort der Apostel, nicht auf das Wort Christi, sondern auf das Werk Christi, und auf das Wort von Christo, vgl. 1 Cor. 3, 11.

Eph. 2, 20., gegründet waren. Deshalb wird doch bei der älteren Erklärung, vgl. Luther, Calvin (Praeconium Jesu Christi appellat Evangelium, ut certe Christi cognitione tota ejus summa continetur.), Tholuck u. A., zu beruhen sein, wonach *Ἰησοῦ Χριστοῦ* als Genitiv. object. genommen und *τὸ κήρυγμα Ἰησ. Χριστ.* durch: „die Predigt von Jesu Christo" erklärt wird. Dass so der Genitiv *Ἰησ. Χριστ.* dem Genit. *μου* nicht entspreche, ist ein mechanischer Einwand. Es liegt in der Natur des Verhältnisses, dass in *τὸ εὐαγγέλιόν μου, τὸ κήρυγμά μου* der Genitiv subjektiv gefasst werde, vgl. 2, 16. 2 Thess. 2, 14. 2 Tim. 2, 8. 1 Cor. 2, 4. 15, 14., hingegen in *τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wie immer in *τὸ εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ*, objektiv, vgl. Mark. 1, 14. Röm. 15, 19. 1 Cor. 9, 12. 18. u. s. *καί* steht im explikativen Sinne: „Mein Evangelium, nämlich die Predigt von Jesu Christo." Dass letzteres eine ziemlich müssige Zugabe wäre, wird unrichtig bemerkt. Wie sehr es dem Apostel auf den Gedanken ankam, dass sein Evangelium keinen anderen Inhalt als Jesum Christum habe, ein *κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* sei, geht sowohl aus dem ganzen Gedankenzusammenhange der Doxologie, wie aus dem Schlusse derselben, vgl. *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* v. 27., hervor. *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου*] ist nicht dem vorherigen *κατὰ* — — *Χριστοῦ* zu coordiniren und ebenfalls von *στηρίξαι* abhängig zu denken, so dass das Evangelium selbst die *ἀποκάλυψις μυστηρίου* genannt würde, und das *μυστήριον* in dem göttlichen Rathschlusse des ganzen Erlösungswerkes durch Christum bestände. Denn einmal würde man dann in der Form der unmittelbaren Apposition zu *τὸ εὐαγγέλιον* statt *κατὰ ἀποκάλ. μυστ.* erwartet haben *τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ μυστηρίου*, was die Deutlichkeit um so mehr erforderte, da *ἀποκάλυψις* als Akt der Offenbarung an sich gar nicht passend auf *εὐαγγέλιον*, welches das geoffenbarte Geheimniss selber ist, bezogen werden kann; dann hätte Paulus eben aus letzterem Grunde nicht einmal *τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ μυστηρίου* geschrieben, sondern *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκαλυμμένον*, oder vielmehr *τὸ μυστήριον χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον, νῦν δὲ φανερωθὲν κτλ.*, vgl. Col. 1, 26. Eph. 3, 5. 9 f.; endlich aber erscheint auch die Rede durch diese Häufung der Prädikate des Evangeliums zwecklos überladen und schwülstig, und macht den Eindruck, als ob der Apostel ad vocem evangelii sich nicht habe enthalten können, geläufige epitheta ornantia beizufügen. Einige Ausleger nun wollen *τὸ γεγενημένον* oder einfach den Artikel *τό* vor *κατὰ ἀποκάλ. μυστ.* ergänzen = „welche Predigt erfolgt ist durch Offenbarung eines Geheimnisses u. s. w." vgl. Luther, ein Nothbehelf, der sich philologisch nicht rechtfertigen lässt, und bei dem auch die letzte Schwierigkeit der ersten Auffassung bestehen bleibt. Es muss demnach *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου* nicht blos von *στηρίξαι*, sondern von *τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι* gemeinsam abhängig gemacht, und *κατά* in der Bedeutung zufolge genommen werden, aber nicht im Sinne der blossen Zeitfolge = secundum petefactionem arcani h. e. postquam facta est patefactio arcani, i. q. *ἐπεὶ ἀπεκαλύφθη μυστήριον*, wo-

durch das Müssige des ganzen Zusatzes eher noch gesteigert wird, da der Gedanke allerdings sehr nahe liegt, dass es sich von selbst verstehe, dass vor der Enthüllung des Evangelii auch die Kräftigung in demselben unmöglich war. Vielmehr ist κατά zufolge im Sinne von gemäss, entsprechend zu nehmen, und die ἀποκάλυψις μυστηρίου nicht auf die Offenbarung des Heils- und Erlösungsrathschlusses im Allgemeinen zu beziehen, sondern auf das bestimmte Moment desselben, nach welchem auch die Heiden darin einbegriffen und zur Theilnahme am Gottesreiche miterwählt sind. Richtig Bengel: μυστηρίου, mysterii, de gentibus concorporatis. Vgl. εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος v. 26. Diese Auffassung erhält ihre entschiedene Bestätigung durch die ganz parallelen Ausdrücke Eph. 3, 3—6. 9—11. Col. 1, 25—27. Der Apostel betrachtet die Römergemeinde a parte potiori als Gemeinde der Heidenchristen. Nachdem nun das Geheimniss von der Mitberufung der Heiden offenbar geworden, und Gott in Folge desselben sie in Christo aufgenommen hat, folgt auch dieser Offenbarung entsprechend, dass Gott sie fortgehend in dem Evangelio stärken und befestigen kann. Denn das göttliche Vermögen ist dem geoffenbarten Willen entsprechend. Diese Auffassung ist dem Contexte und Gesammtinhalte des Briefes so wenig heterogen, dass sie vielmehr allein eine genügende Erklärung und Rechtfertigung unserer sonst immer fremdartig erscheinenden Doxologie enthält. Der Apostel hatte v. 24. mit seinem an die ganze Gemeinde (vgl. μετὰ πάντων ὑμῶν) Juden- wie Heidenchristen gerichteten Schlusssegenswunsche seinen Brief beschlossen. Es war aber die vorherrschend aus Heidenchristen bestehende Gemeinde der heidnischen Welthauptstadt Rom, deren Existenz schon an und für sich selbst seiner Verkündigung von dem Mitbestimmtsein der Heiden zur gliedlichen Gemeinschaft am Leibe Christi das Siegel der Wahrheit aufdrückte, und die Verheissung ihrer fortgehenden Verwirklichung enthielt. Wie ihn demnach dieser Gemeinde gegenüber von Anfang an der Gedanke an sein Heidenapostelamt und an die Mitberufung der Heiden zum Evangelium lebendig bewegt hatte, vgl. 1, 5. 6. 13—15., auf den er auch im Laufe des Briefes immer wieder zurückkömmt, vgl. 3, 29. 4, 10. 11. 9, 24—26. 30. 10, 11—13. 11, 11. 13. 30. 15, 9—12. 15—21. (vgl. auch 15, 22 ff. mit 1, 10. 13 ff.) 16, 4., so dass er als durchgehend ihn beim Schreiben begleitender Gedanke sich herausstellt, so kehrt er nun auch am Ende des Briefes gleichsam in diesen Anfang desselben zurück, und giebt demselben so seinen in sich vollkommen gerundeten Abschluss. So gewinnen auch erst die vorhergehenden Worte στηρίζαι, τὸ εὐαγγέλιόν μου und τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ ihre specifische und durchaus verständliche Beziehung. Es war im prägnanten Sinne sein Evangelium, dass auch die Heiden Miterben der Verheissung seien; dies war aber schon darin gegeben, dass seine Predigt keinen anderen Inhalt als Jesum Christum hatte, vgl. 1 Cor. 2, 2., in welchem weder Jude, noch Grieche, weder Beschneidung, noch Vorhaut gilt, vgl. 1 Cor. 12, 13. Gal. 3, 28. 5, 6. 6, 15. Col. 3, 11., wie das ju-

daistische Evangelium behauptete, welches der Predigt von Jesu Christo eine Gesetzeslehre coordinirte, und die Heiden erst zur Beschneidung, also nur als Juden zu Christo führen wollte. Dass diese Anfechtung durch das judaistische Evangelium auch den römischen Heidenchristen drohte, hatte der Apostel so eben erst K. 16, v. 17 ff. ausgesprochen. Sie bedurften also vor allen Dingen der Stärkung in seinem Evangelium, nämlich in der Predigt von Jesu Christo. Und darum preist er den Gott, der sie in diesem Evangelium zu stärken vermag, wodurch er ihnen zugleich diese nöthige Stärkung anwünscht. *χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου*] „das ewige Zeiten hindurch verschwiegen gewesen ist.“ Ueber diesen Dativ der Zeit, in welcher etwas statt findet, vgl. Luk. 8, 29. AG. 8, 11. Kühner Ausf. Gramm. d. gr. Spr. Th. II. S. 237. §. 569. Die *χρόνοι αἰώνιοι* reichen bis zu der Zeit der Enthüllung des in Rede stehenden Mysteriums, und sind populare Bezeichnung der Ewigkeit. Alles Thun Gottes ist ein Zeitlichwerden seines ewigen Rathschlusses, gleichsam das Heraustreten Gottes selber aus der Ewigkeit in die Zeit, das Lautwerden eines bis dahin verschwiegenen Geheimnisses. Dass dieses Geheimniss schon in den prophetischen Schriften des A. T. enthalten war, sagt der Apostel im gleich Folgenden (*διά τε γραφῶν προφητικῶν κτλ.*) selbst. Doch war es in ihnen nur erst vorausgedeutet, noch nicht selber enthüllt. Auch die Alttestamentliche Prophetie schilderte die Annahme der Heidenwelt zum Heile, nur noch unter dem Bilde der Aufnahme derselben in die Alttestamentliche Theokratie. Darum musste auch noch dem Petrus durch eine Vision eigens geoffenbart werden, dass das Anrecht der Heiden an Christo ein unmittelbares sei. Vgl. AG. K. 10. u. K. 15. Erst im Lichte des N. B. fiel die auf den Weissagungen der Propheten des A. B. ruhende Hülle. Das Geheimniss war bis zu den Zeiten Christi schon enthüllt, und doch noch verschwiegen; was allerdings, wie öfter, vgl. 5, 13., zu der Umsetzung des absoluten Ausdruckes in den relativen, dass nämlich das Geheimniss früher noch nicht so geoffenbart gewesen sei, wie jetzt, berechtigt. Vortrefflich Bengel: Vetus Testamentum est tanquam horologium in suo cursu tacito: Novum Testamentum est sonitus et pulsus aeris. In Scripturis propheticis praedicta erat vocatio gentium: sed Judaei non intellexerunt. — V. 26. *φανερωθέντος δὲ νῦν*] „das aber jetzt offenbar gemacht ist,“ nämlich *τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι* Eph. 3, 5. Col. 1, 26. *νῦν* steht im Gegensatze zu den *χρόνοις αἰωνίοις*, wie *φανερωθέντος* zu *σεσιγημένου*. *διά τε γραφῶν προφητικῶν κατ᾽ ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος*] „und mittelst der prophetischen Schriften zufolge Befehls des ewigen Gottes um Gehorsam gegen den Glauben aufzurichten an alle Heiden kund gethan ist.“ In welcher Weise die prophetischen Schriften zur Vermittelung gebraucht wurden bei der Kundmachung des in Rede stehenden Mysteriums, zeigt 15, 9—12. Besteht das Geheimniss nur in dem Erlösungsrathschlusse im Allgemeinen, so erscheint *διὰ γραφῶν προφητικῶν* eben so unerwartet, als unmotivirt. Denn bei der Verkündigung des Evangeliums wurde die pro-

phetische Schrift nur den Juden, nicht auch den Heiden gegenüber in Anwendung gebracht. Vgl. Pauli Rede zu Athen AG. 17, 22 ff. Dass hingegen die Heiden aus freier Barmherzigkeit ohne Vermittelung des Nomos zum Heile in Christo berufen waren, musste ihnen zum Troste und Schutze und den widersprechenden Juden zur Ueberführung und Abwehr aus den prophetischen Schriften dargethan werden. Darum ist der Hinweis auf die *γραφαὶ προφητικαί* auch hier besonders passend. Die Bekanntmachung des ewig verschwiegenen, jetzt aber enthüllten Geheimnisses ist aber zufolge Anordnung des ewigen Gottes geschehen, der eben als solcher über Ewigkeit und Zeit gebietet, und ewige Verhüllung, wie zeitliche Enthüllung seines Mysteriums ordnet. Zu der *ἐπιταγὴ θεοῦ* vgl. *κλητὸς ἀπόστολος, ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* 1, 1. u. *δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν* 1, 5., auch 1 Tim. 1, 1. Tit. 1, 3. Er führt also sein Heidenapostelamt im göttlichen Auftrage. Zu *εἰς ὑπακοὴν πίστεως* vgl. zu 1, 5. *γνωρίζειν εἰς* nicht = *γνωρίζειν πρός* Phil. 4, 6., sondern vom Ausgehen der Bekanntmachung unter die Menge, vgl. Mark. 14, 9. Joh. 8, 26. *πάντα τὰ ἔθνη* sind aber alle Heiden, nicht alle Völker, vgl. zu 1, 5. 13. — V. 27. *μόνῳ σοφῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*] ist enge mit einander zu verbinden, und daher kein Komma hinter *θεῷ* zu setzen. „Dem durch Jesum Christum allein weisen Gotte“ = „dem Gotte, welcher durch Jesum Christum als allein weise erscheint.“ Wie Jesus Christus selber die *σοφία θεοῦ* ist, so hat sich auch durch ihn die Weisheit Gottes in höchster Potenz offenbart, so dass die Weisheitsoffenbarung Gottes in der Schöpfung durch die Weisheitsoffenbarung in der Erlösung in den Hintergrund gestellt ist. Vgl. 1 Cor. 1, 21. 2, 6 f. Die *σοφία θεοῦ*, welche durch Jesum Christum erschienen ist, gewinnt aber ihre specielle Bestimmung durch den Zusammenhang. Sie hat sich eben insofern offenbart, als in Jesu Christo nicht mehr Beschneidung und Vorhaut, Jude und Grieche einen Unterschied begründet, als durch ihn die trennende Scheidewand gefallen, und beide in Einem Leibe mit Gott versöhnt, und so die verlorene Heidenwelt, welche bis dahin ohne Gott und Hoffnung in der Welt ihre eigenen Wege in der Irre wandelte, nun in Jesu Christo wieder gewonnen, auf den rechten Weg zurückgeführt und dem Reiche Gottes einverleibt ist. Auf die Erlösungswege, welche Gott mit der Menschheit geht, bezieht der Apostel die *σοφία θεοῦ* auch 11, 33., und ganz so, wie hier, Eph. 3, 10.: *ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ*. Es wird *τῷ δυναμένῳ* v. 25. hier durch *μόνῳ σοφῷ θεῷ* wieder aufgenommen. Der Wechsel des Gott beigelegten Prädikats ist Resultat des dazwischen getretenen Gedankens *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου — — γνωρισθέντος*. *Μόνος σοφὸς θεός* ist s. v. a. *οὐδεὶς σοφὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός*. Vgl. Luk. 18, 19. Seit der Erscheinung Jesu Christi ist offenbar geworden, dass Niemandem das Prädikat der Weisheit competirt, als Gott allein. *ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.*] „welchem sei die (gebührende vgl. 11, 36.) Ehre in Ewigkeit. Amen.“ Die Annahme, dass Paulus nicht beachtend, dass *τῷ δὲ δυναμένῳ* und das wiederaufnehmende *μόνῳ σοφῷ θεῷ* ihre Rek-

tion noch nicht haben, als ob sie dieselbe bereits hätten, den noch rückständigen Ausdruck der Lobpreisung selbst relativisch angeknüpft habe, so dass nun jene Dativi anakoluthisch stehen bleiben," ist um so prekärer, als gerade die Reassumtion des τῷ δὲ δυναμένῳ durch μόνῳ σοφῷ θεῷ beweist, dass der Apostel das Bewusstsein davon gehabt habe, dass dem τῷ δὲ δυναμένῳ das regierende Verbum noch fehle. Der Anakoluth steigert sich zu einer desto unerträglicheren Härte, da eben διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ enge mit μόνῳ σοφῷ θεῷ zu verbinden, und also durchaus keine Veranlassung vorhanden ist, welche den plötzlichen Absprung von der Construktion erklärlich macht. Eine solche war allerdings AG. 24, 5. 6. geboten, wo ὃν καὶ ἐκρατήσαμεν statt ἐκρατήσαμεν αὐτόν, durch das vorhergehende ὃς καί κτλ. entstand; so dass also dieser Anakoluth in keiner Weise ein ausreichendes Analogon bildet. Es bleibt demnach nichts übrig, als ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας mit διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ zu verbinden, und die Doxologie auf Christum zu beziehen. Vgl. Tholuck und Baumgarten-Crusius z. St., (obgleich letzterer falsch zu μόνῳ σοφῷ θεῷ ein αὐτῷ ἡ δόξα supplirt.) Der Apostel wollte einen Lobpreis der Macht und Weisheit Gottes des Vaters aussprechen; insofern aber diese Weisheit in Jesu Christo erschienen ist, Jesus Christus also das Mittel der Offenbarung der Gottesweisheit war, lenkt er den Lobpreis auf ihn über, und preist so, indem er ihn den Mittler und Offenbarer der Gottesweisheit preist, mittelbar diesen in Christo erschienenen Gott der Weisheit selber. So tritt die Bedeutung und das Gewicht, welches der Apostel von Anfang an dem Namen Jesu Christi beilegt, vgl. τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ v. 25., am Ende wieder hervor. Denn wie Jesus Christus das Heil der Welt im Allgemeinen ist, so ist er auch insbesondere das Heil der Heidenwelt, insofern durch ihn der νόμος aufgehoben, dadurch die σωτηρία auch der Heidenwelt bewirkt, und eben dadurch die σοφία Gottes offenbar geworden ist. Vgl. zu unserer Stelle 2 Tim. 4, 18.: ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Auch hier bezieht sich die Doxologie ohne Zweifel auf Christum, denn kein anderer als er ist unter ὁ κύριος v. 17. u. 18. gemeint. Ferner Hebr. 13, 20. 21., wo die gleichlautende Doxologie ebenfalls am natürlichsten an das unmittelbar vorhergehende διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ angeschlossen wird, was eine besonders passende Parallelstelle zu der unseren abgiebt. Vgl. auch 1 Petr. 4, 11.

Ueber die Aechtheit unserer Doxologie und ihre ursprüngliche Stellung am Schlusse des ganzen Briefes vgl. besonders Fritzsche Prolegomena Tom. I. p. XXVIII sqq. Meyer S. 321 ff. S. 429 ff. der zweiten Aufl., de Wette S. 200 ff. Die Authentie ist durch weit überwiegende Zeugnisse gesichert, nur wenige lassen die Doxologie weg. Die inneren Gegengründe erledigen sich durch die richtige Auslegung von selbst, welche sie als eben so paulinisch, als dem Inhalte des Römerbriefes entsprechende, als zweckmässig an das Ende gestellt erscheinen lässt. Die Versetzung der Doxologie hinter 14, 23., die namentlich wenn die Zeugnisse gewogen und nicht gezählt werden,

nicht als ausreichend beglaubigt erscheint, ist daraus zu erklären, dass einigen Abschreibern die gegen die Gewohnheit Pauli so ausführliche Enddoxologie hinter dem abschliessenden Segenswunsche 16, 24. nicht passend erschien, weshalb auch v. 24. in den Codices, welche die Doxologie am Schlusse haben, hinter v. 27. gestellt oder weggelassen wurde. Die Transposition gerade an das Ende des 14ten Kapitels verdankt ihren Ursprung der Annahme, dass τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι 16, 25. eine Beziehung auf die Glaubensschwachen K. 14. habe. Doch kann die Doxologie ihrem Gesammtinhalte nach eben so wenig als entsprechender Abschluss von K. 14. gelten, als sie auch höchst störend den engen Zusammenhang von K. 14. u. 15, 1 ff. durchschneiden würde. In einigen Handschriften findet die Doxologie sich an beiden Stellen, hinter K 14. und zugleich am Schlusse des ganzen Briefes, was auf das durch die Transposition entstandene Schwanken der Abschreiber hinsichtlich der ursprünglichen Stellung hinweist, aber ein Zeugniss für, nicht gegen die Aechtheit abgiebt. Die gänzliche Weglassung in einigen Codicibus hatte theils dieselben Gründe, wie die Transposition, theils war sie durch die doppelte Setzung veranlasst.

Eben sowohl Heumanns Hypothese, nach welcher mit K. 12. ein neuer, etwas später geschriebener Brief an die Römer beginnen, K. 16. aber aus zwei (näml. v. 1—24. und v. 25—27.) Postscripten zum ersten Briefe bestehen soll, als auch die seit Semler mehrfach aufgestellte Behauptung, dass wenigstens K. 15. u. 16.*) ursprünglich nicht Einen Brief mit K. 1—14. gebildet haben, ist gegenwärtig als verschollen zu betrachten. Sie findet keine Unterstützung weder in den Handschriften, welche sämmtlich, ungeachtet der Transposition der Doxologie in einigen derselben, diese Kapitel haben, noch in der historischen Tradition, noch auch in dem Inhalte der in Rede stehenden Kapitel selber, und ist daher von allen neueren Auslegern (vgl. jedoch Olshausen Einleit. S. 36.) aufgegeben worden. Dieses geistlose Parcellirungssystem hat indess wenigstens die paulinische Abfassung der disjecta membra epistolae erkannt. Die Aechtheit von K. 15. u. 16. hat nur in ältester Zeit Marcion, welcher sie wegschnitt, und dann die neueste marcionitische Kritik der Tübinger Schule bestritten. Schon bei dem Marcion der alten Kirche war wohl der Grund seiner willkührlichen Kritik die falsche Voraussetzung von der hyperpaulinischen Stellung, die schon Paulus selbst zum Judenthume und Judenchristenthume eingenommen haben sollte, mit welcher historischen Imagination hinsichtlich des Charakters des Heidenapostels allerdings Aussprüche wie z. B. die 15, 4. u. 8. vorkommenden, die auch von Dr. Baur in Anspruch genommen worden sind, wenig harmonirten. Nach Baur in der Tübinger Zeitschrift Jahrg. 1836. Heft 3. „soll ein Pauliner der Folgezeit eine Ausgleichung zwischen seiner und der

*) Ammon, Dav. Schulz und Schott trennen blos K. 16. von K. 1—15. ab.

petrinisch-judaistischen Partei in Rom angestrebt, und zu dem Ende das für die letztere Anstössige und Verletzende in dem Briefe des Apostels gemildert haben durch die Hinzufügung dieser Kapitel, in welchen den Judenchristen bedeutende Concessionen gegenüber den Heidenchristen gemacht, und der Apostel einerseits wegen seines Schreibens an diese nicht in seinen Wirkungskreis gehörigen Christen so gut als möglich entschuldigt, und seine Einwirkung auf sie als eine nur beiläufige, nicht direkt eingreifende dargestellt, andrerseits aber seine eifrige Bemühung zu Gunsten der Muttergemeinde des Judenchristenthums in Jerusalem, und seine enge Verbindung mit den ältesten Notabilitäten der judenchristlichen Gemeinde in Rom (K. 16.) hervorgehoben werde. Durch alles dieses sollte er in der Meinung der Judenchristen so hoch als möglich gestellt und so ihre Annäherung zu den paulinischen Heidenchristen befördert werden." Diese Kritik steht also im engsten Zusammenhange mit der von uns in der Einleit. S. 10 ff. charakterisirten Baurschen Anschauungsweise von der Beschaffenheit der Römergemeinde und vom Urchristenthume überhaupt. Vgl. dagegen Kling Ueber den historischen Charakter der Apostelgeschichte und die Aechtheit der beiden letzten Kapitel des Römerbriefs, mit Beziehung auf Hrn. Dr. Baur. Zugleich ein Wort über höhere Kritik überhaupt. In den theolog. Studien und Kritiken Jahrg. 1837. Heft 2. Wesentlich gleiche Behauptungen über die Tendenz und Argumente gegen die Aechtheit unserer Kapitel sind von Baur wiederholt in seinem Paulus der Apostel Jesu Christi S. 398 ff. (Vgl. daselbst die abschliessenden Worte S. 416.: „In welchem grossen Contrast würden die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs, wenn sie ächt wären, mit ihrer Nachgiebigkeit gegen die Judenchristen zu den beiden ersten Kapiteln des Galaterbriefes stehen und zu dem in ihnen ausgesprochenen Grundsatz des Apostels, zur Annäherung an die δοκοῦντες εἶναί τι auch nicht den geringsten Schritt zu thun?") Vgl. auch Baur Zur neutestamentlichen Kritik. In den theologischen Jahrbüchern von Baur und Zeller Jahrg. 1849. Heft 4. S. 493 ff. und Schwegler Das nachapostolische Zeitalter. B. I. S. 296. und zur Vertheidigung der Aechtheit von K. 15. u. 16., sowie ihrer Zugehörigkeit zum Römerbriefe Meyer's kritische Bemerkungen zu K. 15.

Zur Unterschrift des Briefes πρὸς Ῥωμαίους ἐγράφη κτλ. bemerkt Grotius: Annotationes istae quae Paulinis Epistolis adjungi solent, nullius sunt auctoritatis. — Hoc tamen quod hic dicitur, verum esse credo, non ob istam annotationem, sed quia ex epistola idem colligitur. Und dazu Calov: Annuimus hic Grotio: et Apostolicam δοξολογίαν ob gratiam, etiam in hac qualicunque opera nobis praestitam, repetentes, in nomine Jesu, auream hanc Epistolam ita finimus:

Soli sapienti Deo per Jesum Christum, ipsi,
inquam, sit gloria in saecula,
Amen!

„Et omnis lector fidelis dicat: Amen!"

DUP
656699

PHILIPPI

COMMENTAR ÜBER DEN
BRIEF PAULI AN DIE RÖMER

AUG 24 19[illegible] A. J. Gross

SEP 6 - 19[illegible] [illegible]

